Идеализм в истории философии

Философский словарь, в 8 томах

Том 1. (а-б-в)

Сост. Симон Вилар де Кэлуа

Пятигорск, 2013-2014.

Следите за продолжением

Том 2. (г-д-е-ж)
Том 3. (з-и-к)
Том 4. (л-м-н)
Том 5.(о-п-р)
Том 6. (с-т-у)
Том 7.(ф-х-ц)
Том 8. (ч-ш-щ-э-ю-я)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Люди часто теряют веру,
потому что небо –
не открывает им своих тайн.
Но сколько потеряли веру из-за того –
что узнали слишком много...

Философский словарь специально посвящен истории идеалистической философии, от древнейших времен (философия Древнего Востока) до новейших тенденций XXI века. Его цель - в сжатой форме дать, возможно, полное и систематизированное представление об истории идеалистической философии.

Почему именно идеализм, спросит читатель?

Во-первых, я сторонник сверхчувственной картины мира, а за это у нас отвечает идеализм, а во-вторых…

Философия - один из древнейших способов постижения мира и определения личности в нем.

Но еще более древней (и даже первой) формой познания является миф.

«Мифология это исторически первая форма мировоззрения. Она возникает на самой ранней стадии общественного развития. Тогда человечество в форме мифов, то есть сказаний, преданий, пыталось дать ответ на такие глобальные вопросы, как происхождение и устройство мироздания (космоса) в целом, возникновение наиболее важных явлений природы, животных и людей». Философия. Курс лекций. / Состав. Мушенко А.Н. М., 2005.

А по одной из концепций философия является верхушкой мифа, т.е. философия возникает из мифа.

Но давайте взглянем, о чем в целом повествует миф.

Значительную часть мифологии составляют космологические мифы, посвященные устройству, эволюции природы (космогония).

Как пишет М.А. Можейко, «исходная культурная модель космогенеза, представленная в архаическом мифе, характеризуется антропоморфизмом и трактует возникновение мира как его порождение». Можейко М.А. История философии. Энциклопедия. / Сост. Грицанов А. Минск.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002.

То есть все мифы, говоря о рождении Мира, Вселенной, трактуют, что творением занимается некий Бог (Боги). См., например, Дж. Ф. Бирлайн Параллельная мифология. М., КРОН-ПРЕСС. 1997.

Так по Платону, «родитель Вселенной, образец образцов «пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому», выступая как «демиург и отец вещей». Платон. Тимей, 29 e—30 a, 41 a.

В дальнейшем христианские доктрины углубили значение Духа Святого в творении мира.

«Такая культурная установка на приоритетность идеального не могла не сказаться на артикуляции и поисках решения философской проблемы соотношения материального и духовного, задав в европейской культуре мощный импульс приоритетности духа, что и выступило основой традиции философского идеализма». Можейко М.А. История философии. Энциклопедия. / Сост. Грицанов А. Минск.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002.

Получаем, что в истории философии философия идеализма преобладала над философией материализма, и только марксизм-ленинизм (аж в XX в.) изменил это соотношение в пользу материализма.

Так почему бы нам не «восстановить справедливость» и не выделить философию идеализма в отдельное рассмотрение.

Статьи словаря тематически можно разделить на три основных типа.

Во-первых, это статьи о различных философских направлениях, течениях и школах.

Во-вторых, в словарь включены статьи-персоналии, в сжатом виде очерчивающие основные идеи философов. Здесь же приводятся их основные труды, на отдельные из которых (для чтения) даю ссылку в интернете. В большинстве случаев труды выложены на языке оригинала (тут иногда помогает браузер с встроенным переводчиком).

И наконец, в-третьих, ряд статей посвящен разъяснению философских понятий, Но при этом не ставилась цель дать полный обзор философского языка. В основном комментируются те понятия, что встречаются в тексте самого словаря.

Словарь, значительно расширяет проблемное поле своего содержания, включая в себя статьи, посвященные как философским проблемам, так и сопредельным дисциплинам - культурологии, антропологии, социологии, психологии и др.

Ряду философских проблем, в словаре уделяется более пристальное внимание. Это касается, в большинстве своем тех, понятий и персоналий, которые, в силу различных причин, ранее выпадали из рассмотрения, или критиковались по идейным основаниям.

Статьи в словаре располагаются в алфавитном порядке. Если название состоит из нескольких слов, то на первое место помещается слово, отражающее специфику комментируемого понятия.

Словарь собран из различных публичных источников (ссылки присутствуют), по мнению автора отражающих необходимую конкретику комментируемого явления.

Метод сбора таков: я читаю множество словарей и из всего многообразия фактов формирую наиболее вероятную версию, и, конечно, всячески избегаю идеологизированности.

Работа над словарем еще ведется, и здесь представлена только его первая часть (от А до Ж).

Автор подборки (составитель Симон Вилар де Кэлуа), конечно, не полагается на себя, как на последнюю инстанцию и ждет конструктивной критики, чтобы учесть это в дальнейшей работе.

ВВЕДЕНИЕ

ИДЕАЛИЗМ

(от греч. ιδέα – идея) - термин для обозначения широкого спектра философских концепций и мировоззрений, в основе которых лежит утверждение о первичности духа по отношению к материи в сфере бытия.

Идеализм - это первичный дух. Рассматривает сознание в отрыве от природы, часто приходит к скептицизму и агностицизму. Корни идеализма возникают на почве живого человеческого познания, используя его сложность и противоречивость.

Термин «Идеализм» ввел в оборот Г.В.Лейбниц (Соч. в 4 т., т. 1. М., 1982, с. 332).

«Идеализм – категория философского дискурса, характеризующая мировоззрение, которое либо отождествляет мир в целом с содержанием сознания познающего субъекта (субъективный идеализм), либо утверждает существование идеального, духовного начала вне и независимо от человеческого сознания (объективный идеализм), а внешний мир считает проявлением духовного бытия, универсального сознания, абсолюта.

Объективный идеализм зародился в мифах и религии, но рефлективную форму получил в философии. Материя на первых этапах понималась не как продукт духа, а как совечная ему

бесформенная и бездуховная субстанция, из которой дух (нус, логос) создает реальные предметы. Дух рассматривался, таким образом, не как создатель мира, а лишь как его формообразователь, демиург.

Первоначально объективный идеализм (как и материализм) исходил из существования мира вне и независимо от человеческого сознания как чего-то само собой разумеющегося. Лишь к 17 в. культура философского мышления выросла настолько, что этот постулат был подвергнут сомнению. Именно тогда возник субъективный идеализм – философское направление, зародыш которого можно найти уже в античности (тезис Протагора о человеке как мере всех вещей), но которое получило классическую формулировку лишь в Новое время – в философии Д. Беркли». Левин Т.Д.. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

«Проблема Идеализма была обстоятельно разработана в немецкой классической философии. Наиболее остро она была поставлена И. Кантом в связи с проблемой "внутренней цели".

Согласно Канту, явления, не имеющие цели, которая могла бы быть представлена образно, не могут иметь и идеала. Согласно Канту, Идеализм как воображаемое (достигнутое в воображении) совершенство человеческого рода характеризуется полным и абсолютным преодолением всех противоречий между индивидом и обществом, то есть между индивидами, составляющими "род". Таким образом, осуществление Идеализма совпадало бы с концом истории. В силу этого Идеализм, по Канту, принципиально недостижим и представляет собой только "идею" регулятивного порядка.

Г. Гегель, остро понявший бессилие кантовского представления об Идеализме, развенчал его как абстракцию, выражающую на деле один из моментов развивающейся действительности "духа" (то есть истории духовной культуры человечества) и противопоставленную другой такой же абстракции — "эмпирической действительности", якобы принципиально враждебной Идеализму и несовместимой с ним. Идеализм становится у Гегеля моментом действительности, образом человеческого духа, вечно развивающегося через свои имманентные противоречия, преодолевающего свои собственные порождения, свои "отчуждённые" состояния, а не изначально внешнюю и враждебную ему "эмпирическую действительность".

Идеализм науки (научного мышления) поэтому может и должен быть задан в виде системы логики, а Идеализм практического разума — в виде образа разумно устроенного государства, а не в виде формальных и принципиально неосуществимых абстрактных императивных требований, обращенных к индивиду. Идеализм как таковой поэтому всегда конкретен, и он постепенно реализуется в истории.

Любая достигнутая ступень развития предстаёт с этой точки зрения как частично реализованный Идеализм, как фаза подчинения эмпирии власти мышления, силе идеи, творческой мощи понятия, — то есть коллективного разума объединённых вокруг идей людей. В виде Идеализма всегда оформляется образ конкретной цели деятельности "рода", то есть человечества на данной ступени его». Ильенков Э.В. Большая Советская Энциклопедия. – 1969-1978.

Итак, как термин «идеализм» появился в XVIII веке.

Но как учение идеализм гораздо старше.

Идеализма первые зачатки:

Объективный идеализм присущ мышлению Древнего Мира (хотя и преобладает материалистический натурализм). Окончательный поворот от натурализма к идеализму производит Сократ. Объективный идеализм первоначально возникает на Древнем Востоке Индийская, Китайская философия (Веданта, Конфуцианство, брахманизм…), затем Европа: орфики, пифагорийцы, Платон и неоплатоники…; В средние века: Бернар Клервоский 1091-1153, И. Эккарт 1260-1327, И. Таулер 1300-1367, Суфизм. Позже: Бёме, Сведенборг; В Новое и новейшее время: Неотомизм, Персонализм, Экзистенциализм.

Классической формой объективного идеализма является философия Платона. Затем, вначале н.э., развивается неоплатонизм. В эпоху средневековья философия подчинена теологии (Августин и пр.). Начиная с Рене Декарта (фр. Философ 1596-1650) развивается субъективный идеализм. Классическим проявлением субъективного идеализма стала гносеологическая часть системы Беркли и философия Юма. Кант – дуалист. Далее Фихте – субъективный идеалист. Шеллинг – объективный идеалист и особенно Гегель. После распада гегелевской школы – спиритуализм. Появились: Позитивизм, Неореализм (промежуточный или возвышающий идеализм), Реакционный псевдоатеизм (ницшеанство, фашистские концепции), Некоторые виды позитивизма…. Распространились: Экзистециализм, Неопозитивизм, Неотомизм - католическая философия: Внутри мелкие эпигонные школы: Феноменология, Критический реализм, Персонализм Прагматизм, Философия жизни, Философская антропология….

А

АББАНЬЯНО (Abbagnano) Никола

(1901—1990) классик западноевропейской философии, один из самых известных и влиятельных современных философов, итальянский мыслитель, философ, основоположник концепции "позитивного экзистенциализма".

Основоположник «позитивного экзистенциализма», представляющего собой оригинальное переосмысление основных тем нем. и фр. экзистенциализма — концепций М. Хайдеггера, К. Ясперса, Г. Марселя, Ж.П. Сартра и др.

А. как бы снимает упреки и обвинения в адрес традиционного экзистенциализма в антиинтеллектуализме, иррационализме или идеализме, полагая, что те элементы экзистенциализма, которые дают основание для критики, в его собственной концепции превращаются в элементы положительного и конкретного анализа, без которых нельзя понять рациональности мира.

«Позитивный экзистенциализм», по мнению А., становится своеобразной «вечной философией» человеческого существования, которая помогает человеку понять самого себя, др. людей, существующий мир. Она не сводится лишь к выработке понятий, к конструированию систем, но означает также фундаментальный выбор, решение, заботу, страдание, т.е., согласно

А., благодаря философии человек может жить подлинной жизнью и быть самим собой. Неопределенность и свобода, по А., составляют подлинное бытие человека, субстанцию человеческого Я, которая является и условием реальности, и условием человеческой судьбы, а также основой сосуществования с др. людьми. Только благодаря сосуществованию человек может реализовать свое Я.

А. считает, что самой существенной характеристикой природы и конституции человека является время, поскольку оно раскрывает перед ним бесконечное количество возможностей. Взаимопереливы прошлого и будущего образуют историчность человеческого бытия, которая реализует одновременно человеческое Я и субстанцию экзистенции, или субстанцию существования. Историчность рождается из напряжения между текущим и преходящим временем и вечностью, которые одновременно и связаны с историчностью, и противопоставляются ей.

Проблемы истории — это не проблемы исторической реальности или исторического суждения, а проблемы существования сущего, или человека. Благодаря истории человек рождается и формируется как истинная личность.

Центральное место в философии А. занимает проблема свободы. Свобода существования имеет смысл лишь в отношении к бытию. Быть или не быть свободным — человек решает в ходе своего свободного выбора, который помогает ему стать самим собой.

С т.зр. А., человек как существование есть органическая часть мира как тотальности. Неприятие мира есть отказ от подлинного существования, принятие же мира создает, по А., подлинную основу чувственности как условия телесности.

Природу А. считал объективным порядком вещей, в котором совпадают реальность и инструментальность, ибо человек взаимодействует с вещами и непосредственно, и опосредованно, при помощи техники.

Настоящая техника, по А., представляет собой «встречу» между природой и человеком. Но если техника, по А., лишь инструмент воздействия человека на вещи, то искусство — это возвращение к природе, и в качестве такового оно есть история. Возвращаясь к природе, полагает А., человек спасает природу от времени и «встраивает» ее в историю. Искусство как возвращение к природе является подлинно свободным выбором, следовательно, в искусстве человек утверждает свою свободу. «Позитивный экзистенциализм», с т.зр. А., раскрывает перед человеком безграничные горизонты возможностей. В этом смысле «позитивный экзистенциализм» А. считает подлинным гуманизмом.

Философия: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004.

Согласно Аббаньяно, в центре экзистенциальной философии – экзистенциальный акт как проблематическая неопределенность. Проблема ставится человеком самому себе относительно самого себя, а истинная самость человека формируется трансцендентальной возможностью (в движении от возможности к возможности этой возможности).

Аббаньяно в равной мере выступает против радикального скептицизма (отрицающего постижение реальности), радикального догматизма (отождествляющего категории философского исследования с категориями реальности) и «негативного экзистенциализма» (Хайдеггер, Ясперс, Сартр), в котором понятие возможного превращается в понятие невозможного или необходимого.

Он также отвергает одностороннюю направленность теологического или онтологического экзистенциализма, согласно которому человеческие возможности являются реализованными возможностями (поскольку даруются человеку самим бытием, Богом или высшей ценностью).

Категория возможности – основная категория «позитивного экзистенциализма» Аббаньяно. Она не совместима с категорией необходимости во всех ее формах и видах (потенциальности или виртуальности, случайности, закономерности и др.).

В то же время Аббаньяно считает категорию возможности категорией конечной и конечного (возможное может не быть), а потому конкретной, определенной, индивидуальной, а не универсальной, абсолютной и бесконечной.

Он связывает «позитивную философию» с природой человека в его конкретном существовании: человек сам делает свой выбор, принимает решение и несет за него ответственность.

Согласно Аббаньяно, философия – сугубо личное дело каждого человека, а философствование – самое тайное и интимное его экзистенции. Универсальность философии – не в абстрактности, а в понимании и человеческой солидарности. Философ – не глашатай Абсолюта, или Бесконечного, а мыслящий человек, ведущий диалог с другими людьми о путях и перепутьях человеческих судеб и судеб всего человечества. Аббаньяно принадлежат работы по истории философии и науки, социологии и эстетике.

Сочинения:

1. La struttura dell'esistenza. Torino, 1939;
2. Storia del pensiero scientifico, vol. 1–3. Torino, 1951–1953;
3. Filosofia, religione, scienza. Torino, 1947;
4. Esistenzialismo positive Torino, 1948;
5. Possibilita e liberta. Torino, 1956;
6. Storia della filisofia, v. 1–3. Torino, 1974;
7. Dizionario di filosofia. Torino, 1961;
8. Fra il tutto e il nulla. Milano, 1973;
9. La saggezza della vita. Milano, 1987;
10. Мудрость жизни. СПб., 1996;
11. Мудрость философии. СПб., 1998;
12. Введение в экзистенциализм. СПб., 1998.

1. Структура существования. Турин, 1939
2. История научной мысли, вып. 1-3. Турин, 1951-1953;
3. Философия, религия, наука. Турин, 1947
4. Экзистенциализм положительный Турин, 1948
5. Возможность и свобода. Турин, 1956;
6. История философии, т. 1-3. Турин, 1974;
7. Словарь философии. Турин, 1961;
8. Между всеми и ничем. Милан, 1973;
9. Мудрость жизни. Милан, 1987;

К.М.Долгов. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Уже в ранних работах "Истоки иррациональной мысли" (1924), "Проблема искусства" (1925), "Новый английский и американский идеализм" (1928) А. приходит к отрицанию автономной диалектики мысли, предполагая действие скрытой силы, господствующей над ней. Мысль выступает у него как символ движений, противоречий, ситуаций самой жизни. Как, по А., символ не является самостоятельным, а черпает свою ценность и значение из того, что являет и выражает, так и мысль, представленная на уровне логичности, не может быть абсолютно чистой, автономной.

В "Принципе метафизики" (1936) А. пишет: "Если сердце имеет доводы, которые не понимает разум, значит, необходимо найти разум, который использовал бы, как свои, доводы сердца". Именно экзистенциализм, по мнению А., устраняет отчужденность между мыслью и жизнью.

Выводы относительно человеческого существования в мире, осуществленные немецким экзистенциализмом, подтолкнули А., а также А. Карлини, Парейсона, Ф. Ломбарди к спецификации тематики итальянского экзистенциализма с акцентом на ценностном характере бытия человека ("Принцип философии бытия" — Э. Пачи, "Структура экзистенции" — А.).

Экзистенциализм, делает вывод А., оставил человека на погибель, так как отказался предложить ему какое-то средство, инструмент, установку, способную противостоять неустойчивости человеческих начинаний, позволить смотреть в будущее с разумной, хотя и осмотрительной верой. В связи с этим А. пересматривает назначение философии, анализирует экзистенцию в различных формах ее проявления,

формирует новый категориальный аппарат, хотя при этом активно использует ряд терминов Хайдеггера, Ясперса и Сартра.

Исходной посылкой учения А. является то, что философия призвана рассматривать человека не как объект или же растворяться в его субъективности, а в проблематичности его собственного существования. Философия должна бороться за свою собственную жизнь, доказывая ее непреложную возможность, тем самым разрешая собственную проблему, но не устраняя ее.

А. отрицает божественное познание мира, т.е. полное обладание всем возможным знанием. Он различает необходимое знание, которое характеризует бесконечную мыслительную жизнь, и проблематичное — как выбор и решение проблемы существования конечного человека, которое в качестве своей нормы и высшей категории рассматривает "возможность".

Таким образом, проблематичный характер отношения между философией и реальностью, т.е. "возможность", не может формироваться как незаинтересованное самопознание (как это репрезентирует феноменология); поэтому философия не является, по мнению А., познанием или наукой.

Привнося ценностный момент в существование отдельного конечного человека, а не абстрактного индивида, выступив с призывом, требующим ответственности за свое решение в выяснении отношения с миром, самим собой и другими людьми, Аббаньяно провозглашает философию экзистенцией, экзистенциальным актом: "Если существует философия как доктрина, должна существовать философия как человеческий акт, как момент или природа человеческой экзистенции. И в этом философствовании всякая доктрина должна находить свои основания...".

В данном случае взгляд на природу философии у А. совпадает с точкой зрения Ясперса, согласно которому философия призвана "сообщать" себя людям, давать им путь для понимания себя. (Но если А. предлагает вариант гуманистического оптимизма, веры в возможности человека, то Ясперс проявлял в этом отношении определенный пессимизм, делая упор на жизненных ситуациях, которые остаются неизменными в своем существовании: смерть, страдание, предоставленность человека воле случая, неизбывная виновность Я.)

В работе "Структура экзистенции" А. подчеркивает, что экзистенциальный акт — это акт проблематичной неопределенности, с одной стороны, и подлинного решения — с другой. Иногда человек, указывает А., не принимает никаких решений, рассеян, не владеет собой и не владеет по-настоящему своими возможностями.

А. выявляет движение экзистенции как самоопределение человека. Он указывает, что структура экзистенции — это призыв к решению, движение, но не само решение. Не услышать призыв — возможность греха, погружение в жизнь такую, как она есть, расслабленность. Альтернативой экзистенции выступает, согласно А., вовлеченность: вовлекаться в экзистенцию — значит выбирать собственное предназначение и оставаться ему верным.

Только в силу вовлеченности экзистенциализм может укорениться в своей возможности. Как уже отмечалось, категория "возможного" является одной из основополагающих в концепции А., хотя первым придавшим этому понятию особое значение был Кьеркегор, подчеркнувший негативную перспективу возможного, показавший, как оно разрушает всякое человеческое ожидание.

У А. категория возможного выступает как метод — очерчивает всюду возможное быть, которое является возможным не быть. Возможность как отношение с бытием подтверждается замечательной ссылкой А. на Платона в "Софисте": "Я утверждаю теперь, что все обладающее по своей природе /свойством — Т.К./ либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие от чего-то незначительного и только один раз — все это действительно существует.

Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как возможность". Эта же категория является определяющей и в характеристике А. "негативного" экзистенциализма, проявляющегося в различных человеческих ситуациях.

Первая ситуация, в которой присутствует равнозначность всех возможностей, где каждый выбор оправдан, описывается философией Сартра и Камю. Каждый человек, будучи абсолютно свободным, проектирует свой мир, будучи ответственным за свой выбор.

Но всякий проект, будучи ограниченным отдельно взятым сознанием, наталкивается на реальность и, следовательно, обречен на неудачу. "Неизбежная судьба делает равнозначными все виды человеческой деятельности", — пишет А. в работе о Сартре под названием "Человек — несостоявшийся творец собственной судьбы".

Выбор, считает А., который не поддерживается верой в ценность того, что выбирают, — невозможен: это отказ от выбора, невозможность возможности.

Другая ситуация, согласно А., возникает, когда существует равнозначность всех возможностей, за исключением одной — возможности смерти.

В статье "Существование человека в мире" А. характеризует взгляд Хайдеггера на существование человека, как способного строить проекты на будущее ("проект смысла бытия вообще может быть сделан в горизонте времени"), но посредством выбора возможностей, которые он унаследовал от прошлого.

В силу этого человеку достается один выбор — "бытие-для-смерти" — единственный и в силу этого необходимый. Превратить ли свою жизнь в непрерывный похоронный обряд или же отнестись к смерти как к факту среди прочих?

Ни позиция Хайдеггера, ни Сартра не удовлетворяют А. Как сгнившее яблоко отсыхает и падает, но дерево остается плодоносным, так и смерть, по его мысли, заставляет нас жить, открывая новые возможности в их прозрачности, отвлекая от всего, что рассеивает человеческую личность, устраняя наносное.

Рождение и смерть, считает А., раскрывают нашу связь с другими людьми. А. предлагает третий путь, представляющий возможность в качестве поиска, направленного на установление границ и условий самой возможности.

Он называет ее трансцендентальной возможностью, выражающей вовлеченность человека по отношению к бытию; трансцендентальная возможность прикрепляет его к Бытию, вводит в коэкзистенциальное сообщество, в должное в смысле верности самому себе и судьбе. Осуществляется выбор самого себя в соединении прошлого с будущим: решение решать не имеет оттенка предоопределенности и находится в руках человека — "человека выбирающего".

С точки зрения А., человеку нужно решиться на судьбу в силу временности своего существования, прикрепиться к Бытию, которое находится за пределами этой временности. Но это решение относительно себя не является у А. ницшеанским мотивом "любви к дальнему" и разрывом с "ближними", или же противопоставлением толпе отдельного индивида, остро ощущающего обезличенность своего существования (Ясперс).

Выбор человека, пишет А., вовлекает его в отношения с другими людьми, которые гарантируются нормой собственной возможности: мы понимаем других людей и даем другим способ понять нас лишь в той мере, в какой мы понимаем себя.

Одновременно происходит включение человека в мир. Бытие трансцендирует экзистенцию и в то же время формирует индивидуальность человека, включает экзистенцию как свою составную часть, становясь местом встречи и общения человека с другими людьми.

Принятие мира как акт самовключения в мир означает принятие чувственного опыта и выступает у А. в форме исследования, где чувственный опыт, с одной стороны, упорядочивается и контролируется, с другой же — выступает как система объективной детерминации.

Основной характеристикой природы мира, по мнению А., является телесность, и поэтому, постигая мир, человек исследует телесность как таковую в пространстве и времени.

Таким образом, в частности, выявляет себя наука как начало принятия мира и связанность с подлинной природой человека.

Человеческий выбор, как полагал А., осуществляется в мире на фоне свободы, которая имеет тройственный смысл:

1) признание возможности как отношение с бытием, упрочение его в реализации Я и своего предназначения;

2) единство Я и предназначения определяет единство мира;

3) Я способно реализовать себя лишь в сообществе людей на основе солидарности, дружбы, любви.

Экзистенциализм не постулирует креативной свободы, человек не является центром мира. Мир не устроен и не предопределен для целей человека, иначе бы утратился смысл человеческого существования, его проблематичность.

Принятие мира в свойственном ему бытии, в его порядке — необходимое условие самореализации. Человеческая свобода, пишет А., это реальная, ужасная свобода, поэтому экзистенциализм едва ли можно представить как философию, превозносящую человека и его судьбу, дающую полные гарантии.

Тем не менее концепция "позитивного экзистенциализма" А., подтверждая проблематичность человеческого существования в мире, содержит конструктивный момент, освещая возможность отношения человека с Бытием как подлинную.

Т.В. Комиссарова. История философии. Энциклопедия. / Сост. Грицанов А. Минск.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002.

Здесь можно скачать и прочитать некоторые работы
http://uchebalegko.ru/v9155/%D0%B0%D0%B1%D0%B1%D0%B0%D0%BD%D1%8C%D1%8F%D0%BD%D0%BE_%D0%BD.

Абсолют

«философский термин, обозначающий понятие самодостаточной, вечной, актуально бесконечной духовной реальности, в которой как в своей основе коренится бытие всего сущего. В монотеистических религиях, религиозно-философских и теологических концепциях понятию абсолюта соответствует представление о Боге.

Считается, что термин «абсолют» впервые употребили М. Мендельсон и Ф. Якоби для обозначения спинозовской «субстанции». Понятие абсолюта не было дано человеческому духу изначально, оно, скорее, было лишь «задано» как цель устремлений философской мысли, движимой потребностью к познанию бесконечного.

Установка «ученого незнания» (от Николая Кузанского до С. Франка) состоит, прежде всего, в признании того, что постижение абсолюта – задача внутренне противоречивая, ибо абсолют «по определению» неопределим и всякая попытка втиснуть его в рамки конечного понятия заранее обречена на неудачу, ибо она ведет лишь к «оконечиванию» бесконечного.

То, что выражается в конечном понятии, уже не есть бесконечное, а его противоположность. В этом смысле абсолют всегда по ту сторону конечного духа, а то, что конечному духу удается постичь, уже именно поэтому не есть абсолют.

То, что принципиально не доступно познанию вообще, метафизически локализовано поэтому только «по ту сторону» познающего субъекта и в силу этого имеет в самом же субъекте свой предел. Но такое абсолютно потустороннее (вытесненное за пределы субъекта) нечто как раз и не есть бесконечная реальность.

Утверждение о том, что истина познаваема, дополняется утверждением о том, что познаваема только истина. Иначе говоря: только относительно абсолюта и возможно подлинное знание, тогда как о конечных вещах возможно лишь мнение.

Задача разума поэтому состоит в том, чтобы:

(1) синтезировать схваченные в рассудочных абстракциях отдельные черты абсолюта в единый, целостный «образ» (А.Ф.Лосев называет такой образ «умной иконой» бесконечного)

и (2) не только теоретически раскрыть, но и практически актуализировать имманентность абсолюта человеческому духу.

Религиозно-философские системы были по существу не чем иным, как попытками построить такой «образ» бесконечного, а в сочетании со вторым моментом этой задачи представляли собой различные формы реализации спекулятивно-мистической установки.

В рамках европейской философии спекулятивная мистика представляет собой философскую традицию, наиболее богатую интуициями об абсолюте. Эта традиция восходит к Платону и Аристотелю, получает конфессионально оформленное развитие у некоторых отцов Церкви (особенно у Августина и Псевдо-Дионисия Ареопагита), а в немецкой философии идет от Экхарта через Николая Кузанского и Беме к Фихте, Гегелю и Шеллингу».

Кричевский А.В. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Для Пифагора абсолют - это Единица; для Платона - Единое или Благо; у Аристотеля - «Перводвигатель»; Конфуций понимал под абсолютом - Поднебесную; Шанкара — Брахмана; у Иоганн Готлиб Фихте - абсолютное «Я»; Георг Фридрих Вильгельм Гегель - абсолютную идею или мировой разум (абсолютный дух), Абсолют для религии - Бог. У Шопенгауэра - воля. У Бергсона – интуиция.

Августин (Блаженный) Аврелий

(354-430 гг.) епископ гиппонский (Сев. Африка), христианский богослов и философ мистик, близок к неоплатонизму, влиятельный представитель патристики. Мировоззрение: без веры нет знания, нет истины. Все события понимал фаталистически – так как предопределены Богом. Огромно его влияние на последующее развитие христианской теологии.

Августин прошёл через увлечения манихейством и скептицизмом.

Онтология Августина и его учение о боге как абсолютном бытии следуют неоплатонизму, но Августин пытался заново продумать старые идеи, исходя не из объекта, а из субъекта, из самоочевидности человеческого мышления (предвосхищение основной идеи Декарта).

Бытие бога, по Августина, можно непосредственно вывести из самосознания человека, а бытие вещей — нет, здесь ход мысли Августина близок размышлениям Ансельма Кентерберийского и противоположен подходу Фомы Аквинского.

Экзистенциалисты видят в Августине одного из своих предшественников.

С. С. Аверинцев. БСЭ. — 1969—1978

Августин Ярый противник инакомыслящих, жестоко боролся с ересями, особенно с манихейством, донатизмом и пелагианством: "Лучше сжечь еретиков живьем, чем дать им коснеть в заблуждениях" (Августин).

Августин не признавал философии вне теологии. Борясь с языческой античной философией, он на основе мистического неоплатонизма пытался превратить платоновские "идеи" в "мысли Творца перед актом творения", а "сверхчувственный мир" — в иерархию христианского неба с Богом во главе.

При этом Августин считал, что земная иерархия предопределена и управляется небесной. Проповедуя всеобщую предопределенность, Августин утверждал, что Бог "от века" предназначил одних людей к спасению, других — к адским мукам независимо от их поступков. Человеческую волю он считал слепым орудием воли Божьей.

А.А. Круглов Новейший философский словарь. / Сост. А.А. Грицанов. - Минск.: Изд. В.М. Скакун, 1998-1999.

Поиск истины приводит Августина в христианство. В своих произведениях он подверг страстному осуждению ошибочные учения, которым сам длительное время следовал. В трактате, направленном против академиков, он осуждает скептицизм, выступает против манихейства и других еретических учений.

Помимо «Исповеди» к его главным трактатам относятся: «О троице» (400—410), где систематизированы теологические воззрения, и «О граде божьем» (412—426). Последний трактат считается главным произведением Августина, ибо содержит его историко-философские взгляды.

Его творчество не имеет монолитного характера, оно не образует единой системы, но является источником, из которого долго черпала христианская философия.

Учение Августина стало определяющим духовным фактором средневекового мышления, оказало влияние на всю христианскую Западную Европу. Никто из авторов периода патристики не достиг той глубины мысли, которая характеризовала Августина. Он и его последователи в религиозной философии считали познание бога и божественной любви единственной целью, единственной полной смысла ценностью человеческого духа. Весьма мало места он отводил искусству, культуре и естественным наукам.

Христианской основе своей философии Августин придавал большое значение. Он осуществил то, что только обозначено у его предшественников: сделал бога центром философского мышления, его мировоззрение было геоцентрическим. Из принципа, что бог первичен, вытекает и его положение о превосходстве души над телом, воли и чувств над разумом. Это первенство имеет как метафизический, так и гносеологический и этический характер.

История философии в кратком изложении. / Пер. с чеш. И. И. Богута.— М.: Мысль, 1994.

Учение Августина сыграло значительную роль как в развитии христианской теологии, так и в разворачивании европейской историко-философской традиции. Идеи Августина оказали огромное влияние на формирование христианского богословского канона, его авторитет в вопросах теологии и философии был тотальным — вплоть до конституирования и доминирования в католицизме томистской парадигмы.

Столь же значимую роль сыграли они и в эволюции европейской философии, конституировав традицию августинизма в рамках средневековой схоластики и определив многие семантико-аксиологические векторы последующего философского развития Европы.

Августин может быть оценен как один из основоположников догматической теологии, в частности, 15 книг его трактата "О Троице" (399—419) представляют собой согласованное и систематическое изложение многочисленных текстов Св. Писания, на базе которых конституирован Никейский Символ веры.

Важнейшим моментом теологической концепции Августина и важнейшим его вкладом в эволюцию европейской богословской традиции выступает трактовка Августином проблемы Троицы.

Согласно Августина, в основе сущности Троицы (соотношения Божественных ипостасей) лежит такой феномен, как имманентный внутренний диалог самосозерцания, самопознания, общения и любви, — сущность Бога мыслится в качестве не рядоположенной ипостасям Троицы, но в качестве реализующей себя в процессуальности их диалога.

Подобная экзистенциально-психологически артикулированная интерпретация Троицы, предложенная Августином, задала мощный импульс развития эмоционально-психологической составляющей христианства, и инициировала конституирование в европейской культуре как традиции имманентизма в интерпретации субъективной сферы, так и философской традиции диалогизма.

Важнейшим моментом учения Августина выступает его концепция соотношения веры с рациональным знанием: в русле общей тенденции патристики Августин осуществляет синтез христианской веры и античного рационализма, постулируя веру в качестве исходного основания любого

знания: "разве учитель будет стараться объяснить темные места у Вергилия, если прежде того не поверит в значительность Вергилия?

Точно так же и читатель Св. Писаний должен уверовать в их авторитет прежде, чем научится их понимать". Основываясь на библейской презумпции "покуда не уверуете, не уразумеете" (Ис. 7:9), Августин постулирует в качестве основания этого синтеза презумпцию "верую, дабы понимать", задавшую впоследствии программный канон христианской ортодоксии в отношении проблемы соотношения веры с рациональной критикой.

М.А. Можейко История философии. Энциклопедия. / Сост. Грицанов А. Минск.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002.

Согласно Августина, Бог является высшей сущностью (summa essentia), только его существование вытекает из собственного естества, все остальное с необходимостью не существует. Он единственный, существование которого независимо, все остальное существует лишь благодаря божественной воле. Бог является причиной существования всякого сущего, всех его перемен; он не только сотворил мир, но и постоянно его сохраняет, продолжает его творить (creatio continua). Августин отвергает представление, согласно которому мир, будучи сотворенным однажды, развивается дальше сам.

Бог является также наиважнейшим предметом познания, познание же преходящих, релятивных вещей бессмысленно для абсолютного познания. Бог выступает в то же время и причиной познания, он вносит свет в человеческий дух, в человеческую мысль, помогает находить людям правду. Бог является наивысшим благом и причиной всякого блага. Так как все существует благодаря богу, так и всякое благо происходит от бога.

Направленность к богу для человека естественна, и единственно через соединение с ним человек может достичь счастья. Философия Августина таким образом открывает простор для теологии.

Душу Августин понимает чисто спиритуалистически, рассуждая в духе идей Платона. Душа как самобытная субстанция не может быть ни телесным свойством, ни видом тела. Она не содержит в себе ничего материального, имеет лишь функцию мышления, воли, памяти, но не имеет ничего общего с биологическими функциями. От тела душа отличается совершенством. Такое понимание существовало и в греческой философии, но у Августина впервые было сказано, что это совершенство происходит от бога, что душа близка богу и бессмертна.

Основой духовной жизни является воля, но не разум. Это утверждение основано на том, что сущность каждой вещи проявляется в ее активности, но не в пассивности. Отсюда вытекает заключение, что человеческую сущность характеризует не разум, который имеет пассивный характер, но действия, активная воля. Учение Августина о первенстве воли отличается от древнегреческого рационализма.

Иррационалистическое понимание человеческого духа приходит к тому, что сущностью духа является свободная воля. Эту позицию Августин воплощал не только в психологии, но и в теологии: первенство воли относится и к божественной сущности. Его философия переходит, таким образом, от интеллектуализма и рационализма к волюнтаризму.

Вся философия Августина сосредоточилась на боге как едином, совершенном, абсолютном бытии, мир же имеет значение как божье творение и отблеск. Без бога ничего нельзя ни совершить, ни познать. Во всей природе ничего не может произойти без участия сверхъестественных сил. Мировоззрение Августина очень четко противостояло натурализму.

Согласно Августину, мир как свободный акт бога является творением разумным, бог создал его на основе собственной идеи. Христианский платонизм был августинианским вариантом учения Платона об идеях, которое понималось в теологическом и персо-налистическом духе. В боге сокрыт идеальный образец реального мира. Как у Платона, так и у Августина существуют два мира: идеальный в боге и реальный — в мире и пространстве, возникший благодаря воплощению идеи в материю.

Августин, в согласии с эллинистической философией, полагал, что целью и смыслом человеческой жизни является счастье, которое должна определить философия. Счастья можно достигнуть в едином — в боге. Достижение человеческого счастья предполагает прежде всего познание бога и испытание души.

В отличие от скептиков Августин разделял представление о том, что познание возможно. Он искал такой способ познания, который не подвержен заблуждениям, пытался установить определенную надежную точку как исходный путь познания. Единственный способ преодоления скептицизма, по его мнению, состоит в отбрасывании предпосылки, что чувственное познание может нас привести к истине. Стоять на позициях чувственного познания — значит укреплять скептицизм.

Августин находит еще один пункт, подтверждающий возможность познания. В подходе скептиков к миру, в самом сомнении он видит" определенность, достоверность сознания, ибо можно сомневаться во всем, но не в том, что мы сомневаемся. Это сознание сомнения при познании является непоколебимой истиной.

В отличие от предшествующих «отцов церкви», которые видели источник веры лишь в Библии, Августин провозгласил наивысшим авторитетным источником веры церковь как единственную

непогрешимую, последнюю инстанцию всякой истины. Это воззрение соответствовало тогдашней ситуации. Церковь в западной части Римской империи становилась идеологически и организационно сильным централизованным институтом.

Вклад Августина состоял также в, том, что он попытался обосновать первенство веры над разумом и философски. Все человеческое познание имеет два источника, утверждал он. Первым является опыт, чувственный контакт с вещами окружающего мира. Его границей служат рамки явления, преступить которые невозможно. Другой источник, более богатый и значительный, заключен в приобретении знания от других людей. Это опосредованное познание и есть вера.

Августин смешивает веру вообще и религиозную веру, освященную авторитетом церкви. Однако вера, которая опирается на опыт, в целом совсем иная, она имеет другую суть и характер, чем религиозная вера, исходящая из «истин» Священного писания.

Оценка добра и зла в мире, их различение были наиболее проблематичными в философии Августина. С одной стороны, мир как творение бога не может быть недобрым. С другой стороны, существование зла несомненно.

При определении понятия теодицеи, или защиты совершенства творения, Августин исходил из того, что зло не принадлежит природе, но является продуктом свободного творчества. Бог создал природу доброй, но отравила ее злая воля. С этим связан другой тезис: зло не является чем-то, что абсолютно противоположно добру, оно есть, лишь недостаток добра, его релятивная ступень.

Нет абсолютного зла, лишь добро абсолютно. Зло возникает там, где ничто не делается хорошо, зло — это отвращение от высших целей, это либо гордыня» либо вожделенность. Гордыня проистекает из стремления обойтись без бога, вожделенность — из страстей, направленных на преходящие вещи.

Следующий аргумент теодицеи Августина состоит в том, что зло не нарушает гармонии мира, но необходимо для нее. Наказание грешников так же не противоречит этой гармонии, как и вознаграждение святых. Августин, таким образом, не отрицает наличия зла в мире, однако понимает его чисто негативно, как отсутствие добра.

Августин, выступая против концепции Пелагия о необремененности человека первородным грехом, развивает учение о предопределенности (предистинации). Согласно этому учению, Адам как первый человек родился свободным и безгрешным. У него была возможность следовать за божьей волей и достичь бессмертия. Однако люди в лице Адама, искушенного дьяволом, совершили грех. Поэтому все поколения людей не свободны, обременены грехом и смертью, которая, по апостолу Павлу, есть возмездие за грехи.

Социально-политическая доктрина Августина основана на идее неравенства, которую он отстаивает как вечный и неизменный принцип общественной жизни. Неравенство является стороной иерархической структуры общественного организма, созданного богом. Земная иерархия — отражение иерархии небесной, «монархом» которой является бог. Пытаясь предотвратить обращение народных масс к еретическим учениям, Августин ссылается и на христианскую идею равенства всех людей перед богом — все люди происходят от одного праотца.

Августин заложил основы новой, христианской философии. Он отбросил классический подход греков, основанный на объективизме и интеллектуализме, его подход был интроспективным, воле он приписывал первенство над разумом. Греки склонялись к финализму и натурализму, Августин представлял бога как бесконечность, а мир — как продукт сверхъестественной силы и творение милости. Интроспективная позиция переходит в персонализм, бог — это, прежде всего персона, сущностью которой является воля, этим самым философия Августина отворачивается от универсализма древних. Она основана на доверии к силам воли, веры, любви и милости, но ни в коем случае не к силам разума и доказательств.

История философии в кратком изложении. / Пер. с чеш. И. И. Богута.— М.: Мысль, 1994.

С трудами Августина можно познакомиться здесь:
http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/

Авенариус (Avenarius) Рихард

(1843—1896) — швейцарский философ идеалист, один из основателей эмпириокритицизма.

За отправной пункт познания принимает не мышление или субъект, не материю или объект, а опыт в том виде, в каком он непосредственно познается людьми, а потому метод Авенариуса заключается в чистом описании эмпирически данного.

Основные сочинения: "Философия как мышление о мире по принципу наименьшей траты сил. Пролегомены к критике чистого опыта" (1876), "Критика чистого опыта" (в 2-х томах, 1888—1890), "Человеческое понятие о мире" (1891), "О предмете психологии" (1894—1895) и др.

Центральное понятие философии Авенариуса — опыт, в котором он стремился растворить противоположность материи и духа, физического и психического. Однако понимание физического и

психического лишь как содержания опыта (внешнего и внутреннего) и есть признание первичности сознания, ибо опыт без субъекта, без сознания невозможен. Учение Авенариуса о "принципиальной координации" ("без субъекта нет объекта и без объекта нет субъекта") есть субъективный идеализм, исключающий объективную реальность, существующую независимо от сознания. Объективной истине Авенариус противопоставлял биологическую ценность познания и мышления по "принципу наименьшей траты сил". Философия Авенариуса и его учеников — Р. Вилли, Й. Петцольдта, Ф. Карстаньена — была подвергнута развёрнутой критике В.И. Лениным в работе "Материализм и эмпириокритицизм" (1908, изд. 1909).

Б.Э. Быховский. БСЭ. — 1969—1978

Собственную философскую позицию именовал "эмпириокритицизмом" — "надпартийным" философским подходом, критически рассматривающим все, якобы проверенные, истины.

Целью Авенариуса являлась разработка философии как строгой науки наподобие позитивных природоведческих дисциплин. Согласно Авенариуса, "любая область нашей среды устроена так, что индивиды на определенном этапе познания говорят: "Это следует проверить".

Если же, по мысли Авенариуса, "среда — предпосылка утверждения, то последнее полагается как опыт". Содержанием утверждения в таком контексте выступает "испытанное".

Критикуя "чистый опыт", Авенариус призывает вернуться к "естественному понятию мира", постулирующему существование индивидов, элементов окружающей среды, а также — множественность актуальных отношений между всеми ними ("закон жизненного ряда").

По версии Авенариуса, содержание опыта "естественного понятия мира" включает в себя то, что есть данное из меня, из соответствующей среды и из зависимостей между фрагментами опыта. Сопряженная же с данным опытом гипотеза наделяет движения моих близких определенным значением — точнее, трактует их /движения/ как высказывания. Это у Авенариуса — "основное эмпириокритическое допущение принципиального человеческого равенства".

Началом исследования, его исходным пунктом, Авенариус именует "ближнего", "не затронутого никакой — ни дикой, ни цивилизованной философией". Под опытом подразумеваются лишь мысли, находимые ближним данными, но лишь "такими, какими он находит их данными". Поэтому естественное понятие о мире, согласно Авенариуса, искажается интроекцией — истинным бичом, по версии Авенариуса, истории философии.

Свою, нетрадиционную, трактовку интроекции Авенариус обозначил так: "В то время как я оставляю дерево предо мною, как виденное, в том же самом отношении ко мне, в каком оно найдено, как данное, — господствующая же психология вкладывает дерево, как "виденное", в человека (т.е. в его мозг). Это вкладывание "виденного" внутрь и т.д. в человека и есть то, что мы обозначаем словом интроекция".

Авенариус разработал учение об "эмпириокритической принципиальной координации", уловив потребность естествознания в философском обосновании новых научных картин исследуемой реальности, идеалов и норм теоретического объяснения.

По замыслу Авенариуса, учение о "принципиальной координации" должно было открыть возможность для преодоления дуализма физического и психического, отрыва наук о природе от наук о человеке, раскрыть эффект воздействия познавательных субъекта, средств наблюдения и т.п. на образ исследуемого объекта.

По Авенариусу, индивид и среда противопоставлены, но они оба как реальности принадлежат одному опыту — то, что описывает критик, суть интеракция или взаимодействие среды и нервной системы индивида.

Познание, в конечном счете, может интерпретироваться как адаптационный процесс биологического порядка, как процедура "восстановления равновесия", как субъективная окраска элементов среды. Наше "Я", согласно Авенариуса, отнюдь не наделено категориальными структурами (в отличие от мнения Канта): комплекс наших представлений суть результат нашей успешной адаптации к среде.

Основанием адекватного теоретического объяснения Авенариуса считал принцип "экономии мышления", обусловленный: а) природой мышления как продукта прогрессивного приспособления к среде ("мышление как максимальный результат при наименьшей мере силы"); б) функцией философии как "критики чистого опыта" — элиминирование из культурной сферы излишних ее фрагментов типа материализма или спиритуализма.

Общее понятие, под которое, согласно Авенариуса, можно подвести все сущее и которое не может быть подведено ни под какое другое более общее понятие — это "ощущение".

В картине мира понятию ощущения Авенариус отводил ключевую роль. Учение Авенариуса о "принципиальной координации" не смогло войти в теоретическое основание естественных наук того времени, поскольку не признавало независимого существования объективной реальности, а также

излагалось (как и вся философия Авенариуса) избыточно тяжеловесным и запутанным языком. Мах предлагал даже создать специальный толковый словарь философии А.

А.А. Грицанов. История философии. Энциклопедия. / Сост. Грицанов А. Минск.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002.

Авенариус был основоположником эмпириокритицизма, суть которого в «очищении опыта» от всего того, что опытом не является, т.е. от «метафизических прибавлений». В результате раскрывается «единство опыта», который в основе своей есть «жизнь». Поэтому философия, обращенная к человеку, должна исследовать его, прежде всего, как живой организм.

В соответствии со своей био-онтологической картиной мира, в центре которой находится организм как активный центр, Авенариус трактует восприятия как нечто большее, нежели совокупность данных, которые имеют внешний источник: они всегда суть апперцепции, т.е. такое постижение мира, которое зависит от «предданного». Познание как процесс оказывается по возможности экономным подведением очередных чувственных восприятий под общее понятие.

А.Ф. Зотов Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Познакомьтесь с творчеством Авенариуса здесь

http://platonanet.org.ua/load/knigi_po_filosofii/pozitivizm/avenarius_rikhard_filosofija_kak_myshlenie_o_mire_soobrazno_principu_naimenshej_mery_sil_prolegomena_k_kritike_chistogo_opyta/74-1-0-242

Авербах Леопольд Леонидович

(1903, Саратов, – 1939?), советский литературный деятель и критик. Был одним из самых активных и энергичных проводников советского партийного курса в литературе.

Уже в 15 лет Липа редактировал саратовскую газетку «Юношеская правда», в 17 вошел в руководство недавно созданного Российского Коммунистического союза молодежи, где сделал стремительную карьеру, и вскоре оказался в Германии с тайным революционным заданием. По возвращении он издал книжку «Вопросы юношеского движения и Ленин», предисловие к которой написал сам Лев Давыдович Троцкий.

А дальше, явно не без протекции Троцкого, он стал редактором журнала «Молодая гвардия» и вступил в объединение революционных писателей «Октябрь». Но наиболее скандальную известность ему принесла работа главного редактора журнала с грозным названием «На посту», теоретического и критического органа РАППа (Российской ассоциации пролетарских писателей), генеральным секретарем которого Авербах стал в 1925 г.

Как-то один из обиженных им «недостаточно сознательных» писателей спросил напрямик: «А ты рабочий хлеб-то нюхал?» Авербах немедленно нашелся: «Я — интеллигент, который на все сто процентов перешел на сторону пролетариата». Этот «интеллигент» с незаконченным курсом гимназии совершил немало ошибок, но самой существенной стало его участие в так называемой «троцкистской оппозиции» (см. ТРОЦКИЗМ). Правда, он быстро сориентировался и уже в 1923 г. подверг критике своего наставника.

Но было поздно - клеймо троцкиста он заработал, пусть даже бывшего, раскаявшегося. А с таким клеймом во второй половине 30-х долго не жили.

Воспитатели // Неизвестный Уралмаш. Екатеринбург, 2003. С. 203-206.

http://biblio28.ru/kraevedenie/zhizn-zamechatelnyix-lyudej/averbax-l.html

Его образ выведена лице одного из наиболее агрессивных литкритиков в романе М.А. Булгакова "Мастер и Маргарита".

Группа "Авербаха, Киршона, Афиногенова и Ко" была объявлена "троцкистской группой в литературе". По заявлению критика В.Я. Кирпотина, они "доказывали, что они самые ортодоксальные, самые что ни на есть лучшие проводники линии партии в литературе... Авербаховщина - яд и разложение в литературной среде".

http://www.peoples.ru/state/statesmen/leopold_averbah/

Автогенез

(от авто... и греческого génesis — возникновение), идеалистическое течение в биологии, рассматривает эволюцию как заранее предопределенный теологический процесс. Признает действие только внутренних факторов - движущая сила организма находится внутри самого организма. Автогенез близок к витализму. Сторонники: Негели – немецкий ботаник, Агассис – швейцарский зоолог, Кон – американский биолог.

Идеалистическое учение, стремящееся объяснить эволюцию организмов действием только внутренних факторов. Элементы Автогенеза имелись в теории Ж.Б. Ламарка; более последовательно

идею Автогенеза развивали зоологи К. Бэр, А. Кёлликер и Л.С. Берг, ботаники К. Негели и С.И. Коржинский, палеонтолог Э. Коп, генетики Х. де Фриз и Ю.А. Филипченко. Предполагаемый внутренний фактор развития называется то "принципом совершенствования" (Негели), то "силой роста", или "батмизмом" (Коп). А. противопоставлялся материалистической теории эволюции на основе естественного отбора (Дарвин). Автогенез обоснованно критиковали Ч. Дарвин, А. Вейсман, К.А. Тимирязев, А.Н. Северцов и другие биологи-дарвинисты.

Лит.: История эволюционных учений в биологии, М. — Л., 1966.

Л. Я. Бляхер› БСЭ. — 1969—1978

идеалистич. теория в естествознании (в основном в биологич. науках), объясняющая эволюцию организмов внутр. нематериальными факторами. Применительно к онтогенезу (индивидуальному развитию организма концепция А. была развита нем. врачом и химиком Г. Шталем в соч «Истинная теория медицины» («Theoria medica vera», v. 1—2, 1707) и его последователем нем. анатомом И. Блуменбахом (кон.18 в.). Попытку использовать А. для объяснения историч. развития организмов (см. Филогенез) предпринял Ж. Ламарк. В течение 19 в. дарвинизм и материалистич. объяснение жизненных явлений вытеснили идеи А. из биологии. Однако в кон. 19 — 1-й пол. 20 вв. А. вновь нашёл приверженцев среди некоторых биологов и философов (И.П. Бородин, А. Венцль, Г. Дриш, Я. Икскюль), что было связано с возрождением витализма и неприятием механистич. представлений об «эктогенезе» («экзогенезе»), абсолютизирующих в развитии природы роль одних лишь внеш. факторов.

Термин «А.», или «автогония» (Э. Геккель, 1866), иногда применяется как синоним «абиогенеза» — учения о самозарождении жизни, о спонтанном появлении живого из неживого.

Равен Х., Оогенез. Накопление морфогенетич. информации, пер. с англ., М., 1964; Морозов В.Д., Проблема развития в философии и естествознании, Минск, 1969; Карпинская Р.С., Биология и мировоззрение, М., 1980.

Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л.Ф. Ильичёв, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалёв, В.Г. Панов. 1983.

Идеалистическая концепция в эволюционном учении, рассматривающая эволюцию как процесс развертывания предсуществующих задатков, носящий целенаправленный характер в происходящей на основе изначальных внутренних потенциальных возможностей. Доказательства автогенетических тенденций эволюции сторонники автогенеза видят в явлениях эволюционного параллелизма и конвергенции. Автогенез противопоставляется эктогенезу. БИОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ ONLINE

Агассис (Агассиц) Жан Луи Рудольф

(фр. Jean Louis Rodolphe Agassiz; 28 мая 1807, Швейцария — 14 декабря 1873, США) – швейцарский зоолог, последователь Ж. Кювье. Основные области научных исследований Агассиса – ихтиология и гляциология.

Считается одним из величайших ученых XIX века. Креационист научного толка

Отец-основатель современной американской научной школы, Агассис был также пожизненным противником теории Чарльза Дарвина. Агассис "царствовал в профессорском величии в музее Гарвардского университета сравнительной зоологии".

Весной 1829 года, в возрасте 23 лет, Агассис стал доктором философии, спустя год — доктором медицины и автором монографии по ихтиологии, прославившей его в научных кругах Европы.

Он был выдающимся ...человеком, эссенциалистом, который ненавидел эволюционизм – особенно его дарвиновский вариант - и придерживался идей о вполне упорядоченной природе, населенной существами, каждое из которых было сотворено особо. Зоология Агассиса была созвучна естественной теологии Уильяма Пэйли.

Анти-Дарвин – официальный сайт антидарвиновского движения в России - http://antidarvin.com/modules/pages/Lui_Agassis.html

В 1859 году Ч. Дарвин опубликовал свой главный труд «Происхождение видов путем естественного отбора, или сохранение благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь». Всё научное сообщество США ожидало комментариев Агассиса, который организует серию популярных лекций, направленных против учения Дарвина. Выступления Агассиса имели такой успех, что печатались регулярно в «Atlantic Monthly», а статьи на самые разные темы, с обязательным упоминанием участия высшего разума, заполонили журналы США. Искреннее желание Агассиса спасти общество от пагубного влияния дарвиновской теории эволюции пагубно отразилось на интеллектуальной жизни Америки и проявляется по сей день в многочисленных распрях между креационистами и учеными.

Подольский Е.А., Неожиданный ракурс. Жан Луи Родольф Агассис. Institute of Low Temperature Science, Hokkaido University – ЭЛЕМЕНТЫ большой науки - http://elementy.ru/lib/430574

Главная причина, почему Агассис отвергал эволюцию, базировалась на палеонтологии, области его специализации. Агассис знал, что теория Дарвина не подтверждалась палеонтологической летописью, и потому решительно выступал против нее. Он также пришел к выводу, отличному от дарвинистского, что "венчающий акт Творца, человек, был поставлен на вершину земного Творения".

Агассис пишет, что "доказательства существования Творца, постоянно и вдумчиво работающего среди сложных структур, которые Он создал" можно найти везде в мире природы. Он пришел к выводу, что в живом мире "хорошо видно вмешательство разумного Творца" и что, «когда мы изучаем живую природу, мы можем видеть работу мысли Творца на каждом шагу ».

Агассис видел повсюду в мире природы проявления Божественного замысла Творца, и не мог принять теорию, отрицающую разумный замысел. Агассис однажды даже определил вид как «мысль Бога». Как писал он в своем «Эссе о классификации», опыт всей его жизни в изучении естественных наук красноречиво подтверждает "предначертание, власть, мудрость, величие, предвидение, всеведение, провидение" Бога. Он заявил, что "все эти факты в их естественной связи громко свидетельствуют о Едином Боге, которого человек может знать, обожать и любить, и естествознание должно в свое время превратиться в анализ мысли Творца Вселенной».

Отец ледниковой геологии и гляциологии Генри Моррис называл Агассиса "великим христианским палеонтологом", добавив: «Он глубоко верил в Бога и в то, что Он сотворил каждый из видов организмов особо. Наверное, ни один человек не был более тесно знаком с таким разнообразием видов животных, живущих и вымерших, и особенно примечательно то, что он был заядлым противником эволюционизма до конца своей жизни».

Кроме того, Агассис считал, что наука может привести к "признанию существования Бога ... путем изучения Его деяний" и "важность изучения животного мира со ссылкой на проявление силы, мудрости и благости Бога очень велика».

Агассис пришел к выводу, отличному от дарвинизма, что "в природе существует порядок; что природа, в особенности животное царство, была построена по плану, который предполагает существование разумного существа, являющегося его Творцом". Большинство его аргументов против Дарвина не опровергнуты даже сегодня. Напротив, правота его исследований, особенно в клеточной биологии, красноречиво поддерживается множеством критических проблем макроэволюции, на которые Агассис указывал более века назад.

Анти-Дарвин – официальный сайт антидарвиновского движения в России - http://antidarvin.com/modules/pages/Lui_Agassis.html

Агассис сыграл также негативную роль в отношениях между белой и черной расами. Сразу по приезде в США, он резко высказался по поводу отсутствия общего предка между этими расами, заявив, что «черные» в принципе, не могут быть потомками детей Ноя, а являются неким деградировавшим видом. Разумеется, он недооценивал значение подобных слов для плантаторов и работорговцев, которым такое «научное обоснование» было только на руку. Тем не менее, заслуги его неоспоримы. Лидерские и организаторские способности Агассиса и настоящий талант привлекать огромные средства (только для музея Агассис собрал полмиллиона долларов) заложили основу Гарварда как одного из лучших университетов мира. При этом любопытно, что известный афоризм — «Я не могу себе позволить такую роскошь тратить мое время на то, чтобы делать деньги» — принадлежит именно Агасиссу.

Подольский Е.А., Неожиданный ракурс. Жан Луи Родольф Агассис. Institute of Low Temperature Science, Hokkaido University - ЭЛЕМЕНТЫ большой науки - http://elementy.ru/lib/430574

Можно почитать одну из книг Агассиса, как образец антидарвинизма (англ. яз.):

Agassiz L., Gould A.A. Principles of Zoology: Touching the Structure, Development, Distribution and Natural Arrangement of the Races of Animals, Living and Extinct. Pt. 1. Comparative Physiology. Boston, Gould, Kendall and Lincoln, 1848, 216 p. (Агассис Л., Gould A.A Принципы зоологии: Прикосновение к Структуре, развития, распространения и природной Организации рас животных, живущих и вымерших. Ч. 1. Сравнительная Физиология. Бостон, Гулд, Кендалл и Линкольн, 1848, 216 с.) = http://www.biodiversitylibrary.org/item/16892#page/1/mode/1up

Агриппа (Ἀγρίππα)

(1 в. до н.э. – 1 в. н.э.) – античный философ-скептик (последователь Пиррона), которому традиционно приписывают пять скептических «тропов» воздержания от вынесения суждений: 1-й говорит о разногласиях между людьми, 2-й – о регрессе в бесконечность (положения, с помощью которых строится доказательство, сами должны быть доказаны), 3-й – об относительности истины, 4-й – о гипотетическом характере знания, 5-й – о круге в доказательстве.

Эти тропы традиционно приписывают Агриппе вслед за Диогеном Лаэртием (LX 79–88), но тот же Диоген не упоминает Агриппы в своем списке философов школы Пиррона, зато говорит о книге

«Агриппа» некоего Апеллеса. Секст Эмпирик подробно описывает 5 скептических тропов, но об Агриппе не упоминает, приписывая их «младшим скептикам». Все это является основанием для сомнения в историческом существовании скептика Агриппы.

Литература:

1. Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений, I 164–177. – Соч. в 2 т., т. 2. 1976, с. 239–242.

М.А.Солопова. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Древнеримский философ, представитель позднейшего скептицизма, входящий в одну группу с Энесидемом и Секстом Эмпириком. Об А. известно только то, что он к 10 "тропам воздержания" (аргументам против возможности постижения истины) Энесидема прибавил еще 5 (Diog. L. IX 88). Эти же 5 тропов излагал и Секст Эмпирик ("Пирроновы положения", рус. пер., СПБ, 1913), к-рый, не называя самого А., говорил о младших скептиках. Первый троп – "о противоречии", когда из наличия противоречивых и несогласуемых мнений по к.-л. вопросу делается вывод о необходимости вообще воздерживаться от суждения по данному вопросу. Второй троп – "об удалении в бесконечность", когда оказывается, что одно суждение основывается на другом, другое – на третьем, третье – на четвертом и т.д. Третий троп – "об относительности" – сводится к утверждению того, что все существует не само по себе, а только в отношении познающего субъекта и потому не является чем-нибудь определенным. Четвертый троп – "о предположении", когда исходят из какого-нибудь недоказуемого предположения с целью избежать "удаления в бесконечность". Наконец, пятый троп – "о взаимной доказуемости" (в совр. терминологии "предвосхищение основания" – petitio principii, см. Логические ошибки).

Этими пятью тропами Р. стремился доказать пессимистич. Мысль скептиков о необходимости воздержания от суждений, т.к. никакая мысль не представима без этих тропов. Ленин отмечал в них диалектич. момент, направленный против догматизма (см. В. И. Ленин, Соч., 4 изд., т. 38, с. 296).

Лит.: Ленин В. И., Философские тетради, Соч., 4 изд., т. 38, с. 293–97; История философии, т. l, [М.], 1940, с. 359–60; Рихтер Р., Скептицизм в философии..., т. 1 СПБ, 1910; Zeller E., Die Philosophie der Griechen, Tl 3, Abtl. 2, 5 Aufl., Lpz., 1923, S. 47–49.

А. Лосев. Москва.

Философская Энциклопедия. В 5-х т. — М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф. В. Константинова. 1960—1970.

После Энесидема одним из наиболее значительных представителей античного скептицизма был Агриппа. Ни даты его жизни, ни обстоятельства его деятельности неизвестны.

Диоген сообщает только, что Агриппа присоединил к десяти энесидемовским «тропам» пять новых. Но эти позднейшие «тропы» очень важны, и впоследствии они всегда привлекали особое внимание историков скептицизма. Так, Гегель находил, что, в отличие от ранних энесидемовских, «тропы» Агриппы «обозначают совершенно другую точку зрения и ступень культуры философской мысли», ибо они больше уже не являются, подобно энесидемовским, продуктом мыслящей рефлексии, а «содержат в себе ту диалектику, которую определенное понятие имеет в самом себе».

Первый из добавленных Агриппой «тропов» выводит необходимость воздержания из понятия о противоречии. Согласно этому тропу мы признаем существование неразрешимого спора о каждой обсуждаемой вещи как в жизни, так и среди философов, а следовательно, и возможность выбрать или отвергнуть какое-нибудь одно из противоречащих суждений.

Второй «троп» Агриппы доказывает, что попытка суждения о природе вещей необходимо ведет к бесконечному регрессу. Посредством этого «тропа» Агриппа выводит, что все приводимое в доказательство обсуждаемой вещи требует другого доказательства, это второе — в свою очередь другого и так до бесконечности.

Третий «троп» Агриппы заново выдвигает относительность всех представлений. В силу этой относительности вещь, подлежащая суждению, всегда лишь кажется той или иной — отчасти в зависимости от отношения ее к субъекту, отчасти от отношения ее к другим вещам, отсюда Агриппа выводит необходимость воздержания от суждения об ее безотносительной природе.

Четвертый «троп» Агриппы посвящен критике «предположения». Под «предположением» Агриппа разумеет предпосылку, принимаемую без всяких доказательств, на веру, в тех случаях, когда попытки доказательства суждения приводят к явному регрессу в бесконечность. Такое «предположение» не может быть основанием для достоверного вывода: если автор «предположения» заслуживает доверия, то не в меньшей степени заслуживает его и скептик, предполагающий обратное. Даже в случае, если предполагающий предполагает нечто истинное, он делает это истинное подозрительным, поскольку высказывает его лишь в виде «предположения».

Наконец, пятый «троп» Агриппы исходит из взаимной доказуемости, т. е. из тех случаев, когда положение, которое должно было бы служить подтверждением исследуемого утверждения, нуждается во взаимном от него подкреплении и когда — ввиду этой взаимности доказательств — остается только

признать, что ни одно из них не может быть взято для обоснования другого и что и здесь надо воздержаться от суждения.

В.Ф. Асмус. Античная философия. http://sno.pro1.ru/lib/asmus/6.htm

Можно прочитать Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений

http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000666/index.shtml

АГРИППА НЕТТЕСГЕЙМСКИЙ Генрих Корнелий (Agrippa von Nettesheim Henricus Cornelius)

(14 сентября 1486, Кельн – 18 февраля 1535, Гренобль) – натурфилософ, богослов, гуманист эпохи Возрождения. Начальное образование получил в Кельне, завершил его в Париже ок. 1506.

Агриппа вел жизнь, полную приключений, скитаясь в поисках обеспеченного положения и щедрого покровителя по разным городам Италии, Франции, Германии, Фландрии и Англии, будучи попеременно военным, профессором, юристом, практикующим врачом (без соответствующего диплома), историографом и т.д.

Врагов он приобретал так же быстро, как и друзей, в результате чего за ним закрепилась слава чернокнижника.

Воображение современников и ближайших потомков видело в нём «чернокнижника» и колдуна и разукрасило его жизнь измышлениями, подобными тому, что рассказывалось о докторе Фаусте. Так, утверждалось, что некоторые из написанных им книг по демонологии обладали собственным разумом и сознательно доводили до смерти своих владельцев, к которым попадали после смерти автора. Генри Морли пересказывает также предание, согласно которому Агриппа, якобы продавший душу Сатане, держал у себя дома огромного чёрного пса-демона, который и унёс его душу в Преисподнюю

Был близок к гуманистам (Рейхлину, Эразму Роттердамскому), обладал пытливостью и независимостью мысли и боролся против фанатизма и схоластических предрассудков. Однако, Агриппа держался особняком и не стал определенно на сторону гуманизма или Реформации. Благодаря резким выступлениям, нажил много врагов и подвергался неоднократным преследованиям как со стороны церковных, так и светских властей. С большой смелостью выступил против веры в колдовство и добился оправдания одной из т.н. «колдуний». Мировоззрение его во многом носит характерную для того времени мистическую окраску в духе Раймунда Луллия и Рейхлина; но вместе с тем он умеет критически отнестись к современной ему науке (см. одно из основных его сочинений «О тщете наук», исследующее общие основания научного познания). В другом сочинении — «О тайной философии», Агриппа подробно излагает систему магии; собственный его взгляд на этот предмет неясен; из некоторых мест переписки можно заключить, что сам он отрицал значение магии, веру в которую разделяли многие из наиболее просвещенных его современников.

Агриппа — одна из фигур, которая вдохновила Гете на создание трагедии «Фауст». Упоминается среди авторов, труды которых изучал Виктор Франкенштейн. В романе Валерия Брюсова «Огненный ангел» выступает одним из значительных действующих лиц. Также выведен в одноимённой опере Сергея Прокофьева. Мысль Агриппы из книги «Об оккультной философии» была взята эпиграфом ко второму роману Умберто Эко роман «Маятник Фуко».

Википедия - Корнелиус, Генрих

Состоял секретарем императора Максимилиана, в 1510 был послан с дипломатической миссией в Англию, где познакомился с Джоном Колетом и его евангельскими штудиями. В 1511–18 в Италии на службе у маркиза Монферратского и герцога Савойского. Затем практиковал врачом в Кельне, Женеве, Лионе, пока не получил приглашение от Маргариты, правительницы Нидерландов, на должность императорского историографа. После ее смерти (1530) посажен в Брюсселе в тюрьму за долги. Найдя покровителя в лице архиепископа Кельнского Германа Вида, жил в Кельне и Бонне. Однако его отношения с двором императора Карла V не сложились, и философ должен был уехать во Францию. Но и здесь его ждали преследования и арест; освобожденный ходатайством друзей, Агриппа поселился в Гренобле.

Свой главный труд – трактат «О сокровенной философии» (De occulta philosophia libri III) – Агриппа долго держал под спудом, решившись опубликовать его лишь в 1531. Он посвящен защите магии как искусства. Знание, выступающее у Агриппы прежде всего как результат самопознания человека, есть именно та сила, которая подчиняет человеку любую сущность. В работе «О недостоверности и тщете всех наук и искусств» (De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium, 1531) Агриппа под влиянием христианского гуманизма Пико делла Мирандолы и Эразма Роттердамского призывал вернуться к простоте изначального учения христианской церкви и подвергал критике претензии тогдашней учености на установление каких-либо обоснованных разумом или опытом положений в качестве незыблемых, абсолютных истин.

Сочинения:

1. Opera omnia, s. 1, 1600–1605;
2. Оккультная философия. М., 1993;
3. О сокровенной философии. – В кн.: Чаша Гермеса. М., 1996, с. 262–272.

Литература:

1. Брюсов В.Я. Огненный ангел, М., 1993;
2. Orsier J. Henri Cornells Agrippa. P., 1911;
3. Nauert Ch. G. Agrippa and the crisis of Renaissance thought. Urbana, 1965.

О.Ф.Кудрявцев. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Нем. гуманист. А. сочувствовал Реформации, хотя открыто не примкнул к протестантизму; вел энергичную полемику с монахами и подвергался за свое свободомыслие преследованиям духовенства. В 1519 А. выиграл процесс женщины, обвинявшейся инквизицией в колдовстве. В соч. "О сокровенной философии" ("De occulla philosophie libri III"), написанном в юности и напечатанном впервые в 1531–33, А. попытался изложить учение о магии, основанное на представлении о всеобщей связи вещей. В соч. "О недостоверности и тщете всех наук и искусств" ("De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium", 1530) А. подвергал критике тогдашние науки и "искусства" (в том числе лжемагию, или чернокнижие). Оба сочинения в 16 в. были внесены церковью в индекс запрещенных книг. Большой историко-культурный интерес представляет переписка А. Противоречивая фигура А. была изображена В. Брюсовым в романе "Огненный ангел".

Соч.: Opera, t. l–2, Lyon, 1660.

Лит.: Орсье Ж., Агриппа Неттесгеймский, знаменитый авантюрист XVI в.. пер. [с франц.], М., 1913; Prost A., Les sciences et les arts occultes au XVI siècle. Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres, v. 1–2, P., 1881–82.

В. Зубов. Москва.

Философская Энциклопедия. В 5-х т. — М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф. В. Константинова. 1960—1970.

Книги можно почитать здесь: http://lib.rus.ec/a/51212

АДЛЕР (Adler) Макс

(15 января 1873, Вена – 28 июня 1937, Вена) - австрийский философ (неокантианец), теоретик австромарксизма. Изучал право в Венском университете, совместно с Р. Гильфердингом основал издание работ «Marx Studien», профессор Венского университета, примыкал к левому крылу СДПА, выступал с критикой Бернштейна, Реннера, а также большевизма. Адлер считал себя марксистом, хотя его философские взгляды были близки неокантианству. Исторический материализм в его представлении предполагает отказ от спиритуализма гегелевской философии.

В работе «Маркс как мыслитель» (Marx als Denker. W., 1921; рус. пер.: Л. – М., 1924) он оценивал понимание истории у К. Маркса как возвращение к эмпирическому познанию социального мира. Классическую немецкую философию Адлер трактовал как «философию социализма», а философию И. Канта – как начало формирования «общественного сознания».

При этом общественное сознание не является производным от бытия, оно способно к саморазвитию. Особенность концепции Адлера состоит в попытке объединить кантианство и марксизм. Это объединение предполагало не только восполнение марксизма этикой Канта, но и логико-методологическое обоснование марксистской социологии его критицизмом. По мнению Адлера, политические идеи Канта – гражданское общество, союз народов, вечный мир – созвучны идеалам социализма.

Адлер ввел в научный оборот понятие «социальное априори», которым хотел подчеркнуть общественно-бытийственный характер мышления индивида. В работе «Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung» (Bd. 1–2. B., 1921; рус. пер.: Марксизм как пролетарское мировоззрение. П., 1923) Адлер рассматривал социальное как особую форму восприятия, а производственные отношения как явление духовной жизни, пытался ввести в марксизм кантовское соотношение необходимости и долженствования.

Сочинения:

1. Kausalität und Theologie in der Wissenschaft. W., 1904;
2 Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik? W., 1925;
3. Soziologie des Marxismus. W., 1964;
4. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus, 6 Aufg. B. – Bonn – Bad Gödesberg, 1974.

М.А.Хевеши - Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Трактуя "вещь в себе" Канта в духе неокантианского субъективного идеализма как "мысленную вещь", А. активно боролся против материалистич. теории отражения. На словах признавая диалектич. метод, А. превращал его (в соответствии о требованием "физич. идеализма") в релятивистское учение о процессах, в учение о сведении всего существующего к функциональным связям, отношениям между явлениями, в к-рых "уже нет места для материальной субстанции". А. старается уверить, будто материалистич. понимание истории классиков марксизма не имеет ничего общего с филос. материализмом (см. "Энгельс как мыслитель", Л.–М., 1924, с. 86–87) и представляет собой историч.позитивизм ("теорию социального опыта"). "Социальное" А. рассматривает как особую" форму восприятия, присущую нашему познанию, и исходит из идеалистич. принципа тождества обществ. бытия и сознания. Производств. отношения А. рассматривает как "явления духовной жизни". Филос.ревизионизм А. был попыткой теоретич. обоснования прикрытого "левыми" фразами реформизма.

Лит.: Быховский Б., Враги и фальсификаторы марксизма, М.–Л., 1933.

Б. Быховский. Москва.

Философская Энциклопедия. В 5-х т. — М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф. В. Константинова. 1960—1970.

Одну из книг можно прочитать здесь (Владимир Ильич Ленин) http://lib.rus.ec/a/74

Адлер Фридрих

(9.7.1879 — 2.1.1960). В области философии был приверженцем Маха (субъективный идеализм).

Один из лидеров австрийской социал-демократии и теоретиков австромарксизма. Сын Виктора Адлера (австр. политич. деят., соц. демократ, редактор венск. газеты "Arbeiterzeitung"). В 1907—11 приват-доцент Цюрихского университета по кафедре теоретической физики; примкнул в этот период к социал-демократическому движению. В 1911—16 секретарь австрийской социал-демократической партии.

Адлера еще именовали "доктор Фриц", так называли его на партийных верхах в отличие от отца, Виктора Адлера, которого называли просто "доктор", без дальнейших пояснений.

Воззрения А. были подвергнуты критике В.И. Лениным в его труде "Материализм и эмпириокритицизм". В 1914—16 входил в т.н. "Марксистскую левую" — центристскую группировку в австрийской социал-демократической партии. Выступая за "нейтралитет" пролетариата в отношении империалистической войны, отвергал необходимость революционной массовой борьбы против империалистической буржуазии в своей стране. 21 октября 1916 выстрелом из револьвера убил главу правительства Штюргка. Этот акт индивидуального террора В.И. Ленин квалифицировал как "акт отчаяния каутскианца..." (Полн. собр. соч., 5 изд., т. 49, с. 313).

А. был приговорён к смертной казни, которая была заменена многолетним тюремным заключением. После освобождения по амнистии (1 ноября 1918) А., вернувшийся к активной деятельности в партии, стал на открыто реформистский путь.

Был одним из лидеров «Двухсполовинного» Интернационала (1921—1923), а затем т.н. Социалистического рабочего интернационала, в котором занимал пост секретаря исполкома (1923—40).

В последние годы жизни был связан с руководством Социалистического интернационала. Вёл борьбу против коммунистического движения, отвергая любые попытки организации рабочего единства. Отрицая существование австрийской нации, А. был сторонником аншлюса.

Лит.: Ленин В.И., Полн. собр. соч., 5 изд., т. 18, с. 47—48, 53, 59, 117, 329—30; его же, там же, т. 37, с. 388—93; его же, там же, т. 40, с. 136—39; его же, там же, т. 41, с. 4—5, 12, 19—20; его же, там же, т. 49, с. 311—14.

М. А. Полтавский› БСЭ. — 1969—1978

В 1940 году с началом Второй мировой войны переехал в США. После войны в 1946 году вернулся в Европу в Цюрих, прекратил политическую деятельность и занимался перепиской своего отца с Августом Бебелем и Карлом Каутским. Адлер умер 2 января 1960 года в Цюрихе. - http://www.people.su/2859

Будучи реформистом в политике, А. в философии эклектически соединял элементы вульгаризированного им диалектич. материализма и эмпириокритицизма (филос. статьи в "Neue Zeit", 1906–07, под псевдонимом Фриц Тишлер), пытался "дополнить" и теоретически "обосновать" марксизм с помощью махизма. А. считал махизм философией новейшего естествознания. В работе "Энгельс и естествознание" ("Engels und Naturwissenschaft", 1925) он не признает марксистскую философию как цельное мировоззрение. Критика философии А. дана в книге В. И. Ленина "Материализм и эмпириокритицизм" (см. Соч., 4 изд., т. 14, с. 41, 52, 104, 207).

Философская энциклопедия.
http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/5426/%D0%90%D0%94%D0%9B%D0%95%D0%A0

Известны его философские работы "Ernst Machs Überwindung des mechanischen Materialismus", 1918 ("Преодоление Эрнстом Махом механического материализма") и "Engels und Naturwissenschaft", 1925 ("Энгельс и естествознание").

Работ Ф. Адлера в сети не найдено – знакомьтесь по критике у Ленина
Ленин В.И., Полн. собр. соч., 5 изд.,
т. 18, с. 47—48, 53, 59, 117, 329—30.
т. 37, с. 388—93.
т. 40, с. 136—39.
т. 41, с. 4—5, 12, 19—20.
т. 49, с. 311—14.
http://vilenin.eu/t01/pI

Айер (Ayer) Алфред Джулс

(29 Октября 1910, Лондон – 27 июня 1989, там же) – британский философ-аналитик и логик, представитель неопозитивизма и аналитической философии. Философские взгляды Айера сформировались под воздействием Б.Рассела, Мура, а также Венского кружка логических позитивистов (он был краткое время иностранным членом).

Получил известность своей книгой "Язык, истина, логика" (1936), в которой выступил пропагандистом идей Венского кружка. С последним он, однако, расходится в своём отношении к логической формализации языка: А. не прибегает к анализу научных понятий средствами математической логики. Эта тенденция, характерная для английской аналитической философии с её уклоном к лингвистическому анализу (Лингвистическая философия), ещё более усиливается в поздних работах А., в которых исследуются проблемы, связанные с теорией познания и ролью языка в процессе познания. А. выступает как противник марксистской философии с позиций общего позитивистского тезиса о невозможности научного оправдания философских построений (см. полемику А. Дж. Айера и И. В. Кузнецова в журнале "Вопросы философии", 1962, № 1).

Соч.: Language, truth and logic, L., 1936;
The foundations of empirical knowledge, L., 1940;
Thinking and meaning, L., 1947; Philosophical essays, L. — N. Y., 1954;
The problem of knowledge, L. — N. Y., 1956;
The concept of a person and other essays, N. Y., 1963.
(Язык, истина и логика, Л., 1936;
Основы эмпирического знания, Л., 1940;
Мышление и значение, Л., 1947;
Философские очерки, Л. - Нью-Йорк, 1954;
Проблема знания, Л. - Нью-Йорк , 1956;
Понятие личности и другие эссе, штат Нью-Йорк, 1963).

Лит. Богомолов А. С., Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма, М., 1964; Хилл Т. И., Современные теории познания, пер. с англ., М., 1965, с. 372 — 82.

В. С. Швырёв.. БСЭ. — 1969—1978

В своей первой, принесшей ему широкую известность работе «Язык, истина и логика» (Language, Truth and Logic. L., 1936) Айер дал классическое изложение доктрины логического позитивизма, которую он стремился приспособить к традиции британского классического эмпиризма Беркли – Юма – Д.С. Милля.

Предложения логики и математики считал сугубо аналитическими (априорными) и отделял их от синтетических (эмпирических) предложений естествознания. В это время главную свою задачу ранний Айер видел в элиминации «метафизики», т.е. традиционных философских проблем и мировоззренческих вопросов.

Предложения «метафизики» для него «научно неосмысленны» на том основании, что они не являются ни формально-логическими тавтологиями, ни эмпирическими гипотезами. Такие предложения возникают в результате логико-лингвистических ошибок. Поэтому философия логического позитивизма должна быть критической и аналитической деятельностью по прояснению предложений.

В центре внимания раннего Айера – концепция «сильной» и «слабой» (вероятностной) верификации, представляющая собой модификацию концепции актуальной и потенциальной верификации Венского кружка.

Позднее под воздействием критики во 2-м издании книги (1946) стал трактовать принцип верификации как чисто методологическое требование установления осмысленности предложений. Эволюция его концепции сопровождалась ослаблением или отказом от некоторых других принципов логического позитивизма, в частности от требования анализа языка науки исключительно с помощью средств математической логики. Айер начинает активно использовать метод лингвистического анализа выражений обыденного языка.

Эпистемологическую основу взглядов Айера долгое время составлял феноменализм, с позиции которого в работе «Проблема познания» (The Problem of Knowledge. L., 1956) он рассматривал проблемы восприятия, памяти, тождества личности, возможности познания «других сознаний». Физические объекты он понимал как логические конструкции из «чувственных данных».

Различие ментального и физического – различие двух видов логических конструкций чувственного содержания. Цель теории познания Айер видел, в частности, в исследовании оснований претензий философов на достоверное знание. В поздних работах Айер оставался в целом на позициях феноменализма, а свою философию квалифицировал как «усовершенствованный реализм».

Приверженность такому «реализму» он объяснял как результат выбора с точки зрения удобства. «Нашей позицией будет скорее та, что здравый смысл поставляет данные для физической теории подобно тому, как взгляд на мир с позиции здравого смысла сам является теорией непосредственных данных восприятия» (The Central Questions of Philosophy. L., 1973, p. 88).

В качестве исходных элементов опыта поздний Айер принимает т.н. «нейтральные перцепты». В то же время он принципиально отрицает каузальное объяснение возникновения «перцептов» в результате воздействия на органы чувств предметов внешнего мира. Айер был наиболее убежденным сторонником юмизма в новейшей британской аналитической философии.

Он считал, что религиозные утверждения о существовании Бога не истинны и не ложны, а лишены значения. Это – метафизические псевдо-утверждения. Точно так же лишен значения и атеизм, утверждения которого («Бог не существует») зависят от религиозных утверждений.

В области этики Айер был сторонником теории эмотивизма. Для него ценностные суждения, не являясь ни априорно-аналитическими, ни апостериорно-синтетическими истинами, лишены значения. Сказать, что нечто морально правильно, означает выразить чувство одобрения, в противном случае – чувство неодобрения. Несогласие в отношении оценки, по его мнению, означает наличие разных эмоциональных реакций на некоторое событие.

Сочинения:

1. The Foundations of Empirical Knowledge. L., 1940;
2 The Concept of a Person and Other Essaes. L., 1963;
3. Russell. L., 1972;
4. Part of My Life. Oxf., 1977;
5. Hume. Oxf., 1980;
6. Philosophy in the Twentieth Century. L., 1982.
1. Основы эмпирического знания. Л., 1940;
2 Понятие личности и другие эссе. Л., 1963;
3. Рассел. Л., 1972;
4. Часть моей жизни. Oxf, 1977.;
5. Юм. Oxf, 1980.;
6. Философия в двадцатом веке. Л., 1982

Литература:

1. Богомолов А.С. Английская буржуазная философия XX века. М., 1973, гл. 6;
2. Хилл Т.И. Современные теории познания. М., 1965, с. 372–382;
3. Macdonald G.F. (ed.). Perception and Identity. Essays pressented to A.J.Ayer. L., 1979.

А.Ф. Грязнов. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

В работе "Язык, истина и логика" (1936) А. дал классическое изложение доктрины логического позитивизма, которую стремился приспособить к традиции британского эмпиризма. Предложения логики и математики считал аналитическими (априорными) и отделял от синтетических (эмпирических) предложений естествознания.

Главную задачу видел в элиминации "метафизики", т.е. традиционных философских проблем и мировоззренческих вопросов.

Предложил вероятностную (косвенную) модель верификации, основанную на двух утверждениях:

1) предложение в конъюнкции с некоторыми другими посылками должно быть верифицируемо хотя бы в одном утверждении, не дедуцируемом непосредственно из одной из посылок;

2) эти посылки не должны включать в себя какое-либо утверждение, которое не было бы ни аналитическим, ни непосредственно проверяемым, ни способным к независимому его установлению в качестве непосредственно верифицируемого.

Фактически эта "поправка" А. была равнозначна отказу от классической редукционистской схемы верификации и переходу к гипотети-ко-дедуктивной концепции построения научного знания. Последняя предполагала выдвижение гипотез с последующим подтверждением их через эмпирически проверяемые следствия (т.е. было снято требование возможности сведения теории к эмпирическому базису науки).

Вопросы философии науки А. сводил к логическому анализу и реконструкции языка последней вкупе с переводом соответствующих понятий в систему логически ясной и непротиворечивой терминологии. Предложения "метафизики" для А. "научно-неосмысленны", поскольку не являются ни логическими тавтологиями, ни эмпирическими гипотезами, представляя собой следствия логических и лингвистических ошибок.

В центре внимания раннего А. — концепция "сильной" и "слабой" (вероятностной) верификации, однако в 1940—1950 под воздействием критики он стал трактовать принцип верификации как чисто методологическое требование установления осмысленности предложений. А. поддержал введение семантического определения истины в принцип верификации (утверждение истинности положения в метафизике эквивалентно факту принятия этого предложения в предметном языке).

Тем самым верификация выступала как допустимость операции написания предложения, заменяющей чувственную верификацию операциями фиксации предложения. А. активно использует метод лингвистического анализа выражений естественного языка.

В работе "Проблема познания" (1956) рассматривал особенности восприятия, памяти, тождества личности, возможности познания "других сознаний", а физические объекты понимал как логические конструкции из "чувственных данных".

В работе "Центральные вопросы философии" (1973), А. квалифицирует свою философию как "усовершенствованный реализм", причем приверженность последнему он объясняет как результат выбора с точки зрения "удобства".

Обращая внимание на разнообразие феноменов языка и их способов употребления, А. отвергал идею о необходимости логической формализации и унификации языковых выражений.

А. также известен как один из основателей доктрины эмотивизма, отрицающей научную значимость утверждений теоретической и нормативной этики. Осмысленность признавалась им только за утверждениями описательной этики (фиксация фактов реального поведения в конкретных социокультурных операциях).

Теоретическая же этика, по А., конвенциональна, а нормативная этика есть дедукция из нее. Однако, согласно А., главное в нормативной этике то, что она служит средством воздействия на поведение людей через навязывание им соответствующих воззрений.

А. А. Грицанов. Новейший философский словарь. / Сост. А.А. Грицанов. - Минск.: Изд. В.М. Скакун, 1998-1999.

В дальнейшем интерес А. смещается к исследованию оснований достоверного знания и к поиску ответов на скептические возражения. Не отказываясь в принципе от «языка чувственных данных». А. уже не склонен видеть в предложениях, фиксирующих непосредственный опыт, не подверженные пересмотру окончательные верификаторы. Никакая совокупность утверждений о чувственных данных не может быть эквивалентной утверждению о физическом объекте, однако, считает А., понятие физического объекта построено таким образом, что чувственный опыт может служить подтверждением для предложений о физических объектах. Признавая возможность ошибки в любых высказываниях (о чувственных восприятиях, физических вещах, прошлом, чужих сознаниях и т.д.), А. считает, что мы можем быть уверенными в истинности высказываемых нами утверждений, если они имеют под собой хорошую индуктивную основу. В своих поздних работах А. отходит от феноменализма и квалифицирует свою позицию как «усовершенствованный реализм».

Философия: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004.

Произведения можно почитать здесь

http://bookre.org/reader?file=827600

http://www.unz.org/Pub/Scrutiny-1941mar-00398?View=PDF

Академия Платоновская

Древняя академия, основана в 387 г. до н.э.

Школа Платона, названная так по имени общественного гимнасия, существовавшего, вероятно, со времен Солона (нач. 6 в.) в северо-западном пригороде Афин на месте святилища в честь местного героя Академа.

Недалеко от Академии Платон после 1-й сицилийской поездки (387) приобрел небольшое имение (Diog. L.Ill 19–20) и вел занятия либо у себя, либо в гимнасии, причем и здесь, и там он устроил святилища в честь Муз. По-видимому, школа Платона – созданный по личной инициативе кружок единомышленников, составивших своего рода неофициальный политический клуб и вместе чтущих память отмеченного божеством учителя философии Сократа, – образовалась в 380-е гг. и в ней по инициативе и по образцу Платона начали писать диалоги (с обязательным участием Сократа), полемизировали с другими сократиками, софистами и риторами, вели диспуты и занимались математикой. Когда Платон во второй раз едет в Сицилию (367–66), его замещает Евдокс (попытки оспорить это неубедительны). В то же время в Академии появляется Аристотель, при котором развивается стихия диспутов и расширяется система литературных и лекционных жанров (диалоги с участием современников, доклады, курсы лекций, трактаты).

На разных этапах своей истории подвергалась влиянию идеалистических школ.

После смерти Платона академию возглавил Спевсипп – усилилось влияние пифагореизма.

Вторая или средняя академия – Аркесилай (315-241 гг до н.э.) 3 в. до н.э. Испытывала влияние скептицизма.

Новая или третья академия – Карнеад – 214-129 гг. до н.э. (принципиальный скептик), углубляется влияние скептицизма.

В дальнейшем Академия эклектически соединяет платонизм, стоицизм, аристотелизм…

В 4-5 вв. н.э. Академия переходит на позиции неоплатонизма. Плутарх Афинский.

Закрывается Академия в 589 г н.э.

Источники:

1. Filodemo, Storia dei filosofi. Piatone e l'Academia (Pap. Herc. 1021 e 164), edizione, traduzione e commento a cura di T.Dorandi. Napoli, 1991.

Литература:

1. Lynch J.P. Aristotle's School. A study of a Greek Educational Institution. L, 1972;

2. Glucker J. Antiochus and the Late Academy. Gott., 1978;

3. Billot M.-F. Académie. – «Dictionnaire des philosophes antiques», t.1. P., 1989, p. 693–789 (p. 780–87: Platon et l'École Académicienne à l'Académie); Dorandi T. Ricerche sulla cronologia dei fflosofi ellenistici. Stuttg., 1991.

Ю.А. Шичалин. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Аксаков Иван Сергеевич

(1823-1886), русский публицист, редактор-издатель, поэт и критик, один из идеологов славянофильства.

В 1842 окончил петербургское Училище правоведения и в 1842-1843 служил в московском 6-м (уголовном) департаменте Сената, в память об этом периоде написана мистерия «Жизнь чиновника» (1843; опубл. 1861 в Лондоне), восхваляющая мужество одинокого борца с бюрократизмом и разочарование в эффективности государственной службы. Однако, не смотря на это службу Аксаков не оставил, лишь сменив место службы «ища деятельности более живой и практически полезной». Сначала он перебрался в Калугу став там членом уголовной палаты, а в 1848 стал чиновником особых поручений при министерстве внутренних дел.

В 1852 г. Иван Сергеевич Аксаков окончательно вышел в отставку и посвятил себя журналистике, — с этих пор начинается его публицистическая деятельность, принесшая в конце столько славы, а рядом с нею, вплоть до самой смерти, и борьбы как с литературными врагами, так и с условиями цензуры. В 1852 в Москве под редакцией Аксакова вышел первый том «Московского сборника», объединивший «старших» и «младших» славянофилов и опубликовавший, среди прочего, некролог Н.В. Гоголя. В марте 1853 рукопись второго тома, как и само издание, были запрещены из-за статьи Аксакова о ярославской «общине ремесленников» как идеальном общественном устройстве. Ивану Аксакову было запрещено когда бы то ни было быть издателем или редактором журнала. В это же время Географическое Общество предложило ему командировку на юг, в Малороссию. Результатом поездки явилось «Исследование о торговле на украинских ярмарках», изданное на средства Общества, доставившее исследователю большую Константиновскую медаль и половинную Демидовскую премию от Академии Наук.

В 1855-1856, во время Крымской войны, вступил в Серпуховскую дружину, командуя отрядом московского ополчения (дошла до Бессарабии, в боях не участвовала). Путешествуя затем по Европе, в Лондоне встречался с А.И. Герценом (который, позднее разойдясь с Аксаковым из-за поддержки им политики царского правительства в Польше, говорил об этой встрече: «Мы с ним очень, очень сошлись…»), в славянских странах выступил инициатором создания Славянских благотворительных

комитетов. По возвращении в Москву Аксаков стал управляющим конторой журнала «Сельское благоустройство», а в 1858-1859, после снятия запрета на редакторскую деятельность, — фактическим редактором журнала А.И. Кошелева «Русская беседа», который негласно редактировал с 1857.

С этого времени Иван Аксаков — ведущий славянофильский публицист, принявший тезис К.С. Аксакова о «нравственном равновесии» в Древней Руси и призывавший к формированию в России «общества» — всесословной «среды», одухотворенной внепартийным «народным сознанием», упраздняющей «ненародную» дворянскую интеллигенцию — придаток государственного аппарата — и распространяющей его привилегии «на все сословия». Смерть отца, болезнь и смерть брата надолго остановили деятельность Аксакова и лишь с середины 1861 г. вернулся он к литературе. С конца этого года начал выходить «День», имевший сначала огромный успех; но уже с июля 1862 г. под газетой стал подписываться Юрий Самарин. «День» просуществовал до конца 1865. С начала 1857 и по октябрь 1868 выходила аксаковская газета «Москва». «Москву» заменил «Москвич» того же И. С. Аксакова, но под другой подписью. Издания Аксакова столь часто преследовались властями и закрывались, что Аксакова называли «страстотерпцем цензуры всех эпох и направлений». Однако будучи близок к кругам московского купечества, будучи знаком с И.Ф. и Н.Ф. Мамонтовыми и известным издателем К.Т. Солдатенковым, Аксаков всегда ухитрялся изыскивать средства для новых изданий.

В конце 1860-х г. Аксаков публиковал медитативную и проникнутую славянофильским пафосом лирику в московских изданиях: («Мы все страдаем и тоскуем», «Странным чувством объята душа», «Русскому поэту», «Клеймо домашнего позора», «Усталых сил я долго не жалел», «Поэтическая вольность» (1845) и неоконченную поэму «Бродяга» (1846-1850), оказавшей влияние на поэму Н.А. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо».

В 1860-1880-е годы Иван Аксаков стремился осмыслить новые тенденции общественной жизни пореформенной России в свете идей К.С. Аксакова и А.С. Хомякова. Аксаков надеялся, что крестьянская реформа приведет к сближению сословий в России, а институт земства будет способствовать восстановлению органичности общественных связей, характерной, по убеждению славянофилов, для истории Руси. Аксаков предложил проект самоупразднения дворянства как сословия, отмены всех «искусственных разделений сословий» и распространения дворянских привилегий на все сословия России. Однако Аксаков вскоре утратил надежды на возможность быстрого достижения в России бессословной общественной гармонии, но продолжал выступать с критикой конституционализма. Требуемая либеральным дворянством конституция, по его убеждению, чужда народному духу и ведет к окончательному разрыву между народом и властью.

В 1878 Ивана Сергеевича Аксакова высылают из Москвы после выступления на собрании Московского славянского благотворительного общества с резкой критикой позиции российских дипломатов на Берлинском конгрессе 1878, согласившихся на раздел Болгарии и передачу части ее под власть Турции, что ущемило, по мнению Аксакова, интересы России после окончания русско-турецкой войны. Аксаков провёл несколько месяцев в селе Варварине, Юрьевского уезда, Владимирской губернии. Тем не менее, эта речь принесла Ивану Аксакову ораторскую славу и всемирную известность, увенчавшуюся кандидатурой его на болгарский престол, выдвинутой некоторыми болгарскими избирательными комитетами.

С ноября 1880 г. начала выходить «Русь». Весной 1885 г., утомленный душевно в физически, Иван Сергеевич приостановил свое издание и провёл несколько месяцев в Крыму. Он отдохнул там, но не излечился, — у него была болезнь сердца, от которой он и умер 27 января (8 февраля) 1886 года в Москве.

Библиотека Поэзии. http://aksakov.ouc.ru/

В 40—60-е гг. выступал за отмену крепостного права, телесных наказаний. Редактировал славянофильские журналы и газеты "Русская беседа", "День", "Москва", "Русь" и др. В 1858—78 пользовался большим влиянием как один из руководителей московского Славянского комитета. В годы русско-турецкой войны 1877—78 за освобождение Болгарии от турецкого ига организовал кампанию в поддержку южных славян. В публицистических статьях и речах А. выступал сторонником самодержавия и православия, пропагандировал идеи славянофильства и панславизма. В 40—50-е гг. печатал стихи. Поэма "Бродяга" (1852) рисует трагическую судьбу крепостного. В стихах А., проникнутых гражданскими мотивами, выражено критическое отношение к крепостнической действительности и дворянской интеллигенции.

Соч.: Сочинения, т. 1—7, М., 1886—87; И.С. Аксаков в его письмах, ч. 1—2 (в 4-х тт.), М., 1888—96; Стихотворения и поэмы. Вступ. ст. А. Г. Дементьева и Е.С. Калмановского. Подготовка текста и примечания Е. С. Калмановского, [Л.], 1960.

Лит.: Пыпин А., Славянский вопрос; по взглядам И. С. Аксакова, "Вестник Европы", 1886, № 8; Венгеров С. А., Критико-биографический словарь, т. 1, СПБ, 1889; Дементьев А. Г., Славянофильская журналистика, в его кн.: Очерки по истории русской журналистики. 1840—1850, М.-Л., 1951; Никитин С.

А., Славянские комитеты в России, в 1858—1876 гг., М., 1960; История русской литературы XIX в. Библиографич. указатель, под ред. К. Д. Муратовой, М. — Л., 1962.

БСЭ. — 1969—1978

А. прославился своими громовыми речами в московск. славянск. комитете. Знаменитейшая речь его (1878) по поводу берлинск. трактата повлекла закрытие моск. комитета и высылку И. С. из Москвы. А. проводил идеи своего брата Константина о самобытности русского народа и необходимости освободить его от шаблонов "гнилого Запада". А. горячо ратовал за свободу мысли и слова. Как поэт ("Сборн. стих.", М. 1886), А. отличался энергией стиха и публицистич. характером своих произведений. Публицистические статьи А. собраны в 7 т. (М. 1886-87), Кроме того, изданы 3 т. его "Переписки".

Брокгауз и Ефрон. — 1907—1909

Славянофил, «правдиво-истинный» мыслитель. Аксаков сочетал в своих воззрениях монархизм с критикой государственной власти, утверждая, что «Государство, конечно, необходимо, но не следует верить в него как в единственную цель и полнейшую норму человечества. Общественный и личный идеал человечества стоит выше всякого… государства, точно так, как совесть и внутренняя правда стоят выше закона и правды внешней».

Википедия

Читать здесь

http://lib.rus.ec/a/17404

Аксаков Константин Сергеевичя

1811-1860, главарь славянофильства, сын Аксакова Сергея Тим. Учился в москов. унив., где попал в кружок Станкевича и Белинского. В 1840 А. разошелся с ним и примкнул к зарождающемуся славянофильству. В 1847 защитил магистерск. диссертацию о Ломоносове. Участвовал в "Моск. Сборнике" II том которого был запрещен за его статью о "Богатырях кн. Владимира". С 1856 участвовал в "Рус. Беседе"; в 1857 редактор газ. "Молва". Умер на острове Занте от чахотки. А. защитник идеи о русск. самобытности и славянофильского протеста против петровской ломки. Историч., филолог., критич. и публицистич. статьи А. собраны в 3 т. (М. 1861-80). Отд. изд. драмы: "Освобождение Москвы в 1612" (М. 1848), "Кн. Луповицкий" (М. 1856), "Олег под Константинополем" (СПБ. 1858).

В докладной записке, поданной имп. Александру II, А. проводит идею о том, что центр русского государства, хранительница православия и самодержавия - Москва, а душа рус. жизни - народ, рус. крестьянство; что слово и мысль должны быть свободны, и что земский собор есть истинно национальная форма общения власти и народа

Брокгауз и Ефрон. — 1907—1909

Окончил словесный факультет Московского университета (1835), участвовал в кружке Н. В. Станкевича. В 40—50-е гг. стал одним из идеологов славянофильства. Свои взгляды на историю России А. выражал в исторических статьях, в стихах и драмах. По мнению А., главная особенность России, в известной мере присущая всем славянским народам, состояла в общинном строе, в гармоничном сосуществовании 2 движущих сил истории — народа ("земли") и государства ("власти"); органическое развитие России было нарушено реформами Петра I, произвольно повернувшими Русь к западноевропейским порядкам, государство стало закрепощать народ, а дворянство и интеллигенция оторвались от национальных народных начал. А. выступал за отмену крепостного права и либеральные преобразования. Требование А. изучать жизнь народа, его культуру и быт имело положительное значение, но его понимание народа не выходило за пределы консервативной романтической философии славянофильства.

Поэзия А. и его пьесы проникнуты романтически-славянофильским духом, антикрепостническими мотивами, критикой деспотизма, призывами к сближению интеллигенции с народом. Однако как литературный критик А. выступал против В. Г. Белинского и критического направления в русской литературе. Филологические труды А. выявляли национальные особенности грамматического строя русского языка и содержали оригинальное понимание многих категорий русской грамматики.

Соч.: Полн. собр. соч., т. 1—3, М., 1861—80; Соч. Ред. и прим. Е. А. Ляцкого, т. 1, П., 1915.

Лит.: Белинский В. Г., Объяснение на объяснение по поводу поэмы Гоголя "Мёртвые души", Полн. собр. соч., т. 6, М., 1955; Венгеров С. А., Передовой боец славянофильства, Собр. соч., т. 3, СПБ, 1912; Сладкевич Н. Г., Славянофильская критика 40—50-х гг., в кн.: История русской критики, т. 1, М. — Л., 1958; История русской литературы XIX в. Библиографический указатель, под ред. К. Д. Муратовой, М. — Л., 1962.

С. С. Дмитриев. БСЭ. — 1969—1978

В работе О внутреннем состоянии России (1855) Аксаков утверждает, что русские — это «негосударственный народ», то есть не ищущий участия в управлении, а потому чуждый

революционного и конституционного начала. Основу быта русского народа ещё до принятия христианства составляли общины. Государственный элемент появился позже как результат чуждого влияния. Аксаков решительно противопоставляет государственное (государево) общественному (земскому), под последним понимая духовно-нравственную деятельность, тогда как государство «по преимуществу дело военное», смысл которого в «защите и охранении жизни народа». Русское государство по сути есть монархия, ибо строжайшая дисциплина и единоначалие в военном деле уравновешиваются независимостью совести и мысли в деле общественном. Однако эта гармония государства и земли была нарушена Петром I, при котором правительство обособилось от народа. Государство начало вмешиваться в дела земли, из служителя народа оно превратилось в идол, требующий беспрекословного подчинения во всем. Так в России появились «внутренние язвы»: раскол, крепостное состояние и взяточничество.

В работе О русском воззрении (1856) он различает человеческое и национальное, провозглашая свою приверженность идеям славянофилов. «Деятельность народа, — пишет Аксаков, — как деятельность человека, должна быть самостоятельна». Здесь он решительно критикует попытки отождествления европейского с общечеловеческим, которая выражается в моде в одежде, языке и литературе. Суть этой моды в рабском заимствовании.

Википедия

Читать здесь

http://dik-dikij.livejournal.com/432335.html

http://dugward.ru/library/aksakovy/kaksakov_vozzren.html

http://lib.rus.ec/a/31972

Аксиология или теория ценностей

(греч. axia — ценность, logos)

философское исследование природы ценностей, возникает в конце 19 – начале 20 в. Представлена теориями ценностей трех видов.

1. Объективно идеалистическая теория (неокантианство, гуссерлианская феноменология: М. Шелер, Н. Гартман, неотомизм, интуитивизм - ценность это потусторонняя сущность вне пространства и времени.

2. Субъективно идеалистическая теория (логический позитивизм, эмотивизм, лингвистический анализ в этике, аффективно-волевая теория ценностей: У. Эрбан, Д. Пролл, К. Люис). Ценность как явление сознания.

3. Натуралистические теории (натурализм в этике, теория интереса, эволюционная этика, этика космической теологии) трактуют ценность как выражение естественных потребностей человека или законов природы в целом.

философское учение о природе ценностей, их месте в реальности и о структуре ценностного мира, т. е. о связи различных ценностей между собой, социальными и культурными факторами и структурой личности.

Проблема ценностей в предельно широком значении неизбежно возникала в эпохи обесценивания культурной традиции и дискредитации идеологических устоев общества. Кризис афинской демократии заставил Сократа впервые поставить вопрос: "Что есть благо?". Это — основной вопрос общей Ц. т.

В античной и средневековой философии ценностные (этико-эстетические и религиозные) характеристики включались в само понятие реальности, истинного бытия. Вся традиция идеалистического рационализма от Платона до Гегеля и Б. Кроче отличается нерасчленённостью онтологии и аксиологии, бытия и ценности.

Аксиология как самостоятельная область философского исследования возникает тогда, когда понятие бытия расщепляется на два элемента: реальность и ценность как объект разнообразных человеческих желаний и устремлений. Главная задача аксиологии — показать, как возможна ценность в общей структуре бытия и каково её отношение к "фактам" реальности. В подходе к аксиологической проблеме можно выделить следующие типы Ц. т.: натуралистический психологизм, трансцендентализм, персоналистический онтологизм, культурно-исторический релятивизм и социологизм.

К первому типу учений о ценности относятся взгляды А. Мейнонга, Р. Б. Перри, Дж. Дьюи и К. И. Льюиса. Общим для них являются утверждения о том, что источник ценностей — в биопсихологически интерпретированных потребностях человека, а сами ценности могут быть эмпирически фиксированы как специфические факты наблюдаемой реальности. Так, С. Александер рассматривал ценности как некие "третичные качества" (наряду спервичными и вторичными качествами). Значительную роль в аксиологическом психологизме играет понятие стандартизации ценностей на основе весьма неопределенно понимаемой "полезности", или "инструментальности". С др. стороны, интерпретация

ценности как эмпирически констатируемого феномена означает, в сущности, сведение ценности к факту, т. е. смешение ценности с предметной реальностью.

Для аксиологического трансцендентализма, развитого баденской школой неокантианства (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), ценность — это идеальное бытие, бытие нормы, соотносящееся не с эмпирическим, а с "чистым", трансцендентальным, или "нормальным", сознанием.

Будучи идеальными предметами, ценности не зависят от человеческих потребностей и желаний; возникает проблема онтологическойприроды "нормативного сознания". Идеальное бытие должно опираться на реальность; но тут возможны два варианта: либо вернуться к субъективному эмпирическому сознанию, идеализирующей абстракцией от которого и выступает чистая нормативность, либо встать на позиции чистого спиритуализма, постулирующего сверхчеловеческий "логос".

Это последнее решение избирает персоналистический онтологизм, наиболее видным представителем которого был М. Шелер. Реальность ценностного мира, согласно Шелеру, гарантирована "вневременной аксиологической серией в боге", несовершенным отображением которой служит структура человеческой личности. Тип личности определяется свойственной ей иерархией ценностей, которая и образует онтологическую основу личности. Н. Гартман попытался освободить аксиологию от религиозных предпосылок, но это снова поставило его перед проблемой независимого существования сферы ценностей.

Для культурно-исторического релятивизма, у истоков которого стоял В. Дильтей, характерна идея аксиологического плюрализма, т. е. множественности равноправных ценностных систем, опознаваемых с помощью исторического метода.

По существу, это означало критику самой программы общей Ц. т. как абстрагирования от культурно-исторического контекста и произвольного увековечивания какой-либо одной "подлинной" системы ценностей. При этом для многих последователей Дильтея был характерен интуитивистский подход к истолкованию ценностного смысла культур (например, у О. Шпенглера, А. Тойнби, П. Сорокина и др.).

М. Вебер в своей "понимающей социологии" воспринял у неокантианцев представление о ценности как норме, способом бытия которой является значимость для субъекта, и применил его к интерпретации социального действия и социального знания.

В дальнейшем у Ф. Знанецкого и особенно в школе структурно-функционального анализа Т. Парсонса понятие ценности приобрело обобщённо методологический смысл как средство выявления социальных связей и функционирования социальных институтов: социальная система любого масштаба предполагает существование неких разделяемых всеми общих ценностей. При этом не учитываются общественные противоречия и преувеличивается роль ценностных механизмов в регуляции человеческой деятельности.

Исторический материализм рассматривает ценности в их социально-исторической, экономической и классовой обусловленности. Анализ ценностей широко используется марксистами при изучении истории культуры, науки, общественного сознания и личности.

Лит.: Бакрадзе К. С., Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, Тб., 1960; Чухина Л. А., Феноменологическая аксиология М. Шелера, в сборнике: Проблема ценности в философии, М. — Л., 1966; Laird J., The idea of value, Camb., 1929; Kraus 0., Die Werttheorien. Geschichte und Kritik, Brünn, 1937; Becker H., Through values to social interpretation, Durham, 1950; Les sciences humaines et ie problème des valeurs, La Haye, 1972; Rintelen F. J. von, Values in European thought, Pamplona, 1972; Sauer E., Axiologie, Gött. — Z., 1973. с

М. А. Киссель› БСЭ. — 1969—1978

Философская дисциплина, исследующая категорию «ценность», характеристики, структуры и иерархии ценностного мира, способы его познания и его онтологический статус, а также природу и специфику ценностных суждений. Аксиология включает и изучение ценностных аспектов других философских, а также отдельных научных дисциплин, а в более широком смысле – всего спектра социальной, художественной и религиозной практики, человеческой цивилизации и культуры в целом.

Термин «аксиология» был введен в 1902 французским философом П. Лапи и вскоре вытеснил своего «конкурента» – термин «тимология» (от греч. τιμή – цена), введенный в том же году И. Крейбигом, а в 1904 был уже представлен Э. фон Гартманом в качестве одной из основных составляющих в системе философских дисциплин.

В истории философского освоения ценностной проблематики выделяются несколько периодов. Начиная с античности можно говорить об обращениях к ней преимущественно «контекстного характера».

При этом ни категория ценности, ни ценностный мир, ни ценностные суждения еще не становятся предметом специализированной философской рефлексии.

Лишь со 2-й пол. 19 в. эта проблематика становится одним из философских приоритетов европейской культуры. В истории аксиологии как специализированной философской дисциплины можно различить по крайней мере три основных периода: предклассический, классический и постклассический.

ПРЕДКЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД (1860–80-е гг.).

Своим широким внедрением в философию категория ценности была обязана Р.Г. Лотце. Как и большинство послекантовских философов, он считал «главным органом» ценностного мировосприятия некое «откровение», определяющее ощущение ценностей и взаимоотношения последних, которое не менее достоверно для познания ценностного мира, чем рассудочное исследование – для познания вещей. Без чувств субъекта ценности не существуют, т.к. не могут принадлежать вещам самим по себе, что, однако, не означает, будто ценности лишь субъективны.

КЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД (1890–1920-е гг.). Ценностная проблематика быстро стала едва ли не преобладающей в европейской мысли.

Пользуясь некоторыми современными классификациями, классическую аксиологию правомерно рассматривать как единство аксиологии «формальной» – изучающей предельно общие законы, заключенные в ценностных отношениях, и аксиологии «материальной» — изучающей структуру и иерархию наличных, «эмпирических» ценностей. К этим двум можно было бы добавить и аксиологическую «онтологию» – вопрос о субъективности (объективности) ценностей, исследование их бытийной локализации и их соотношения с существованием, а также «гносеологию» – вопрос о соотношении ценностей и познания. Эти четыре области и составляют в сущности фундаментальную теорию ценностей.

ПОСТКЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД (с 1930-х гг.). Теоретическое значение современного этапа аксиологии в сравнении с классическим весьма скромно. Можно ограничиться тремя моментами современного «аксиологического движения»: вызовом, который аксиология вынуждена была принять со стороны некоторых ведущих философов 20 в.; отдельными направлениями развития классических моделей фундаментальной аксиологии; популяризацией аксиологии в виде развития «прикладных» аксиологических исследований.

Первый момент. Обостренная критическая реакция М. Хайдеггера на достижения классической аксиологии объяснима частично чувством протеста против сложившегося в философии его времени «культа ценностей», частично его собственным «культом бытия», требовавшим в его сознании очистки философского пространства от прежних «идолов», среди которых он счел «идола аксиологического» наиболее претенциозным.

Подобно Ницше, он также предпринимает «переоценку всех ценностей», но стремится при этом не к замене призрачных ценностей реальными, а более радикально – к «деаксиологизации» философии и жизни, без которой невозможна их истинная «онтологизация».

Согласно Хайдеггеру, само понятие ценности является логически «безопорным»: благо определяется через ценность, которая в свою очередь определяется через благо; таковы же взаимоотношения ценности с понятиями значимости, цели и основания; иначе говоря, аксиология вводит нас в логические круги (Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993, с. 71–72).

Б. Рассела, напротив, не устраивала в аксиологии как раз та метафизичность, которую у нее решительно отрицал Хайдеггер: проблематика аксиологии всецело вненаучна, т.к. относится лишь к области вкуса (а о вкусах, как известно, не спорят); именно вкусами обусловлены различия в ценностях (хотя кажется, что в область вкуса включается только отношение к устрицам). Более осторожно отношение к ценностям у Л. Витгенштейна, подчеркивавшего их «неопределимость» и релятивность.

Второй момент. Среди трех основных направлений современной фундаментальной аксиологии два – натуралистическое и феноменологическое – продолжают традиции классической аксиологии, тогда как третье, реализующееся в рамках англо-американской аналитической философии, связано с предшествующим периодом более опосредованно.

1. Аксиологический натурализм исходит из постулата (подвергнутого критике еще Мейнонгом и Муром) о том, что вещь обладает ценностью, поскольку она желаема, а не желаема, поскольку обладает ценностью – при разногласиях относительно того, что именно в субъекте претворяет предмет в ценность (потребность или чувство удовольствия). Идеи натурализма отстаивали Перри (ценность как производное от интереса), Ч. Моррис (ценность как производное от нужды), К. Льюис (ценность как «долговременное чувство удовлетворенности»), но наиболее значительная здесь фигура – Дж. Дьюи. В «Теории оценки» (1939) он в значительно большей степени, чем его предшественники, различает объекты, «провоцирующие» ценностное отношение, и сами ценности, побуждения и желания (в желании, лежащем в основе ценностных установок, различаются два уровня – побуждение и интерес, предполагающий, помимо побуждений, еще и знание о желаемом объекте), а также фактуальные и ценностные суждения. К первым относятся: «Мне нравится то-то», «Я люблю то-то», ко вторым: «Это

заслуживает внимания», «Этим стоит насладиться» и т.д. Все ценностные суждения – суждения опыта, а потому они, как и научные, подлежат экспериментальной проверке.

2. Последователи феноменологии, напротив, считают ценностные суждения не эмпирическими, но априорно синтетическими, аксиологию же в целом – априористским наукоучением, методологически отличным от эмпирических наук. Среди них выделяется польский философ и эстетик Р. Ингарден, различавший в аксиологическом контексте эстетическое и теоретическое переживания и соответствующие установки (ср. различение душевных переживаний и суждений у Брентано). Эстетическая установка означает такое вхождение в связь с произведением искусства, которое реализуется в особом наслаждении, означающем оценивание без оценочной объективации предмета переживания.

3. Аналитики во главе А. Дж. Айером развивали тезис о недефинируемости ценностных понятий – на основании того, что им не соответствует реальный референт ни в субъекте, ни в объекте ценностной реляции. Реально существует только сам факт оценки, который может в качестве психологического акта изучаться психологией, социального – социологией, языкового – «метааксиологией». Оценочные понятия и суждения, собственно, ничего не означают и не значат и лишь выражают определенные эмоции. Негативистский подход к семантическому аспекту ценностей преодолевается представителями того же направления – ср. Дж. Урмсон, Р. Брандт, а также Р. Хеэр.

Третий момент. О «прикладной» аксиологии правомерно говорить прежде всего в связи с аксиологическими обоснованиями этики. Среди работ этого направления можно отметить монографию Ф. фон Кучеры «Основания этики» (1982), в которой исследуются не только опытная познаваемость и объективность ценностей, но и структурализация всей этической проблематики (в самом широком смысле) осуществляется на основании аксиологического подхода. Ценности, согласно Кучере, суть предельные нормативные основания. Исходя из этого, этика делится на нормативную, ненормативную (описательную) и метаэтику – исследование нормативных суждений.

В философии науки все большее значение придается ценностному аспекту научного познания. Этот аспект науки исследовался И. Лакатосом, а затем Т. Куном, отмечавшим значимость не только объективных, но и субъективных критериев выбора между конкурирующими теориями в истории науки, среди коих немалую роль играли и ценностные.

В настоящее время представляется все более затруднительным выделить те области познания, в которых самым активным образом не применялись бы аксиологические установки или по крайней мере термины.

Аксиологические публикации переживают очередной бум. Проводится множество конференций и симпозиумов по широчайшему спектру аксиологических проблем. Выпускается большое количество специальных сборников, связанных преимущественно с тематикой социально-политических и культуроведческих «применений» аксиологии; издается специальное международное периодическое издание «Journal of Value Inguire».

Вместе с тем возрастающая популярность «прикладных» и «прагматических» аспектов аксиологии в современной культуре «компенсируется» снижением ее статуса среди фундаментальных философских дисциплин (притом не только в англоязычных странах, но и в Германии).

Исследователи аксиологии констатируют серьезные проблемы, связанные с ее «теоретическими каркасами», и методологический хаос, который царит в определениях самого понятия «ценность» и трактовке ценностных отношений, не говоря уже о попытках локализации аксиологии в общей структуре философского дискурса.

Литература:

1. Лосский Н.О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Париж, 1931;

2. Проблема ценности в философии, М., 1966;

3. Ценностные ориентации в гуманитарном познании. К., 1989;

4. Кюнг Г. Брентано, Гуссерль и Ингарден об оценивающих актах и познании ценностей. – «Логос», 1995, № 6, с. 117–126;

5. Огурцов А.П. Аксиологические модели в философии науки. – «Философские исследования», 1995, № 1, с. 7–36;

6. Каган М.С. Философская теория ценности. СПб., 1997;

7. Розов Н.С. Ценности в проблемном мире. Новосибирск, 1998;

8. Шохин В.К. Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты. – «Альфа и Омега», 1998, № 18 (3), с. 283–308;

9. Kraus O. Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. Brunn, 1937;

10. Albert E.M., Kluckhohn C. A Selected Bibliography on Values, Ethics and Esthetics in the Behavioral Sciences and Philosophy. Illinois, 1920–1958;

11. Rokeach M. The Nature of Human Values. N.Y.–L., 1973.

В.К.Шохин. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд. — М.: Мысль, 2010.

Актуализм

В философии, наименование субъективно-идеалистической системы философии итальянского неогегельянца Джентиле (смотри). В буржуазной философии понятием А. иногда обозначают учение о вечной изменчивости бытия (Гераклита и др.).

БСЭ. — 1969—1978

Метод научного исследования исторически изменяющихся объектов, при котором настоящее их состояние служит ключом к пониманию их прошлого.

В соединении с постулатом униформизма, т.е. с допущением, согласно которому основные силы изменения объектов едины и неизменны в течение всего времени их существования, принцип А. сыграл выдающуюся роль в становлении в 19 в. в начале научной геологии (Ч. Лайель), а затем и научной биологии (Ч. Дарвин), способствуя построению соответствующих эволюционных теорий процессов исторического развития земной коры и видов живых организмов, населяющих ее.

Следует иметь в виду, что, в отличие от простых исторических реконструкций прошлого, эволюционные теории исследуют универсальные причинные механизмы и законы исторического развития (как путем прямого наблюдения этих сил в природе, так и методами эксперимента и математического моделирования) и, следовательно, без допущения принципов А. и униформизма их формулировка была бы попросту невозможной.

По существу, принцип А. является специфической формой выражения в науках, имеющих дело с исторически развивающимися объектами, более общего методологического принципа единообразия законов природы, лежащего в основе всего классического естествознания.

В.Г. Борзенков. ОНЛАЙН СЛОВАРИ → Энциклопедия эпистемологии и философии науки.

http://onlineslovari.com/entsiklopediya_epistemologii_i_filosofii_nauki/page/aktualizm.23/

Принцип актуализма в науке — презумпция, состоящая в том, что в прошлом действовали те же самые законы природы, что и в настоящее время. Введён Ч. Лайелем в 1830 году.

Принцип актуализма требует при любых реконструкциях событий и явлений, имевших место в прошлом, исходить из того, что они происходили по тем же законам и принципам, по которым происходят нынешние.

В формулировке Лайеля принцип звучит так: «Настоящее есть ключ к прошлому». Следование принципу актуализма позволяет моделировать ныне не существующие объекты и системы, изучать их строение и функционирование, формируя картину прошлого и получая, таким образом, возможность прослеживать закономерности развития мира.

Принцип актуализма не является ни законом природы, ни аксиомой, принимаемой без доказательства в научных исследованиях. Он является презумпцией, то есть принципом, который в конкретных случаях принимается как рабочая гипотеза до тех пор, пока имеющиеся факты не опровергают его действенность.

В применении к историческим исследованиям (в широком смысле этого слова, включая сюда не только историю человечества, но и геологию, и палеонтологию, и астрофизику, и прочие дисциплины, предмет изучения которых хотя бы частично находится в прошлом) принцип актуализма предписывает считать, что в прошлом любые системы функционировали по тем же законам, что и их современные аналоги.

Отход от этого принципа возможен, когда в конкретном случае обнаруживаются факты поведения системы, отличного от современного. На практике, как правило, оказывается, что во всех подобных случаях разница в поведении имеет место тогда, когда система в прошлом была не вполне аналогична нынешним, с которыми её соотносят.

Принцип актуализма является следствием, с одной стороны, принятия рационального типа мышления, с другой — применения известного логического принципа, известного как Бритва Оккама: «Не следует умножать сущности без необходимости».

В применении к данному случаю он требует, чтобы из всех возможных объяснений некоторого явления выбиралось самое простое, описывающее данное явление адекватно. Следовательно, если известных законов достаточно для объяснения некоторого явления или процесса прошлого, то введение каких-то других, специфических «законов прошлых событий» является избыточным.

Википедия (Принцип актуализма)

Александер Сэмюэль (англ. Samuel Alexander)

6 января 1859, Сидней—13 сентября 1938, Манчестер. — английский философ-идеалист, представитель неореализма, один из создателей теории эмерджентной эволюции. Исходным материалом мира считал пространство-время, отождествляя его с движением.

В философских взглядах отталкивался от некоторых идеалистически интерпретируемых положений теории относительности. Исходной реальностью считал «пространство — время», которое отождествлял с энергией и движением.

Процесс эволюции, по Александеру, носит «эмерджентный» — скачкообразный, непредсказуемый и научно необъяснимый характер. «Пространство — время» порождает «эмерджентные» качества — материальный мир, жизнь, психику, сознание.

Учению об объективной причинности в природе Александер противопоставил идеалистическую концепцию «низуса» (лат. Nisus — порыв, устремление) как духовного источника, направляющего эволюцию к своей цели и пределу — божеству. В гносеологии Александер придерживался неореалистического представления о непосредственном характере познавательного процесса, развивал учение о категориях как о неизменных и постоянных свойствах материи и духа. Александер занимался также вопросами этики и эстетики.

Труды

Пространство, время и божество (Space, Time and Deity, 1920)

Моральный миропорядок и прогресс: анализ этических концепций (Moral Order and Progress: An Analysis of Ethical Conceptions, 1889)

Искусство и прекрасное в материальном мире (Art and Material Beauty, 1925)

Прекрасное и другие формы ценности (Beauty and Other Forms of Value, 1933)

Википедия

Основным в метафизике А. является всеохватывающая схема «эмерджентной эволюции» (от англ. emergent — внезапно возникающий). Основание этой схемы располагается «ниже» физико-химического уровня, точнее на субматериальном уровне — это само «пространств — время». Оно динамично, конституируется множеством точек — мгновений. Из него как из чего-то первичного возникает все.

Следующий уровень — материя. Из материи возникает жизнь, но не как эпифеномен, а как новый уровень сложности. Есть разные уровни жизни, и на уровне организмов с высокоразвитой нервной системой появляется сознание.

У А. есть и еще один уровень — Божество. Бог вводится А. в самэволюционный процесс как его высшая цель. А. утверждает, что Бог, как и все, имеет физический и сознательный аспекты. Его тело — это все пространство — время, включающее все конечные сущие. В этом отношении Бог имманентен, но Бог трансцендентен в своей божественности. Носителем этой трансцендентности является та часть Вселенной, которая еще «впереди».

А., т.о., проводит различие между Богом и «Божеством». «Божество» обозначает своеобразный телеологический процесс самореализации Бога. «Божество» трансцендентно по отношению к пространственно-временной Вселенной. Бог в процессе эмерджентной эволюции Вселенной движется к «Божеству» как к некоей вечной цели. С определенными оговорками можно сказать, что Бог есть Вселенная, устремленная к Божеству. Она устремлена к реализации возможностей, содержащихся в Божестве, но мировой процесс, соответственно Бог, никогда не реализует всех возможностей, т.е. не становится Божеством в полной мере.

Философия: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004.

Исходный пункт философии А. – понятие "пространства – времени", сформулированное на основе объективно-идеалистич. истолкования спец. теории относительности и концепции четырехмерного пространства Минковского.

"Пространство – время", по А., – бесконечная и непрерывная целостность всех субстанций, существующая до всех субстанций и являющаяся материалом, из к-рого "конструируется материя и все вещи" ("Пространство, время и божество" – "Space, time and deity", v. 1, 1927, p. VI).

"Пространство – время" состоит из "точек – моментов", которые должны рассматриваться "не как физические электроны, но как метафизические элементы" – "идеальные действительности" (там же, p. 325). Согласно А., многообразие мира возникает из "пространства – времени" в результате внезапных скачков – эмерджденций.

Но, признавая недостаточность своей философии для объяснения подлинных причин этого возникновения, А. приходит к теистическим выводам, к признанию бога ("Some explanations", "Mind", 1921, v. XXX, No 120, p. 410).

Соч.: Philosophical and literary pieces, L., 1939.

Лит.: Богомолов А.С., К вопросу о "противниках идеализма" в современной английской буржуазной философии, "Вопр. философии", 1957, No 1; Помогаева Е.Ф., Трофимов П.С., О некоторых представителях

современной английской буржуазной философии, там же; Корнфорт М., Ответ на письма читателей по поводу Александера и Уайтхеда, там же; Mc Carthy J. W., The naturalism of Samuel Alexander, N. Y., 1948 (имеется библиогр.).

Известен также своими работами по этике, эстетике и истории философии: "Моральный миропорядок и прогресс; анализ этических понятий" ("Moral order and progress; an analysis of ethical conceptions", 1899), "Локк" ("Locke", 1908), "Спиноза и время" ("Spinoza and time", 1921), "Искусство и материал" ("Art and the material", 1925), "Красота и другие формы ценностей" ("Beauty and other forms of value", 1933).

В. Абрамов. Москва.

Философская Энциклопедия. В 5-х т. — М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф.В. Константинова. 1960—1970.

Гносеология Александера основана на неореалистическом представлении о непосредственном характере познания предмета, имманентного сознанию человека и по Своему бытию независимого от индивидуального человеческого сознания, оставаясь при этом трансцендентным самому сознания (т. е. не становясь частью его индивидуального бытия).

Категории рассматриваются Александером как неизменные и постоянные свойства материи и духа. В этике защищал эволюционизм, согласно которому моральные нормы изменяются под влиянием окружающей среды.

Ф. И. Блюхер. Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М.: Мысль. Под редакцией В.С. Стёпина. 2001.

Пафосом творчества А. было "дать ясное описание" мира, в котором мы живем, передвигаемся и мыслим. Философия, с его точки зрения, "...жива описанием: она использует аргументы только как подспорье для понимания фактов, так же как ботаник использует микроскоп".

Свой метод А. характеризовал как "попытку исключить философские предпосылки и описать то, что действительно присутствует в конкретном опыте".

В статье "Птолемеевский и коперниканский взгляды на место духа во Вселенной" А. подверг критике философский идеализм, особенно в лице Канта. Согласно А., "коперниканская революция" Канта, поместившая субъекта в фокус системы эмпирической реальности и познания, по сути явила собой "птолемеевскую контрреволюцию": дух превратился в центр действительности. Дух же, по мнению А., — лишь наиболее развитая часть Вселенной, выступающая одним из свойств вещей.

Утверждая собственный "новый реализм", А. писал: "Реализм избегает антропоморфизма; помещает человека и сознание на подобающие им места в мире конечных вещей; с одной стороны, лишает физические вещи окраски, которую им придало суетное или самонадеянное сознание; с другой стороны, устанавливает их границы с сознаниями, исходя из меры их собственного существования".

Для подобного реализма присущ натурализм, трактующий человека как лишь одну из конечных вещей (а не как господина универсума). Стремясь преодолеть присущие натурализму установки на "обеднение" и "обесценивание" сознания, А. использовал идею "эмерджентной эволюции", восходящую к Дж.Г.Льюису ("Проблемы жизни и сознание" — 1875) и впоследствии эволюционистски интерпретированную Ч.Л.Морганом ("Инстинкт и опыт" — 1912).

В соответствии с моделью "эмерджентной эволюции" А., материя, как и жизнь, как и психика — "эмерджентно" ("внезапно", "скачкообразно") возникли из "пространства-времени" А.Эйнштейна — Г. Минковского. Эта эволюция, по А., инициируется и направляется неким идеальным импульсом — "низусом" (лат. nisus, т.е. порыв — термин, встречавшийся уже у Лейбница и Гегеля), устремленным к новому.

Согласно А., "многие удовлетворяются, сказав, что это /возникновение нового — А.Г./ есть дело Божества. Я не использую этого языка, ибо считаю его ненаучным, но соглашаюсь с его духом". ("Вселенная, по А., насквозь исторична, она — сцена движения".) Общность пространственно-временных точек, образующих действительность, породила, по А., не только вещи с их качествами, жизнь, психику, ценности, "ангелов", но и самого Бога.

Онтология А. элиминирует из "объема" "эмерджентной эволюции" все содержательные наполнения: в "сухом остатке" у А. обнаруживается лишь "нераздельные" "пространство-время". (По мысли А., "не будет преувеличением сказать, что решение всех жизненно важных проблем философии зависит от решения вопроса о сущности пространства и времени и, конкретнее, об их соотношении друг с другом").

Вещи, по мнению А., начинаются в пространстве и времени и всегда остаются "конфигурациями" пространства и времени. Анализу "категорий" как всепроникающих и вездесущих свойств вещей, как определений первичного материала — пространства-времени, А. посвятил вторую часть ("О категориях") книги "Пространство, Время и Божество".

Категории как признаки пространства-времени, остающиеся постоянными при всяких изменениях, — субстанция, взаимодействие, тождество, количество, целое, часть, универсальность, отношение и т.д. — А. обозначал как "тот серый или нейтральный по цвету холст, на котором вышиты яркие цвета Вселенной".

По А., нет "конкретных сущих" и "универсалий" — всякое сущее есть "индивидуальное", т.е. сразу "конкретное" и "универсалия". Оно является "конкретным сущим", поскольку отлично от других вещей с таким же "общим планом строения", и "универсальным", ибо один и тот же план строения повторяется повсюду либо как строение того же самого конечного сущего (катящийся мраморный шарик сохраняет свою форму), либо как строение разных конечных сущих (все мраморные шарики одинаково устроены).

Проясняя в третьей части ("Порядок и проблемы эмпирического существования") книги "Пространство, Время и Божество" вопрос о "соотношении" эмпирических качеств вещей с лежащими в их основании движениями, А. выходит на актуальнейшую проблему философии 20 века об отношении сознания и тела. Последнее отношение, по мнению А., состоит в том, что тот самый процесс, который воспринимается изнутри, или переживается как ментальный процесс, может быть созерцаем как нервный процесс.

Физиологические процессы определенного уровня сложности суть акты сознания. Сознание есть новое качество, "объяснения" возникновения новых качеств у нас нет — по А., он "просто имеет место". (По мысли А., "живое тело является также физическим и химическим... Но новое качество жизни, которым оно обладает, не химично, не механично, но есть нечто новое. Так, части живого тела имеют цвет, но жизнь не окрашена; они материальны, но жизнь не материальна; материально лишь тело, которое живет") .

Выяснение последовательности и количества стадий генерирования новых качеств — удел естествознания; философ-метафизик же удовлетворяется общим пониманием "уровня существования".

Реальность у А. распадается на множество уровней, каждый из них обусловлен непосредственно ему предшествующим, может быть выражен в его терминах, но не может быть на его основе "предсказанным". Функции же "познающего" (не обязательно человека) иерархизированы так: "наслаждение" собою; "созерцание" низших уровней действительности; "осведомленность" о вещах, однопорядковых с ним.

"Познающий" более низкого ранга может у А. лишь "предощутить" природу более высокого. Пространство-время, по мнению А., постижимы лишь посредством априорной интуиции, выступающей основой и условием всякого ощущения; без нее невозможен никакой опыт.

Одновременно, по схеме А., интуиция эмпирична, ибо, ничего не привнося в опыт, она лишь раскрывает его содержание. Обусловлено это тем, что пространство-время и его главные свойства первичны по отношению к сознанию. С точки зрения А., избыточная субъективизация релятивизма, порожденного теорией относительности, неверна: "... метафизически позиция релятивиста есть позиция солипсиста, или, скорее, тот же вопрос ставится, как в солипсистской теории познания".

Материальность постигается у А. посредством чувства сопротивления, не предоставляющего людям конкретной информации о действительности, но при этом однозначно утверждающего нас в материальном аспекте последней.

По А., такое положение вещей лежит "по ту сторону" каких бы то ни было объясняющих реконструкций: "...существование возникших качеств, описанных таким образом, есть нечто такое, что должно быть принято с "естественным благочестием" исследователя... Оно не допускает объяснения".

По сути идеалистически интерпретируя теорию относительности, А. утверждал, что "пространство-время есть система движений, и могли бы назвать пространство-время движением... Точки-моменты должны рассматриваться не как физические электроны, но как метафизические элементы... Они действительны, но, если простительно явное противоречие, они — идеальные действительности". ("Точки-моменты" у А. суть конечные единицы пространства-времени).

Как отмечал А., "истина, руководимая реальностью, создается в процессе общения умов путем взаимного подтверждения или опровержения мнений". А. не допускал существования степеней истины, но полагал возможность ее эволюции.

Умозаключение трактуется А. как предмет логики и оно, по его версии, "делает совершенно очевидным, что истина есть не просто реальность, но единство реальности с сознанием, ибо умозаключение вплетает суждения в систему, система же и последовательность принадлежат реальности не как таковой, но лишь в отношении к сознанию".

Общий ключ к пониманию философского мировоззрения А. правомерно усматривать в его трактовке Бога как цели и недосягаемого предела "эмерджентной эволюции", Бога как "бесконечного мира с его стремлением к божеству". ("Бог, с точки зрения А., это целый мир как обладающий качеством божественности.

Целый мир является "телом" такого существа, а "божественность" его душой".) А. не допускал придания Божественного статуса пространству-времени, пусть даже бесконечному и творящему. Последнему, по его убеждению, поклоняться невозможно и немыслимо.

Философия может установить, что Бог как особая метафизическая сущность не существует. Но, полагал А., философия призвана вести к Божеству, а не в обратном направлении. "Я верю, — писал А., — что теистическая концепция Бога в конечном счете требуется фактами природы".

Согласно А., "философия, которая оставляет одну часть человеческого опыта в подвешенном состоянии, не найдя для нее места в мире истины, вызывает серьезные подозрения".

А.А. Грицанов. История философии. Энциклопедия. / Сост. Грицанов А. Минск.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002.

Сочинения:

1. Space, Time arid Deity, vol. 1–2. L., 1927;
2. Beauty and Other Forms of Value. L., 1933;
3. Philosophical and Literary Pieces. L., 1939.

Литература:

1. Богомолов А.С. Английская буржуазная философия XX века. М., 1973.

Ф.Н. Блюхер. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Прочитать что-то из работ можно здесь (Пространство, время и божество):

Том 1

http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPSTAD&Volume=0&Issue=0&TOC=True

Том 2

http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPSTDY&Volume=0&Issue=0&TOC=True

Александрийская школа античной философии

1 в. до н.э. до 6 в. н.э.

Ряд философских и литературных течений, сменявшихся в Александрии с III века до н.э. по VI век н.э. Наиболее известными среди них являются александрийская школа неоплатонизма и александрийская богословская школа.

Наиболее известными среди них являются александрийская школа неоплатонизма и александрийская богословская школа. Характерно по отношению к александрийской философии то, что в Александрии соприкасались восточная и западная философии и что здесь вообще господствовало стремление к примирению противоречащих друг другу философских систем; вследствие этого александрийские философы, следовавшие этому направлению к собиранию и соединению, и были часто называемы синкретистами. Но на деле это название применимо не ко всем, так как здесь появились и догматики и — в противоположность им — скептики. Более всего известности приобрели александрийские неоплатоники. Соединяя восточную теософию с греческою диалектикой, они воплощали борьбу древней цивилизации с христианством, поэтому их философия оказала некоторое влияние на способ понимания христианства в Египте. Из слияния восточных воззрений с христианскими образовались некоторые течения гностицизма; некоторые самые важные гностические системы были выработаны в Александрии.

Понимается в научной литературе двояко.

С одной стороны, это — иудейская философия Филона Александрийского, жившего в 1 в. до н. э. в городе Александрия в Египте и толковавшего Библию при помощи методов стоического платонизма.

Это последнее направление полагало в основу бытия платоновские идеи, но толковало их как творческий огонь, изливающийся по всему миру и создающий в нем все живое и неживое.

Под сильным влиянием стоического платонизма находилось и все раннее христианское богословие, еще не умевшее применять чисто монотеистические методы Представителями этого образа мышления были Ориген и Климент, тоже связанные с Александрией.

С др. стороны, при более широком понимании к А.Ш. относят как языческий неопифагореизм и эклектические школы первых веков, так и весь неоплатонизм, хотя он имел место и в Риме, и в Сирии, и в Пергаме, и в самой Александрии, причем и в языческой, и в христианской форме

Правильнее понимать под А.Ш. философскую школу Филона и александрийских христианских мыслителей 2—3 вв.

Slovari-Online.ru – Филосовский словарь. –

http://slovari-online.ru/word/%D1%84%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9-

%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D1%80%D1%8C/%D0%B0%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%B8%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F-%D1%88%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%B0-%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%B8%D1%87%D0%BD%D0%BE%D0%B9-%D1%84%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D0%B8%D0%B8.htm

Так же АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА - это

1) платонизм

2) неоплатонизм

1) Александрийская школа платонизма – название, условно объединяющее ряд философов-платоников 1 в. до н, э. – начала 5 в. н.э., не связанных единообразно с определенным институтом, но учивших в Александрии.

Платоновские тексты попадают в Александрию, вероятно, уже в период основания Музея; предметом специального рассмотрения и комментирования они становятся у Стефана Александрийского (ум. 180), сгруппировавшего их по трилогиям, выделившего неподлинные диалоги и, вероятно, осуществившего издание корпуса (Diog. L. III 61–66).

Среди александрийских филологов Платон сначала был оценен за литературные достоинства (известное слово Панэтия, назвавшего Платона «Гомером философов»). В 87 в Александрии – Антиох Аскалонский, провозгласивший отказ от академического скепсиса и возвращение к догматизму Древней Академии.

Возможно, с кругом его учеников так или иначе был связан Евдор Александрийский, который, отказавшись от свойственного Антиоху стоического материализма в толковании сверхчувственного мира и от безусловного приятия аристотелевской логики, развил пифагорейские моменты в платонизме, обратился к непосредственному толкованию текстов Платона (в частности, «Тимея») и тем самым открыл т.н. средний платонизм.

О том, что платонизм в Александрии продолжал развиваться на рубеже старой и новой эры, можно судить по сочинениям Филона Александрийского. В духе александрийского платонизма философствовал Аммоний, учитель Плутарха (ум. ок. 80 н.э.), который перенял от учителя интерес к пифагорейской числовой символике и восточным вероучениям.

Вероятно, сходный комплекс идей – но при гораздо более развитом мистическом начале – развивался в кружке Аммония Саккаса, учителя Плотина и ряда других платоников (Оригена, которого не следует смешивать с учителем Церкви; Геренния; колдуна Олимпия, и др.)!

Однако ок. 242, вероятно, после смерти Аммония, кружок его учеников распался. В кон. 4 – нач. 5 в. в Александрии преподавала Гипатия (ум. 415); хотя «Суда» сообщает, что Гипатия читала публичные лекции о Платоне, Аристотеле и др. философах, тем не менее сведений о философских сочинениях Гипатии у нас нет, и по тому же «Суде» вероятнее всего заключить, что прямой специальностью Гипатии, дочери и ученицы математика Феона, была геометрия и астрономия. Учеником Гипатии был Синесий Киренский, с 411 епископ Птолемаиды, сочинения которого представляют собой смешение христианства и платонизма, затронутого влиянием Плотина.

2) Александрийская школа – ответвление Афинской школы неоплатонизма. Первым неоплатоником в Александрии был ученик Плутарха Афинского (ум. 432) Гиерокл Александрийский, который ок. 420 начал здесь преподавать платоновскую философию в ямвлиховском духе. Как язычник Гиерокл был отправлен в изгнание, но затем вернулся в Александрию и продолжал учить по-прежнему.

В Афинах у Сириана учился Гермий, от которого дошла запись лекций Сириана о «Федре». Сын Гермия Аммоний, ученик Прокла, открывает «неоплатоническую эру» комментирования Аристотеля, однако преподавание платоновской философии в Александрии при этом не прерывается: между 475 и 485 курс платоновской философии у Аммония слушал Дамаский, сорока годами позже лекции Аммония о «Горгии» – Олимтюдор, на лекции по платоновской философии, в частности на комментарий к «Теэтету», ссылается Асклепий.

Иоанн Филопон, также ученик Аммония, приняв христианство, полемизирует с ортодоксальным неоплатонизмом Афинской школы, но прежде всего (в сочинении «О вечности мира против толкования Прокла») обрушивается на традицию неоплатонического толкования «Тимея».

Вероятно, непосредственным преемником Аммония был Евтокий, читавший курс по «Органону» Аристотеля. Ряд комментариев к Платону принадлежит Олимпиодору Младшему, последнему неоплатонику-язычнику Александрийской школы.

Ученики Олимпиодора Элиас и Давид – христиане; в это время (2-я пол. 6 – нач. 7 в.) изучение философии в Александрийской школе ограничивается началами логики.

Программа обучения, как и в Афинской школе, включала в себя толкование сочинений как «дивного» Аристотеля, так и «божественного» Платона (сочинения Аристотеля как введение и необходимое дополнение к сочинениям Платона).

До чтения полных корпусов Аристотеля и Платона дело доходило, вероятно, крайне редко (у Аммония?), при этом сочинения Платона читались в Александрийской школе в меньшей степени, чем в Афинской.

От Олимпиодора, напр., дошли три комментария к диалогам Платона («Алкивиад I», «Горгий», «Федон»), читавшимся первыми по порядку из 12, входивших в полный курс платоновской философии («канон Ямвлиха»).

Элементарный характер обучения провоцировал иногда в качестве пропедевтики толкование других (помимо трудов Платона и Аристотеля) сочинений по практической этике: отсюда комментарии к «Золотым стихам пифагорейцев» Гиерокла и к «Руководству» Эпиктета Симпликия.

Основной курс начинался с общего введения в философию, построенного по плану аристотелевской «Второй Аналитики» II, гл. 1 (в качестве примера см. русский перевод древнеармянской версии «Введения» Давида [Фессалоникийского?] в кн.: Давид Анахт. Соч. М., 1975); за ним следовало введение ко «Введению» Порфирия, чтение самого «Введения», затем введение к Аристотелю, включавшее классификацию его сочинений (см. Аристотеля комментаторы), затем толкование «Органона», начинавшееся с «Категорий».

К концу 6 в. обучение стало принимать все более элементарный характер и последний представитель школы Стефан Александрийский, перебравшись из Александрии в Константинополь и сделавшись (после 610) «вселенским наставником» (οἰκουμενικὸς διδάσκαλος), т.е. преподавателем императорской академии, среди прочего преподавал квадривий.

По характеру комментариев к Александрийской школе примыкает Симпликий, стремившийся, как и александрийцы, объединить учения Платона и Аристотеля. В целом школа повлияла на формирование византийского богословия (Леонтий Византийский, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Михаил Пселл и др.); с Иоанном Филопоном связан сирийский аристотелизм (в частности, сирийские монофизиты), через него традицию толкования Аристотеля перенимают арабы, оказавшие затем значительное влияние на западноевропейскую средневековую философию.

Литература:

1. Tannery P. Sur la période finale de la philosophie grecque. – «Revue philosophique» XL11,1896, p. 266–287;

2. Vancourt R, Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote. Lille, 1941;

3. Richard M. ʼΑπὸ φωνῆς, «Byzantion» 20, 1950;

4. Saffrey H.D. Le Chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VIe siècle. – «Revue des Études Grecques» LXVII, 1954, p. 396–410;

5. Marrou H.-I. Synesios of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism. – Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, ed. A. Momigliano. Oxf., 1960;

6. Westerink L.G. The Alexandria School since Hermias. – Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy, introd., text, transl. and indices by L.G.Westerink. Amst., 1962, p. X–XIII;

7. Hadot I. Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius. P., 1978;

8. Texts and studies in neoplatonism and Byzantine literature. Coll. papers by L.G.Westerink. Amst, 1980.

Ю.А.Шичалин. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Альберт Великий Альберт фон Больштедт (Albertus Magnus, Albert der Große, Albert von Bollstädt)

(1193 или 1206/07, Лауинген, Швабия -15 ноября 1280, Кёльн) немецкий богослов, философ и ученый-естествоиспытатель; представитель ортодоксальной схоластики "всеобъемлющий доктор" (doctor universalis).

С именем Альберта Великого связана рецепция схоластической наукой идей и методов Аристотеля (практически все его работы он изложил, прокомментировал и истолковал в духе христианской теологии). При этом трактовка Альбертом аристотелизма сильно зависела от его интерпретации у Ибн Счны (Авиценны), а также от христианского и арабского неоплатонизма (Августин, Псевдо-Дионисий Ареопагам, ал-Фараби, "Книга о причинах" и др.).

Четко разграничивая теологию и философию, Альберт признает самодостаточность каждой в сфере своего приложения. Теология, будучи практическим учением, служащим идеям спасения, руководствуется положениями веры, которые разум судить не может. Философия же как разумное постижение сущего, или вещей самих по себе, не нуждается в каких-либо иных авторитетах, кроме логического доказательства и опыта, и имеет целью само знание. Философы опираются на низшую, рациональную способность ума, богословы же извлекают мудрость из его сокровенной части (abditum

mentis), озаряемой светом Божества (lumen infūsum). При этом вера использует разум для своего укрепления и распространения.

Бытие — первое сотворенное сущее и основа всех сотворенных вещей, каждая из которых составлена из "того, что есть" (id quod est), т. е. ее сущности, и отличного от сущности "бытия, которым есть" (esse quod est) вещь; бытие (esse) метафизически предшествует конкретизирующим и ограничивающим его определениям, благодаря которым просто бытие становится бытием чем-либо (esse aliquid). Бытие является и предельным основанием всякого умопостижения, будучи простейшим понятием, на знании которого останавливается анализирующий интеллект. Однако хотя бытие — это наипростейшее из всего сотворенного, оно все же обладает (также наипростейшей) композицией, поскольку может рассматриваться как существующее по отношению к Творцу и как существующее по отношению ко всем своим детерминантам. Абсолютно же чистое и простое первое бытие находится по ту сторону этого абстрагированного бытия как его причина. Это бытие Бога, в котором нет и не может быть никакой композиции, так как и "то, что есть" Бог, и само его бытие в Нем совершенно тождественны. Всему сотворенному присуща также причастность определенной форме, соединенной или же не соединенной (как у чистых интеллигенции, т. е. ангелов) с материей. Формы имеют универсальную природу (natura universalis) умопостигаемого света, излучаемого первой причиной. Определяя характер отношения между уровнями нисходящей иерархии сущностей, Альберт использует неоплатоническую по духу терминологию метафизики света ("эманация", "истечение бытия" и т. п.), однако при этом он настаивает, что мы должны верить в сотворение мира Богом "из ничего", поскольку Бог сам сообщил нам об этом в книге Бытия; средствами же разума невечность мира доказанной (как и опровергнутой) быть не может.

Геоцентрическую космологию Альберт излагает в контексте доктрины т.н. "четырех совечных" (coaequaeva) (небо эмпирея, материя, время и природа ангелов). Неподвижное небо эмпирея играет роль перводвигателя. Эта обладающая световой природой "движущая телесная форма", которая есть причина и иных светов, составляющих сферу звезд, обусловливает своими влияниями круговое движение всей системы концентрических сфер, а через них и активность элементов подлунного мира.

В антропологии Альберт, примиряя платоновско-августиновское и аристотелевское учения о душе, утверждает, что в то время как сущностно душа есть чисто духовная субстанция, чья интеллектуальная деятельность не связана с телесными органами (и это обусловливает ее бессмертие), операционально она функционирует как форма тела человека, определяющая его видовое отличие и придающая ему жизнь.

Придерживаясь аристотелевского различения деятельного (актуального) и потенциального разума, Альберт критикует теорию универсального деятельного разума (intellectus universaliter agens) Авиценны (Ибн Сины) и отождествляет этот разум с Богом, чей свет разумения сообщается индивидуальным деятельным разумам отдельных людей; выступает он и против учения Аверроэса (Ибн Рушда) о едином, вечном и общем для всех разуме. Согласно Альберту, разум, который до опыта подобен "чистой доске" (tabula rasa), приобретает знания посредством двух интенций. Первая интенция (intentio prima) есть акт интеллекта, направленный на внешний объект, и сформированное таким образом понятие об определенной вещи; вторая же интенция (intentio secunda) предполагает акт интеллектуальной рефлексии, объектом которой выступают уже не вещи, а содержание самого мышления (т. е. универсальные понятия, логические законы и т.п.). При этом универсалия как абстракция, содержащаяся "после вещи" (post rem) в человеческом разуме, представляет собой лишь один из трех возможных способов существования общей природы вещей: два других — это идея, пребывающая "до вещи" (ante rem) в божественном уме, и пребывающий "в вещи" (in re) индивидуализированный материей вид (species), или форма.

Помимо рациональной способности человеческая душа обладает, по Альберту, сообщающей ей моральные нормы совестью, а также волей, способной совершать свободный выбор. Субъектом естественной каузальности (в частности, астрологической) является лишь тело человека, душа же его не подвержена ей.

В научных трудах Альберта представлены практически все возможные в то время области естествознания: зоология ("О животных"), ботаника ("О растениях"), минералогия ("О минералах") и т.д. Он прославился и как практик натуралист, проводивший эмпирические исследования, а благодаря приписываемым ему алхимическим ("Книга об алхимии") и оккультным трактатам он прослыл магом и чернокнижником.

Соч.: Opera oinnia, ed. A. Borgnet, t. 1—38. P., 1890—99; Opera mnia, ed. B. Geyer, t. 1—40. Münster, 1951—84 (к 1984 издано 14 тт.); в рус. пер: О растениях. — В сб.: Агрикультура в памятниках Западного средневековья. М.—Л., 1936, с. 231—283.

Лит.: Grabmann M. Der heilige Albert der Große. Wissenschaftliches Charakterbild. Müneh., 1932; Albertus Magnus Doctor Universalis, 1280—1980, ed. G. Meyer & A Zimmennann. Mayence, 1980; Albertus Magnus. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung, ed. A. Zinunennann. B.—N. Y., 1981; Craemer-Kugenberg I.

Albertus Magnus, Munch., 1980; Libero A. De. Albert le Grand et la philosophie. P., 1990; Studia Albertina (Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mitteralters, Suppl. 4) Münster, 1952.

А. М. Шишков. Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М.: Мысль. Под редакцией В.С. Стёпина. 2001.

Он был доминиканским монахом со странной биографией и загадочной жизнью. Считается, что он был создателем «голема» (искусственного человека — «гомункулуса»). Говорят, что один из учеников Альберта Великого, знаменитый Фома Аквинский, сбежал от него после того, как увидел, что одна из кукол, стоявшая в углу комнаты, вдруг пошевелилась, протянула к нему руку и заговорила человеческим голосом. Сам Фома Аквинский тоже писал об этом.

Но, несмотря на подобные слухи, Альберт Великий считается и автором ряда замечательных открытий, в том числе логарифмов. Норберт Винер, отец кибернетики, называл Альберта Великого одним из прародителей современной кибернетики.

Книга Альберта Великого «Оракулы» дошла до нашего времени. Сейчас она получила подзаголовок «Алхимические загадки». В книге даны некоторые сведения по алхимии и целый ряд предсказаний на период почти до XXIV века. Правда, ни точных указаний на даты, ни каких-либо подробностей тех или иных событий там нет.

Предсказания Оракула читать здесь

http://opakyl.ru/predictions.php?id=36

Первый крупный христианский продолжатель традиции аристотелизма в эпоху средневековья. Написал комментарии и "Парафразы" к Аристотелю, а также философское сочинение "Сумма теологии". Стремясь согласовать богословие и науку, полагал первую сверхъестественным опытом, а вторую — опытом естественным, низшей ступенью первого, конституирующихся в целом в единое универсальное знание. Утверждая сотворенность времени и материи, сумел совместить схоластику и физику Аристотеля. По А., первыми в процессе творения были так называемых четыре "со-вечных" сущности: материя, время, природа ангелов и небо эмпирея. Допускал существование составных нематериальных сущностей (ангелы и деятельные разумы — бессмертные части любой человеческой души). Различал "простое", сущность которого совпадает с источником его бытия, и "составное", бытие которого не тождественно его сущности. Главным методом научного исследования считал наблюдение. Космос, по А., — наполненная различными силами совокупность форм. Разум неотделим от чувств, познание есть единый процесс взаимодействия чувственного восприятия и мышления. Высшее доступное человеку состояние — растворение в созерцании Бога. Соединение с Богом осуществимо через отрешение от мира путем очищения нашего видения Его от чувственных образов, логических категорий и собственно идеи бытия, удерживающей Его среди тварных вещей. Противопоставление души и тела неправомерно. Мораль человека — продукт не его рассудка, а совести, относящейся к практическому разуму.

А.А. Грицанов. История философии. Энциклопедия. / Сост. Грицанов А. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002.

Придерживаясь аристотелевского различения деятельного (актуального) и потенциального разума, Альберт критикует теорию универсального деятельного разума (inteilectus universaliter agens) Авиценны (Ибн Сины) и отождествляет этот разум с Богом, чей свет разумения сообщается индивидуальным деятельным разумам отдельных людей; выступает он и против учения Аверроэса (Ибн Рушда) о едином, вечном и общем для всех разуме. Согласно Альберту, разум, который до опыта подобен «чистой доске» (tabula rasa), приобретает знания посредством двух интенций. Первая интенция (intentio prima) есть акт интеллекта, направленный на внешний объект, и сформированное таким образом понятие об определенной вещи; вторая же интенция (intentio secunda) предполагает акт интеллектуальной рефлексии, объектом которой выступают уже не вещи, а содержание самого мышления (т.е. универсальные понятия, логические законы и т.п.). При этом универсалия как абстракция, содержащаяся «после вещи» (post rem) в человеческом разуме, представляет собой лишь один из трех возможных способов существования общей природы вещей: два других – это идея, пребывающая «до вещи» (ante rem) в божественном уме, и пребывающий «в вещи» (in re) индивидуализированный материей вид (species), или форма.

Помимо рациональной способности человеческая душа обладает, по Альберту, сообщающей ей моральные нормы совестью, а также волей, способной совершать свободный выбор. Субъектом естественной каузальности (в частности, астрологической) является лишь тело человека, душа же его не подвержена ей.

В научных трудах Альберта представлены практически все возможные в то время области естествознания: зоология («О животных»), ботаника («О растениях»), минералогия («О минералах») и т.д. Он прославился и как практик-натуралист, проводивший эмпирические исследования, а благодаря приписываемым ему алхимическим («Книга об алхимии») и оккультным трактатам он прослыл магом и чернокнижником.

Сочинения:

1. Opera omnia, ed. A.Borgnet, t. 1–38. P., 1890–99;

2. Opera omnia, ed. B.Geyer, t. 1–40. Münster, 1951–84 (к 1984 издано 14 тт.); 3. в рус. пер: О растениях. – В сб.: Агрикультура в памятниках Западного средневековья. М.–Л., 1936, с. 231–283.

Литература:

1. Grabmann M. Der heilige Albert der Große. Wissenschaftliches Charakterbild. Münch., 1932;

2. Albertus Magnus Doctor Universalis, 1280–1980, ed. G.Meyer & A.Zimmermann. Mayence, 1980;

3. Albertus Magnus. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung, ed. A. Zimmermann. B. – N.Y., 1981;

4. Craemer-Rügenberg I. Albertus Magnus, Münch., 1980;

5. Libera A. De. Albert le Grand et la philosophie. P., 1990;

6. Studia Albertina (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mitteralters, Suppl. 4). Münster, 1952.

А.М. Шишков. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Разность двух путей познания Бога — философского и теологического — Альберт суммирует в пяти моментах.

1) Философским путем мы следуем только при свете разума; путь веры — дальше и выше разума.

2) Философия отталкивается от предпосылок непосредственно очевидных, веру же сопровождает так называемый "люмен инфузум", то есть свет, осеняющий разум и открывающий ему горизонты в ином ракурсе невидимые.

3) Философия в своем опыте следует от сотворенного, в то время как вера — от Бога, явленного в откровении.

4) Разум не вникает, что есть Бог, но вера, в известных пределах, знает об этом.

5) Философия являет собой теоретический процесс, ясно, что вера интуитивно эмоциональна, поскольку размещает человеческое бытие в пространстве любви к Богу.

Таким образом, познание реальности двойственно: вещи в себе образуют объект философии (Альберт называет их "Res in se"), "Res ut beatificabilis" — область благословенного — предмет теологии. Он разделяет аристотелевскую психологию познания, вместе с тем и тринитарную психологию души Августина, теологическую и философскую одновременно.

Говоря о тайне святой Троицы, о теории творения, он признает теологическое решение при невозможности философского ответа: философ признает, что начало мира не могло быть самопорожденным, но не доходит до идеи творения. Философ не находит подходящих аргументов по вопросу, вечен мир или нет, бессмертна душа или нет.

Для теолога нет сомнений: мир сотворен, душа индивидуальна и бессмертна. Теология не ищет философских мотивов, ибо основывается на откровении и озарении, а не на разуме. Ведь нельзя же говорить о Троице, воплощении и воскрешении как о мельницах, банках и стрекозах.

Джованни Реале и Дарио Антисери. ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ ОТ ИСТОКОВ ДО НАШИХ ДНЕЙ.
http://www.krotov.info/history/00/zhivov/reale03.html#1_119

Прочитать что-то из трудов здесь

http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/alb/index.php

http://individual.utoronto.ca/dlblack/translations.html

АМАЛЬРИК из Бены, Амори (Amaury, Amalricus, Amauricus) Венский (или Шартрский)

(ок. сер. 12 в., Бен близ Шартра – между 1205 и 1207, Париж) — французский средневековый философ - мистик. В Парижском университете читал лекции по философии и богословию. Пантеистическое учение А. сохранилось, в основном, благодаря работам его оппонента Жерсона. В своих основаниях миропонимание А. может быть истолковано следующим образом: Вселенная — эманация Бога, составляющего сущность вещей; любой верующий призван ощущать себя как элемент тела Христова, в то время как Бог постоянно присутствует в открывающих себя ему; тех, кто пребывает в любви, не должно осуждать за грехи их.

Душа, прикоснувшаяся к Богу благодаря истинной любви, утрачивает свою первозданную природу и соединяется с Ним, сама становясь Богом. Бог более не выступает для души чем-то внешним и не может быть поэтому ею любим и почитаем. Идеи А. были трансформированы его последователями (амальриканами) в этическое учение, согласно которому добро и зло неотделимы друг от друга, ибо они исходят от Бога. Воскрешение и Страшный Суд поэтому являются выдумками. Парижский (1209) и Латеранский (1215) соборы осудили учение А. Последователи его были приговорены к сожжению. Прах самого А. было приказано вырыть и развеять в поле.

А.А. Грицанов. История философии. Энциклопедия. / Сост. Грицанов А. Минск.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002.

Самому Амальрику с достоверностью можно приписать только следующие три положения: Бог есть все. Каждый христианин должен верить, что он член в теле Христа, и эта вера так же необходима для спасения, как вера в рождение и смерть Искупителя. Пребывающим в любви не вменяется в вину никакой грех.

Википедия.

Амальрик в конце XII в. читал при Парижском университете лекции по философии и богословию. Обвиненный в пантеистическом учении, Амальрик в 1204 г. должен был оправдаться в Риме перед Иннокентием III и по возвращении в Париж отречься от своего учения. Скоро после этого он умер и был предан церковному погребению при монастыре Сен-Мартен-де-Шам.

Только после его смерти обнаружилось, что он имел многочисленных последователей, получивших название амальрикан или амальриканцев, как между духовными, так и между светскими людьми и не только в самом городе Париже, но и в епархиях Парижа, Лангра, Труа и в архиепископстве Санс. В 1209 г. собор в Париже осудил их учение, велел вырыть прах Амальрика и выбросить его на поле, а из духовных его последователей одни были сожжены, а другие осуждены на пожизненное заключение. Иннокентий III также осудил учение Амальрика на Латеранском соборе 1215 г.

Последователи Амальрика вывели из его идей многие другие заключения. Божество не имеет трех лиц, а Бог в течение времен проявился трижды в лице человека, и таким образом было троякое различное откровение. С Авраамом начинается период Отца, от Иисуса — период Сына, а от Амальрика — период Святого Духа. Как в период Сына потерял свое значение Моисеев закон, так и в период Святого Духа теряет свое значение весь внешний церковный порядок. Божественный дух открывается в сердце отдельного человека, и тот, в ком он пребывает, не может грешить. Это положение послужило предлогом для свободной чувственной любви, которую амальрикане исповедовали вместе с братьями и сестрами Свободного Духа, с которыми они впоследствии соединились.

People.SU - http://www.people.su/5340

Амальрик магистр логики и теологии Парижского университета до своего осуждения в 1204 за тезис о том, что каждый христианин должен верить в свою принадлежность к телу Христа и причастность к его крестному страданию. Учение Амори гадательно реконструируется по полемике Иоанна Тевтоника, Фомы Аквинского, Альберта Великого, Г.Сузо, Гильома Бретонского, у церковных историков. Амори прочитывал слова ап. Павла «будет Бог все во всем» и Псевдо-Дионисия Ареопагита «Бог бытие всего» в том смысле, что Бог есть сущность всех тварей и мировое бытие; поскольку все вернется к нему, а он вечно неизменен, то уже сейчас «все едино и любая вещь есть Бог»; люди по своей слепоте не видят это, зло есть плод невежества. Амори ожидал «третьей эпохи» мира, откровения Св. Духа. Его вынудили отречься от своих учений, в 1209 был эксгумирован и сожжен его труп. Начав крестовый поход против альбигойцев, церковь посмертно отлучила Амори; заодно с ним были осуждены Давид Динанский, Годен Амьенский, (отчасти) Эриугена, запрещено (на время) преподавание «Метафизики» и натурфилософии Аристотеля.

Литература:

1. Трахтенберг О.В. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., 1957, с. 95–98;

2. Capelle G.C. Autour du décret de 1210, III. Amaury de Bène. P., 1932;

3. Alverny M.-Th. d'. Un fragment du procès des Amauriciens. – «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», vol. 22 (1950–51), p. 325–336;

4. Dal Pra M. Amalrico di Bene, Mil., 1951.

В.В.Бибихин. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

идеолог еретич. движения амальрикан, вольнодумец, преподаватель философии и теологии в Париж. ун-те. Идеи А. Б. известны из опровержений ортодокс, католич. теологов. А. Б. – пантеист: «Все в мире едино, ибо то, что существует, есть бог». Человек – частица бога. В отличие от христ. идеи равенства всех во грехе, А. Б. всех людей считал равными в уподоблении богу. Дух божий — в тех, кто» обладает знаниями. Невежество — ад, образованность – рай, загробного существования нет. Ересь А. Б. осуждена католич. церковью в 1204; в 1215 папа окончат, запретил ее разглашение.

Философский словарь

philosophydic.ru - http://www.philosophydic.ru/amalrik-amori-venskij-ili-shartrskij-um-1206

Аналитическая философия

Преобладающее течение мысли в англоязычных странах 20 в.; способ философствования, ориентирующийся на идеалы ясности, точности и логической строгости. В Англии – лингвистическая

философия, в США – логический эмпиризм и неопрагматизм. Выступает как продолжение линии неопозитивизма.

В узком смысле доминирующее направление в англо-американской философии 20 в., прежде всего в послевоенный период. В широком плане — А.Ф. — это определенный стиль философского мышления, подразумевающий строгость и точность используемой терминологии наряду с осторожным отношением к широким философским обобщениям и спекулятивным рассуждениям.

Респектабельность процессов аргументации в границах А.Ф. не менее важна, чем достигаемый с их помощью результат. Язык формирования философских идей выступает в А.Ф. не только как важное средство исследования, но и как самостоятельный объект изучения. Для достижения этих целей А.Ф. широко использует исследовательский потенциал формальной логики, эмпирическую эпистемологию, данные сопряженных наук.

В определенном смысле правомерна трактовка А.Ф. не столько как некоей "школы", сколько как особого интеллектуального "движения" в границах философской мысли 20 в. в ранге специфической метафилософской дисциплины. Традиционно А.Ф. ассоциировалась с неопозитивизмом, одним из этапов философии позитивизма. Термином "неопозитивизм" нередко обозначалось любое строгое и самоосознающее философское учение, уделявшее заметное внимание логико-лингвистическим аспектам анализа рассматриваемых и реконструируемых явлений и процессов.

Обозначение "позитивизм-неопозитивизм" допустимо лишь для отдельных разновидностей А.Ф. и лишь на некоторых этапах ее развития (например, Венский кружок). Многие ведущие представители А.Ф. были акцентированно антипозитивистски ориентированы. Гипотеза истории науки о том, что А.Ф. (тождественная неопозитивизму) постепенно вытесняется из массива философской мысли Запада постпозитивизмом, в известном смысле соответствует реалиям только такой дисциплины как философия науки.

К теоретическим и концептуальным предпосылкам А.Ф. традиционно относят: сократические индуктивные схемы; платоновскую диалектику; аристотелевские аналитики, эксплицирующие формальные структуры мышления и рассуждения; семантические изыскания софистов и стоиков; логико-семантические открытия Оккама и Иоанна Дунса Скота; идеи Ф. Бэкона об "идолах рынка", препятствующих движению к истине вследствие хаоса и беспорядка в речевой коммуникации из-за различных смыслов употребляемых людьми словосочетаний; концепцию образования понятий Локка; понимание Юмом сферы перцептуального опыта как сложной комбинации представлений и идей на основе ассоциативного принципа единственной реальностью в контексте особенной значимости сигнальной функции слова; философию мышления Декарта; гипотезу о процедурах концептуализации опыта и конструирования объектов научного познания Канта. А.Ф. очевидно являет собой аккумулированную совокупность высших достижений классического философствования.

К реальным и подлинно новаторским достижениям и наработкам в рамках А.Ф., обусловившим ее подлинный философский облик и придавшим ей высокий профессиональный статус, принято относить творчество ряда мыслителей англо-саксонских государств.

Работы Фреге, а также "Principia Mathematica" Рассела и Уайт-хеда продемонстрировали эффективность аппарата математической логики для реконструкции оснований математики. В развитие этого подхода Фреге в статье "О смысле и значении" ("Смысл и денотат") (1892) положил начало стремлениям использовать подходы математической логики для разрешения уже собственно философских вопросов.

Фреге сформулировал базовые проблемы и ввел главные понятия А.Ф. Сравнивая познавательный потенциал "синтетических" (А=Б) (согласно Канту) и аналитических (А=А) суждений, Фреге отметил, что новое знание порождается благодаря первым, но при этом остается открытым вопрос о том, на чем реально фундируется их истинность, т.е. каковы именно основания отождествления разнящихся между собой выражения А. и выражения Б. По Фреге, "имена собственные" (выражения, слова и обозначения) — элементы синтетических суждений — отождествляются тогда, когда они имеют общий референт (совпадающий внешний объект, на который они направлены). Значение этих "имен" и сводимо к указанию на некий объект (к "референции").

Обозначение значения именами собственными необходимо дополняется и тем, что они также выражают и определенный смысл. Экстраполируя подход на совокупность повествовательных предложений, Фреге сделал вывод, что мысль, заключенная в них являет собой смысл наряду с тем, что их подлинная значимость (истинность либо ложность) суть их значение.

Традиционалистская редукция таких предложений к субъект-предикатным суждениям не обеспечивает постижения их значения, вследствие чего Фреге и разработал (с помощью так называемой "логики кванторов") подходы для конституирования логически безупречного языка, в рамках которого любое имя собственное указывает на соответствующий референт, а истинная ценность предложений не корректируется включением в их строй любых новых имен.

Следующий шаг в эволюции идей и концепций А.Ф., одновременно явившийся поворотным пунктом в ее истории (именно этот этап трактуют как исходный большинство ее адептов) связан с творчеством Рассела и Мура. Рассел, отстаивая идею о плюралистической Вселенной (т.е. таковой, когда действительность существует вне сознания), предположил, что иное видение ее может быть объяснено только изначальной порочностью приема редукции предложений к суждениям субъектно-предикатной организации.

Переосмыслив референциальную теорию значения Фреге, Рассел стал рассматривать язык как "картину", отражающую атомарные факты. Он, а затем и Витгенштейн разработали следующие типовые процедуры логико-философского анализа: противопоставление "глубинного" логического анализа языка традиционалистскому и "поверхностному", придание математической логике статуса универсального средства для решения многих философских и научных проблем с использованием грамматического анализа. Мур разработал концептуальные подходы для процедур перефразировки неясных высказываний в синонимичные и более ясные.

С Мура начинается постепенный переход от анализа математических и логических структур к исследованию реального функционирования обыденного языка. С середины 1930-х позитивистская программа редукции языка постепенно утрачивает свои позиции, т.к. ее ограниченность выявляется ключевыми авторитетами неопозитивизма – представителями Венского кружка и Витгенштейном. В 40-е-50-е гг. 20 в. позитивистские методы в А.Ф. сменяются методами лингвистического исследования, которые отказываются от использования математической логики и принципов эмпирического атомизма. Начиная с этого момента, А.Ф. начинает вновь обращаться к традиционным философским проблемам и включать в поле собственных интересов принципы других течений, сближаясь с установками прагматизма, герменевтики и структурализма.

Сохраняя критический пафос по отношению к метафизике, проблемы которой должны быть разрешены с помощью терапевтических процедур лингвистического анализа, А.Ф., в тоже время, отказывается от идеи устранения метафизических предпосылок из языка философии и науки. Уточняя статус и функции метафизических рассуждений, представители этого этапа А.Ф. пришли к выводам о том, что метафизика — не бессмыслица, она не является информативной дисциплиной, но задает некое специфически-парадоксальное видение мира ("как в первое утро его рождения"), призывает к нетрадиционному взгляду на мироздание, постоянно динамично генерируя в границах этого процесса оригинальные научные гипотезы; метафизика пронизывает религию, и мораль, психологию и религию.

Метафизическое видение мира организуется на таких же основаниях как и остальное знание людей, поэтому постижение "глубинной грамматики" ее — вовсе не бесполезный процесс. В случае невозможности фальсифицировать те или иные метафизические системы, необходимо помнить о потенциальной возможности их взаимной конвертации в рамках научно-интеллектуальных сообществ.

Этико-юридические изыски представителей А.Ф. оказались сконцентрированы в русле трех доминирующих парадигм: интуиционизма (Мур, В. Росс, Г. Причард), отрицавшего объективную ипостась ценностей; эмотивизма (Ч. Стивенсон и др.), постулировавшего наличие двойного смысла — дескриптивного (намерение дать другому некое знание) и эмотивного (обоюдные стимулы для соответствующего диалога) — в этических суждениях и терминах; прескрип-тивизма (Р. Хеар и др.), обращавшего особое внимание на императивную нагруженность высказываний подобного характера.

Работы позднего Витгенштейна, П. Стросона, Ку-айна, М. Даммита, Д. Дэвидсона и др. подчеркивают неустранимую двусмысленность и историчность языка, который рассматривается как совокупность "языковых игр", "схем", "парадигм", задающих множественные стандарты интерпретации. Логический анализ сменяется анализом "грамматики", которая меняется в зависимости от конкретных ситуаций или "языковых игр".

Постпозитивизм и лингвистический анализ отказываются от референциальной теории значения, различения аналитических и синтетических суждений, трактовки опыта как чего-то трансцендентного языку. А.Ф. второй половины 20 в. активно использует принципы лингвистики и психологии, а также многих течений континентальной философии.

Центральными темами становятся проблемы понимания, смысла, коммуникации, которые рассматриваются с различных точек зрения. Таким образом, современная А.Ф. представляет собой крайне неоднородное явление, которое объединяет совершенно разные концепции, зачастую представляющие взаимопротиворечащие подходы.

При этом, несмотря на сравнительно небольшое количество общих базовых предпосылок, разделяемых представителями А.Ф. в 1990-х, эта философская школа (или группа философских школ) сохраняет мощный обновленческий потенциал и эвристическую значимость. Приверженцы А.Ф. в конце 20 в. вновь сочли необходимым сохранять верность исходным теоретическим основаниям данной интеллектуальной традиции (интерес к проблемам метафизического порядка, поиск все новых и новых подходов к общей теории языка).

С другой стороны, осуществили (например, П. Хакер и Г. Бейкер) ряд удачных модернизаций традиционалистских парадигм А.Ф. (преодоление жесткого водораздела между подходом “истории идей” и подходом “истории философии”, результировавшееся в признании продуктивности учета историко-культурного контекста для адекватной реконструкции взглядов мыслителей прошлых эпох).

Философский словарь. philosophydic.ru

http://www.philosophydic.ru/analiticheskaya-filosofiya

А.Ф. - понятие, охватывающее многообразные теории зап. философии 20 в., сложившиеся в рамках аналитической традиции. Эта традиция утвердилась в Великобритании, США, Канаде, Австралии, получила распространение в Скандинавских странах и Нидерландах. По общефилософским установкам, пониманию целей и процедур анализа развивающиеся в ее рамках концепции существенно различаются между собой.

Вместе с тем им присущи некоторые общие моменты. Это, прежде всего, «лингвистический поворот» — переформулировка филос. проблем как языковых проблем и их решение на основе анализа языковых выражений; «семантический акцент» — акцентирование внимания на проблеме значения; «методологический крен» — использование различных методов анализа с целью превращения философии в строго аргументированное знание; размывание граней между филос. логическими, лингвистическими и частнонаучными исследованиями, тенденция к нейтрализму и освобождению от ценностных посылок.

Своими предшественниками аналитики считают представителей критической традиции в философии — Р. Декарта, Дж. Локка, Д. Юма, И. Канта, Дж.С. Милля, обративших внимание на активную роль концептуальных и языковых средств в производстве знания, своим антиподом — традиционный стиль философствования с его аморфными, спекулятивными, интуитивными рассуждениями.

По пониманию сути аналитического метода современные аналитические концепции условно можно классифицировать как редукционистские, или фундаменталистские (онтологический, теоретический и методологический редукционизм), и нередукционистские, или контекстуальные. По характеру анализируемого языка (язык символической логики или естественный язык) они подразделяются на формальные и неформальные.

Провозвестником современных форм А.ф. является Г. Фреге, в своих работах по математике, логике и философии языка обозначивший семантическую проблематику, ставшую одной из центральных, и применивший пошаговый метод определения значений. Основоположником А.ф. является Б. Рассел, у которого можно найти зачатки всех последующих форм анализа.

Размышления о статусе и связи математических и логических истин привели Рассела к выводу, что исходя из минимума логических аксиом и используя строгие формальные средства, можно вывести все содержание логики и математики.

За исходные единицы анализа Рассел принимал высказывания естественного языка, вместе с тем он полагал, что форма этих высказываний — двусмысленности и сложности — скрывает их подлинное значение. Созданная им теория дескрипций содержала способ переформулировки высказываний об объектах, чье существование сомнительно, с заменой наименования этих объектов на описание (дескрипцию) присущих им свойств, которые, в свою очередь, могут быть предметом непосредственного ознакомления через «чувственные данные».

Практиковавшийся Расселом метод представлял собой редукцию поверхностного знания к простым и конечным метафизическим сущностям — «логическим атомам». Его цель — показать изоморфизм между структурой языка логики и структурой языка содержательной науки или опыта и построить непротиворечивую филос. и логическую теорию. Аналитический метод имел у Рассела позитивный смысл — с его помощью предполагалось получить истинную информацию о том, что существует в мире.

Дж. Мур в большей мере, чем Рассел, обозначил специфику лингвистического или концептуального анализа и сделал упор на аргументированные возможности естественного языка. Занимаясь этикой, он пришел к выводу, что трудности, с которыми сталкиваются философы, в значительной мере проистекают из неряшливого отношения к значениям используемых понятий, нечуткости к их зависимости от контекста, из попыток ставить вопросы без обоснования их правомерности и т.п. Практиковавшиеся им приемы впоследствии получили развитие в философии естественного языка.

У Л. Витгенштейна периода «Логико-философского трактата» (1921) метод анализа, как и у Рассела, отмечен логицизмом, редукционизмом, ориентирован на дедуктивные методы математики. Исходя из посылки о корреляции между действительностью и логической структурой языка, Витгенштейн считал возможным создание аналитических средств, позволяющих отличить теоретически правомерные высказывания от логически абсурдных и бессмысленных. Одно из таких средств он видел в схеме

идеального языка. Идея о создании единой формализованной модели человеческого знания на основе выявления подлинной логической структуры языка была доведена им до законченной филос. теории.

Основные элементы этого языка — имена — должны однозначно соответствовать определенным объектам, символы — иметь строго определенное значение, а правила синтаксиса — запрещать образование неосмысленных словосочетаний. Простейшими являются элементарные предложения, которым соответствуют дискретные эмпирические элементы — чувственные восприятия. В целом можно сказать, что Витгенштейн использовал два типа анализа: апеллировал и к эмпирическому критерию верификации, т.е. к редукционизму, и к корректировке естественного языка с помощью искусственного языка, что было отступлением от редукционизма. В отличие от Рассела, верившего в прогресс филос. знания, аналитические приемы у Витгенштейна были нацелены не столько на позитивное решение проблем, сколько на освобождение от «мистического», в число которого попадала большая часть проблематики философии.

Представители Венского кружка (М. Шлик, Р. Карнап, О. Нейрат, Ф. Вайсман и др.) сформулировали развернутую программу логического эмпиризма, в которой продолжили стратегию на прояснение языка. Как и у Витгенштейна, анализ был призван решить негативную задачу — элиминировать из теоретического языка псевдопроблемы и метафизику.

Но главной все же была позитивная задача — прояснить язык науки, в частности, отношение между теорией и эмпирическими наблюдениями, между аналитическими и синтетическими суждениями, между понятиями, стоящими на разных уровнях абстракции. В рамках логического позитивизма практиковались два типа анализа. Первый тип представлял собой разновидность классического варианта редукционизма — сведения теоретических высказываний к «базисным предложениям», некоторым индикаторам осмысленности, и верификация на их основе истинностных суждений.

В качестве последних сначала принимались предложения, выражающие чувственный опыт (феноменализм), а затем предложения, описывающие наблюдения физических объектов (физикализм). Конечная цель такой процедуры — построение монистической физикалистской картины мира на основе идеала «единой науки». Второй тип анализа основан на построении идеальных языков.

В работах Карнапа главная филос. проблема анализа языка науки была сформулирована как проблема его логического синтаксиса. Логический анализ мыслился как формализация правил построения и преобразования языка науки. Ставилась задача: через построение все более полного формального языка максимально приблизить этот язык к естественному с тем, чтобы выявить его концептуальный каркас, структуру и повседневные способы мышления.

Под влиянием критики со стороны А. Тарского Карнап счел необходимым включить в логический синтаксис семантический анализ, т.е. отношение значений терминов к описываемой ими реальности. В дальнейшем признается не только семантика, но и прагматика, т.е. филос. проблемы использования языка. В связи с этим аналитическая деятельность превращается в громоздкую и трудно реализуемую на практике систему преобразований.

Обращение и раннего Витгенштейна, и логических позитивистов к созданию идеального искусственного языка исходя из посылки об изоморфности структуры языка и структуры реальности — это, несомненно, отступление от классического редуктивного анализа. Новый тип анализа укоренился в США и Скандинавских странах.

В Великобритании получил распространение др. тип нередуктивного анализа — контекстуальный и функциональный, предложенный философами, исследующими стихию повседневного естественного языка.

Самый радикальный шаг в сторону от классической аналитической традиции сделал Витгенштейн в «Философских исследованиях» (1953). Признав ошибочным свое старое представление об изоморфности структуры языка структуре фактов, он утверждает гетерогенность обычных понятий лингвистической практики, рассматривает язык как набор инструментов, выполняющих коммуникативные функции и обслуживающих меняющиеся социальные цели. Применительно к такому представлению о языке он предложил вариант анализа, основанный на концепции «языковых игр».

Задача анализа состоит в прояснении употребления выражений, описании инструментальных функций, которые они выполняют в каждом конкретном контексте и «формах жизни». Как и в ранний период, Витгенштейн отвергает метафизику, однако на совершенно др. основании — в ней видится неправомерный перенос правил одной игры на другую. У философии только терапевтическая, а не гносеологическая роль — отсеять то, о чем что-то может быть сказано, от того, о чем говорить нельзя. Гносеологический релятивизм языковых конвенций Витгенштейна, растворяющий реальность в контекстах «языковых игр», в дальнейшем использовался в постмодернистских концепциях «постфилософии».

Параллельно с Витгенштейном философами Оксфордского и Кембриджского ун-тов (Дж. Остин, Г. Райл, Дж. Уиздом, Ф. Вайсман и др.), а также рядом амер. философов (М. Блэе, Н. Малкольм и др.)

разрабатывались др. варианты анализа естественного языка. Позитивный смысл анализа сводится к выявлению неявных значений, формируемых в процессе интерсубъективного понимания и контекстуального употребления языка, установления семантических различий и правил точного употребления понятий, выявления ситуационного значения слов, сравнения различного рода «языков» и типов высказываний.

Лингвистические аналитики исходят из того, что все знание о мире дают наука и здравый смысл; философия занимается не установлением истин, а проясняющей терапевтической деятельностью по очищению языка от «систематически вводящих в заблуждение высказываний» (Райл). Настаивая на специфичности филос. работы, они отказываются от идеализации научного знания. Тем не менее им свойствен особого рода позитивизм — убеждение в возможности решения проблем общей филос. значимости на базе анализа узких и частных проблем языка.

Для ряда представителей лингвистического анализа характерна попытка по-новому посмотреть на отношение логики и естественного языка и роль метафизических категорий. Данный анализ получил развитие в «дескриптивной метафизике» П.Ф. Стросона, нацеленной на исследование структур и связи фундаментальных категорий человеческого мышления, отношения структуры языка и структуры реальности.

Выход на обсуждение общефилософской проблематики характерен также для М. Даммита и Э. Куинтона. С представлением о языке как сфере социальной коммуникации связаны появление в лингвистической философии определенных материалистических тенденций и отказ от ранее провозглашенного нейтрализма в философии.

Появление в США постпозитивистских форм философии (У. Куайн, Н. Гудмен, У. Селларс) положило конец классическим формам А.ф. Прагматические аналитики продолжают логицистскую традицию неопозитивизма в том смысле, что основное внимание сосредоточено на интерпретации научного знания и средствах его логического обоснования. Но при этом они отвергают центральные догмы неопозитивизма: дихотомию аналитического и синтетического, эмпирический верификационизм и др.

Их новое слово состоит в подчеркивании холистических аспектов значения. Куайн выдвинул тезис о «неопределенности радикальной трансляции», согласно которому предложение всегда может рассматриваться как значение не одной, а множества различных вещей. Наши высказывания о мире предстают перед судом чувственного опыта не в отдельности, а в виде системы, которая сталкивается с опытом только краями, и речь может идти только об оправдании всей системы. Анализ выступает как построение логически обоснованной теории, получающей свое оправдание с помощью релятивистского принципа прагматической эффективности системы.

Одно из важных направлений в эволюции аналитической традиции мысли в 1960—1990-х гг. основано на синтезе альтернативных установок логического и лингвистического анализа. Потребность в логическом моделировании естественного языка, возникшая с производством компьютерных систем, стимулировала разработку необходимой для этого формальной техники (Дж. Фодор, Д. Дэвидсон, Р. Монтегю, Д. Льюис, С. Крипке, Я. Хинтикка и др.).

Данные разработки предполагают, что организация и правила естественного дискурса, являясь естественными формами, определяемыми содержанием, не сводятся к произвольным «языковым играм», как считал Витгенштейн, и поддаются логическому исчислению. В то же время они не укладываются в только математические модели, как это полагали логические позитивисты.

В постпозитивистской философии понятие «анализ» получает неопределенно широкое толкование в силу резкого расширения проблемного поля. Если представители классической А.ф. ограничивались относительно небольшим кругом проблем, поддающихся «окончательному» разрешению, постпозитивистские аналитики в качестве предмета исследования могут брать любые филос. проблемы, отнюдь не претендуя на их «закрытие». Напр., в возникших в рамках аналитической традиции течениях научного материализма и научного реализма разрабатываются проблемы, имеющие широкую мировоззренческую значимость: онтологическая проблема об отношении духовного и телесного и гносеологическая проблема об отношении наших концептуальных средств к реальности. Вынашиваются идеи о создании А.ф. политики, социологии, права и др.

Развитую форму приобрела А.ф. истории (К. Гемпель, М. Мартин, У. Дрей и др.), в которой основное внимание уделяется анализу концептуального аппарата исторического объяснения, методологии историографии и др. В течении, именуемом «анализ религиозного языка», методы логического и лингвистического анализа применяются к языку теологии и религии с целью обоснования их осмысленности, наличия в них собственных, отличных от философии и науки логики и правил (У. Блэкстоун, П. Ван Бурен).

Современная А.ф. не поддается идентификации по какому-то содержательному базисному принципу. Ее связывает не столько приверженность к.-л. парадигме знания, сколько стилевое родство.

Главным предметом анализа выступает не столько язык, сколько метафизический вопрос о том, как язык «сцепляется» с мышлением (философия сознания) и реальностью (различные версии реализма). В арсенале аналитических средств сохраняется илогический, и семантический, и контекстуальный анализ, используются редукционистские процедуры, трансляция сложного к простому.

Но ни одному из этих методов не придается самодовлеющее значение. Чаще всего под «анализом» понимается применение современной техники аргументации для определения посылок, установления смысловой и логической зависимости между высказываниями и т.п. (Для идентификации стилистики такой филос. работы вместо термина «аналитическая» часто используется термин «профессиональная» или «рациональная».)

В аналитических теориях есть определенная сциентистская струя в том смысле, что они в целом следуют идеалу философии как рационально-теоретической деятельности, хотя и не отождествляют философию с наукой (вот почему проблема рациональности оказалась одной из ключевых).

В 1970—1990-е гг. образ «философии-как-науки» был подвергнут атакам постаналитиков (Р. Рорти, А. Данто, С. Кейвел и др.), полагающих, что невозможность эмпирического обоснования знания и дрейф аналитиков к антифундаментализму кладет конец претензиям философии на теоретизм и оставляет для нее одну перспективу «философии-как-литературы».

Философия: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004.

Одна из отличительных черт интеллектуальной культуры XX столетия - развитие и нарастающее влияние аналитической философии. У ее истоков стояли английские философы Джордж Эдвард Мур и Бертран Рассел, а также немецкий логик и математик Гот-лоб Фреге (1848-1925). Аналитическая философия наследует традиции изучения оснований знания - как в его чувственной, эмпирической, так и в рациональной, теоретической форме.

Общая характерная черта данного направления - детальное исследование языка (с учетом новейших достижений логики и лингвистики) с целью решения философских проблем. Главные цели философии анализа - выявление структуры мысли, прояснение всего смутного, невнятного, достижение «прозрачного» соотнесения языка и реальности, четкое разграничение значимых и пустых выражений, осмысленных и бессмысленных фраз.

Внутри аналитической философии выделяют два направления: философию логического анализа и философию лингвистического анализа (или лингвистическую философию). Приверженцы первого в основном интересуются философией и логикой науки. Сторонники второго считают такую ориентацию искусственной и слишком узкой, чрезмерно ограничивающей философский кругозор.

Исходные проблемы и понятия аналитической философии были сформулированы в статье Г. Фреге «О смысле и значении» (1892). Развивать аналитическую философию начали Мур и Рассел. Оба философа уделяли большое внимание традиционным проблемам теории познания, решаемым в духе реализма: признание независимости предмета познания от его восприятия, факта - от суждения о нем.

Если же иметь в виду методы исследования, то и Мур и Рассел выступили как аналитики, дав стимул аналитическому движению в философии. Внимание Рассела сосредоточилось на аналитических возможностях символической логики и исследовании основ математики. Здесь он отталкивался от работ Г. Фреге. Мура же занимал анализ философских понятий и проблем средствами обычного языка и здравого смысла.

Джордж Эдвард Мур (1873-1958) - английский философ, один из основоположников англо-американского неореализма и лингвистической ветви аналитической философии. Статья «Опровержение идеализма» стала отправной точкой реалистического движения в Англии, противоположного умонастроениям абсолютного идеализма. В решении проблем теории познания он выступил как убежденный реалист, а по методам исследования - как аналитик.

Свою критику Мур направил прежде всего против идеалистического отождествления «опыта» и «реальности». Мур считает ошибочным аргумент о тождестве восприятия и воспринятого. Много внимания Мур уделил вопросу о соотношении чувственных данных и физических объектов. Не ограничиваясь анализом чувственно данного, Мур разрабатывал также процедуры прояснения философских понятий, тезисов, парадоксов, придавая все большее значение смысловому анализу языка.

Суть анализа - прояснение понятий и высказываний, а не открытие новых фактов о мире. Мур дал импульс аналитическому движению в философии. Вслед за ним на эту стезю вступил Б. Рассел, внесший решающий вклад в формирование философии логического анализа.

Наиболее серьезные и устойчивые философские интересы Б. Рассела были связаны с математикой и символической логикой. В эти области знания он внес фундаментальный вклад, определивший развитие аналитической философии. Неизменно устойчивым оставалось также пристальное внимание Рассела к изучению природы познания. Рассел характеризовал свои позиции как научный здравый смысл.

Он исходил из того, что мир в обычном его понимании - это мир людей и вещей, что за горизонтом нашего «малого» мира существует мир «большой» - Вселенная. Наиболее крупные из философских работ

Рассела по теории познания - «Анализ сознания» (1921) и «Человеческое познание, его сфера и границы» (1948). Подлинным достижением стали выдвинутые им новые идеи в области логического анализа знания, оказавшиеся весьма эффективными. Важнейшие логические открытия Рассела - теория описаний и теория логических типов. Главный предмет теории описаний - обозначающие выражения, обеспечивающие информативность сообщений и связь языка с реальностью.

В теории типов Рассел предложил четко разграничить классы понятий по степени их общности. Как отмечал Рассел, его логическая доктрина привела его в свою очередь к определенному виду философии, как бы обосновывающему процесс анализа.

Логико-философские идеи Рассела стали программными для разработки концепций логического позитивизма (или логического эмпиризма). На основе работ позднего Витгенштейна в 1930-1940-е годы в Великобритании формируется философия лингвистического анализа, или анализа обычного языка.

Если на базе логического позитивизма были созданы добротные труды по современной логике, то на основе лингвистической философии сформировалась исследовательская программа теоретической лингвистики. Но в аналитической философии XX века мы находим и важные собственно философские достижения: осмысление тесной связи человеческого опыта с речевой коммуникацией, схемами языка, новое понимание на этой основе специфики философской мысли, философских проблем. Идеи аналитической философии наиболее сильны в англоязычных регионах мира.

Аналитическая философия XX века: основные направления и проблемы.

http://studfilosed.ru/otvety-k-vstupitelnomu-ekzamenu-po-filosofii/135-analiticheskaya-filosofiya-xx-veka-osnovnye-napravleniya-i.html

Хорошим примером использования логики в решении философских проблем с помощью А.Ф. является «теория дескрипций» Рассела в ее применении к проблемам истины и существования. Рассел задался вопросом: истинно или ложно утверждение «Нынешний король Франции лыс»? По-видимому, здесь мы имеем дело со следующей дилеммой.

Утверждение явно не истинно, но, поскольку «нынешнего короля Франции» не существует, нельзя также сказать, что оно ложно, ибо тогда мы вынуждены будем сделать вывод о том, что нынешний король Франции не лыс. Анализ приведенного утверждения показывает, что оно представляет собой конъюнкцию трех более простых утверждений: «существует нынешний король Франции»; «существует не более чем один нынешний король Франции» и «если кто-то является нынешним королем Франции, то он лыс». Явно ложным является только первое из этих утверждений, и с ним уже не связано никаких проблем. Таким образом, анализируя логическую форму утверждения, мы можем прийти к более ясному пониманию его смысла и истинности, избегая неверных импликаций и псевдопроблем.

Подобным же образом аналитический философ подходит к разрешению вечного вопроса: «В чем смысл жизни?» Сам вопрос кажется простым, хотя и не имеющим простого ответа. Но при более внимательном рассмотрении оказывается, что он тоже нуждается в прояснении. Понимаем ли мы, что такое «смысл» и что такое «жизнь»? Верно ли, что существует только один «смысл» и что вся «жизнь» имеет этот смысл? Допущения, которые мы принимаем, крайне сомнительны, следовательно, сомнительна и сама формулировка вопроса. Вопрос о смысле жизни должен быть задан как-то иначе, чтобы не были безнадежными все попытки его решения. Руководящий принцип аналитической философии в этом и других случаях, как его формулирует Витгенштейн в предисловии к Логико-философскому трактату, гласит: «То, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно; о том же, что сказать невозможно, следует молчать».

В период примерно с 1920 по 1950 в рамках аналитической философии существовало мощное движение, известное под названием логического позитивизма. Возникло оно в Вене (отсюда наименование первого периода развития логического позитивизма – «Венский кружок»). Философы этого направления, М.Шлик, Р.Карнап, А.Дж.Айер и др., полагали, что все осмысленные утверждения являются либо научно верифицируемыми утверждениями о мире, либо чисто логическими тавтологиями.

Суждения традиционной философии, как и многие суждения, принадлежащие сфере обыденной жизни, были объявлены бессмысленными. Для пропаганды своих идей «Венский кружок» созывал международные конференции, издавал собственный журнал и серию книг, поддерживал связи с близкими по взглядам философами в других странах. Концом логического позитивизма можно считать публикацию в 1950-х годах серии статей одного из бывших членов Венского кружка К.Гемпеля, в которых были отмечены принципиальные трудности и даже неясности, связанные с самим ключевым понятием осмысленности. Серьезная критика неопозитивистских принципов была проведена американским логиком У.В.О.Куайном.

Руководствуясь идеалом ясности, аналитики занимались изучением не только логической структуры языка, но и его употребления в обыденных, повседневных контекстах. Подчеркивалось, что при анализе языковых выражений следует принимать во внимание эти контексты. Отрываясь от них,

философы используют термины в специфических несобственных смыслах и поэтому сталкиваются с затруднениями, которые не могут быть устранены в принципе. Видными представителями этого течения (т.н. «анализа обыденного языка»), кроме «позднего Витгенштейна», были Г.Райл, Дж.Остин, Г.Э.М.Энском и Н.Малколм.

Приблизительно с 1960 акценты сместились, и под влиянием Куайна язык и логика стали рассматриваться, подобно эмпирическим наукам, не просто как набор инструментов для анализа, а как некое знание о реальности. В результате в лоно философского анализа возвратились традиционные проблемы: истины, фактического соответствия, синтеза знания. Но поскольку требования ясности и логической строгости все еще считаются абсолютно необходимыми, термин «аналитическая философия» остается в своих правах, а обозначаемый им образ мышления продолжает господствовать в мире англоязычной философии.

Литература

Геллнер Э. Слова и вещи. М., 1962

Хилл Т. Современные теории познания. М., 1965

Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993

Энциклопедия Кругосвет

Универсальная научно-популярная онлайн-энциклопедия

http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/filosofiya/ANALITICHESKAYA_FILOSOFIYA.html

Идеи аналитической философии повлияли на современную философскую мысль в Великобритании, Австрии, Германии, Польше, Скандинавии, США и др. странах. Постепенно это направление превратилось в широкое международное движение, позиции которого наиболее сильны в англоязычных регионах мира. В последние годы здесь сложились течения, символами которых стали имена Фреге и Витгенштейна. В спорах об интерпретации их концепций по сути отражается борьба различных течений в аналитической философии 1980–90-х гг.

Литература:

1. Бегиашвили А.Ф. Метод анализа в современной буржуазной философии. Тбилиси, 1960;
2. Геллнер Э. Слова и вещи. М., 1962;
3. Хилл Т.И. Современные теории познания. М., 1965;
4. Козлова М.С. Философия и язык. М., 1972;
5. Аналитическая философия в XX в. – «ВФ», 1988, № 8;
6. Современная аналитическая философия, вып. 1. М., 1988;
7. Философия, логика, язык. М., 1987;
8. Аналитическая философия. Избр. тексты. М., 1993;
9. Аналитическая философия: становление и развитие (антология). М., 1998;
10. История философии: Запад – Россия – Восток, кн. 3-я. М., 1998, с. 212–246;
11. Pap A. Elements of Analitic Philosophy. N.Y., 1949;
12. The Revolution in Philosophy, with an introduction of G.Ryle. L., 1956;
13. Urmson J.O. Philosophical Analysis. Oxf., 1956;
14. Classics of Analytic Philosophy, ed. by R.Ammerman. N.Y., 1965;
15. Barth E.M. Perspectives of Analytic Philosophy. Amst, 1979;
16. Zaslawsky D. Analyse de l'être. Essai de philosophie analytique. P., 1982;
17. Postanalytic Philosophy. N.Y., 1985.

См. также лит. к ст. Л.Витгенштейн, Б.Рассел, Дж.Мур.

М.С. Козлова Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Аналогия бытия, АНАЛОГИЯ СУЩЕГО (лат. analogia entis)

Центральное методологическое понятие в католической философии: томизм, неотомизм, схоластика, Ф. Аквинский. Понятие означает, что всякое сущее сходно с другим сущим и одновременно отлично от него.

Понятие в философии и богословии, означающее особый тип отношения между объектами или же особый тип предикации, при котором основанием соотнесения предметов являются не принципы тождества или различия, а принцип их подобия своему иноприродному источнику. Философский смысл понятию «аналогия» (что значило «пропорция» или «соответствие») придает

Платон, видимо опираясь на пифагорейскую традицию. В диалоге «Тимей» он делает пропорцию принципом космической гармонии, а в диалоге «Государство» – социальной. С его точки зрения,

аналогия с ее принципом «каждому свое» есть «справедливость Зевса» в отличие от несправедливого уравнительного распределения.

В метафизике, этике и биологии Аристотеля аналогия также играет существенную роль как форма проявления единого начала в единичных сущностях.

Особое значение «аналогия» приобретает в средневековой христианской философии, начиная с рассуждений Августина об одновременном сходстве и несходстве Бога и Его творения, а также о неспособности нашего языка выразить совершенство Творца. Проблема заключалась в том, что простое сходство Творца и твари стирает грань между Богом и миром, простое же различие – разрывает их связь.

Фома Аквинский развивал специальную теорию «аналогии сущего», согласно которой совершенство бытия неодинаково распределено в универсуме и неоднозначно (эквивокально) выражается в каждом отдельном случае: Бог обладает всей полнотой бытия, тогда как остальные сущности обладают им «по аналогии», в определенной соразмерности, но бытие при этом остается тем же самым.

Противоположную позицию занимал Иоанн Дунс Скот, утверждавший, что бытие всегда имеет однозначный (унивокальный) смысл во всех соотношениях.

Томистская традиция (Капреол, Каетан, Суарес) развернула концепцию Фомы Аквинского в систематическую доктрину. Каетан детализирует учение Фомы, выделяя три типа аналогии:

1) аналогию неравенства, когда разные предметы имеют одно имя и одно понятие, но относятся к разным уровням (тело небесное – тело земное);

2) аналогию атрибуции, когда предметы имеют одно и то же имя и понятие в отношении к объекту, но по-разному приписываются объекту (здоровый образ жизни – здоровый организм);

3) аналогию пропорциональности, когда имена и понятия объектов тождественны до определенной степени (зрение физическое – зрение умственное).

В последнем случае основанием аналогии может быть не только метафора, но и действительная причастность общему принципу, что особенно важно в случае с приписыванием Богу определенных предикатов. Томизм, таким образом, предлагает «третий путь» – по отношению к «отрицательному» и «положительному» богословию (Апофатическая теология, Катафатическая теология), – сохраняющий и идею невыразимости божественной сущности, и идею сходства Творца и творения.

Второе рождение теории «аналогии сущего» происходит в неотомизме (особенно Э.Пшивара, Ван Стеенберген), для которого в новом культурно-историческом контексте встала старая задача сделать абсолют легитимным предметом теоретического мышления, при этом избежав, с одной стороны, антропоморфического, субъективистского перенесения на абсолют свойств эмпирического мира, с другой – позитивистского самоизолирования разума в мире явлений (ср. проблематику русского философского символизма 20 в., особенно «Философию имени» А.Ф.Лосева).

Принцип «аналогии сущего» активно используется в аналектике неотомиста Б.Лакебринка, полемически направленной против «негативизма», свойственного, по его мнению, гегелевской диалектике. Протестантское богословие обратило внимание на «аналогию сущего» лишь в 20 в. (К.Барт, П.Тиллих, Р.Бультман). Определенный интерес метод «аналогии сущего» вызывает у представителей аналитической философии.

Литература:

1. Przywara E. Analogia Entis. N. Y, 1932;
2. Anderson J.F. The Bond of Being. St. Louis, 1949;
3. Lyttkens H. The Analogy between God and the World. Uppsala, 1952;
4. Klubertanz G.P. St. Thomas Aquinas on Analogy. Chi., 1960;
5. McInemy R. The Logic of Analogy. The Hague, 1961;
6. Mondin B. The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology. The Hague, 1963;
7. Davies B. Thinking about God. L., 1985;
8. Broadie A. Maimonides and Aquinas on the names of God. – «Religious Studies», 1987, 23, p. 157–170.

А.Л.Доброхотов. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Анархизм (от греч. ἀναρχία – безвластие)

Социально-политическое учение, отрицающее позитивную роль государства и политической борьбы и проповедующее освобождение личности от всех форм политической, экономической и духовной власти.

Анархизм зародился в 40-х гг. 19 в. в Европе. Основоположниками этого учения принято считать М.Штирнера, П.Прудона (последнему принадлежит термин) и М.А.Бакунина.

Согласно Прудону, общественные отношения между людьми основаны на «системе взаимности», предполагающей равновесие собственности, равноценный обмен товаров и услуг, беспроцентный кредит, федеративное устройство общества, которое заменит государство. Бакунин рассматривал анархизм как закономерный этап эволюционного социального развития.

По его мнению, религия и государство являются величайшими заблуждениями пребывающего в невежестве человечества, источниками всех зол. Но человека отличает от животного способность мыслить и протестовать. Протест в определенный момент принимает форму стихийного «самопроизвольного» бунта масс против государства.

В кон. 19 – нач. 20 в. на почве социалистического движения в борьбе с марксизмом оформился коммунистический анархизм (П.А.Кропоткин), ориентированный, в отличие от раннего анархизма, на созидательную сторону социального развития в форме организации разного рода добровольных коммунистических общин, действующих на основе солидарности и взаимной помощи. Особое место среди анархических систем занимает учение Л.Н.Толстого, которое может быть охарактеризовано как христианский анархизм.

В нач. 20 в. под влиянием анархизма получил распространение анархо-синдикализм – одно из направлений в рабочем движении.

Литература:

1. Бакунин М.А. Государственность и анархия. 1873;

2. Кропоткин П.А. Завоевание хлеба. СПб., 1906;

3. Proudhon P.J. Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère, t. 1–2, 1846.

Л.И.Новикова, И.Н.Сиземская. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

А. - политическая теория, цель которой — создать анархию (греч. αναρχία — безвластие), то есть «отсутствие хозяина, суверена». Другими словами, анархизм — это политическая теория, целью которой является создание общества, в котором индивиды свободно сотрудничают как равные. Как таковой, анархизм противостоит всем формам иерархического контроля — не важно, государственного, капиталистического или религиозного — как вредным для индивида и его индивидуальности, так и не являющимся необходимым.

По словам анархиста Л. Сьюзан Браун: «Хотя популярное понимание анархизма — насильственное, антигосударственное движение, анархизм — намного более тонкая и полная нюансов традиция, чем простая оппозиция государственной власти. Анархисты противостоят идее о том, что власть и доминирование необходимы для общества, и вместо них предлагают более кооперативные, анти-иерархические формы общественной, политической и экономической организации» («The Politics of Individualism», стр. 106).

Анархизм вращается вокруг пяти базовых принципов:

1. отсутствие власти
2. свобода от принуждения
3. свобода ассоциаций
4. взаимопомощь
5. разнообразие

- Равенство может иметь много значений. В случае анархической философии речь идёт о равенстве по отношению к власти. Это не означает, что желательным является совершенно новое общество, основанное на тоталитарном ви́дении: все должны выглядеть одинаково и делать одно и то же. На самом деле, разнообразие, наоборот, весьма приветствуется, согласно анархизму. То есть анархизм предполагает, что все должны иметь одинаковый доступ к власти решать, как они хотят жить. Лучший способ институционализировать власть — различные формы демократии.

- Свобода ассоциаций — принцип, который означает, что люди не должны принуждаться принимать участие в общественных мероприятиях или структурах против своей воли. Если кто-то рождается в бедности в сегодняшнем мире, то наиболее вероятно этот человек умрёт бедняком. В анархическом обществе коллективы для всего, что является желаемым людьми, создаются людьми, которые свободно объединились и имеют равную власть определять будущее общества. Это ви́дение покрывает все общественные структуры — от соседской общины до города, столовой и т.д.

Анархисты верят, что власть должна распределяться на низовом уровне, что организации должны расти снизу вверх… Для более крупных форм организации (вплоть до всемирных) анархисты предлагают федерации свободных коллективов. Они могут управлять такими различными вещами, как сбор и утилизация отходов, компьютерные технологии, природные ресурсы, силы самообороны или промышленное производство. Они основываются на тех же базовых принципах, но действуют посредством делегатов от коллективов, а не посредством всех членов каждого коллектива. Делегаты, в анархическом понимании, не являются профессиональными политиками, но членами коллективов,

выбранными лишь на время, чтобы представлять свой коллектив в определённых вопросах на уровне федерации.

- Два последних принципа взаимосвязаны. Взаимопомощь — это лишь другое название сотрудничества, но имеет более определённое значение. Взаимопомощь — культурный идеал, противоположный конкуренции. Когда люди работают вместе, они достигают гораздо бóльших результатов, чем когда они работают друг против друга. Разнообразие — ключ к выживанию в будущем. Современное стремление нормировать всё и применить принцип конвейера ко всем сторонам общественной жизни отчуждает и приводит в отчаяние многих людей. Это стремление также во многом ответственно за разрушение окружающей среды. Разнообразие является более экологичной формой организации. Вместо того, чтобы загонять реальность в государственно-бюрократические рамки понятий о порядке путём навязывания властью, анархисты понимают, что общественные организации функционируют более эффективно для затрагиваемых ими людей, если эти люди имеют власть формировать их так, как они хотят. Таким образом, анархисты поддерживают различные формы демократии, семейной организации, производства, приёма пищи, творчества и чего угодно. Когда люди живут разнообразно, они взаимодействуют более естественно и непосредственно. Кроме того, становится сложнее управлять ими.

Сайт Анархопедия

http://rus.anarchopedia.org/%D0%90%D0%BD%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B8%D0%B7%D0%BC

Почитай об Анархизме на сайте **Анарх.Ру**

http://www.anarh.ru/anarch/anarchinfo/anarch1.html

Анархизм индивидуалистический, Анархо-индивидуализм (или индивидуалистический анархизм) (от греч. Αναρχία — безвластие; лат. Individuum — неделимое)

Это одно из направлений анархизма, целью которого является установление анархии, то есть безвластного общества, в котором отсутствуют иерархия и принуждение. Базовый принцип традиции индивидуалистического анархизма - право свободно распоряжаться собой, которое присуще любому человеку от рождения вне зависимости от его пола.

Современные сторонники анархо-индивидуализма представляют новое общество как бесконфликтное общество, базирующееся на приоритете личности мелких собственников, вступивших во взаимный договор по вопросам самоуправления без государственных органов власти.

Основоположником этого направления анархизма считается немецкий нигилист Макс Штирнер (1806–1856 гг.), который в своем главном труде «Единственный и его собственность» (русский пер. в 1922 г.) пытался доказать, что единственной реальностью является индивид и всё имеет ценность лишь постольку, поскольку служит индивидууму.

Экономические представления анархо-индивидуалистов сложились в основном под влиянием теории мютюэлизма (взаимности услуг) французского философа и экономиста Пьера-Жозефа Прудона.

В США идеи анархо-индивидуализма были восприняты и развиты Джошуа Уорреном, Лисандром Спунером, Бенджаменом Таккером.

Утверждения, исходящие из индивидуалистического анархизма:

люди не должны находится в зависимости от общества;

все теории, описывающие, как люди могут работать вместе, должны пройти испытание практикой:
Словари и энциклопедии на Академике. dic.academic.ru - http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/939829

АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ (*Anselm of Canterbury*)

(1033/1034, Аоста, Ломбардия, Италия — 21 апреля 1109, Кентербери, Англия)— теолог, представитель схоластического реализма, и представитель августинианства. Вера должна предшествовать знанию, однако вера может быть рационально обоснована. Развил онтологическое доказательство бытия Бога.

Только в Боге, утверждает Ансельм, сущность и бытие тождественны. Мир в целом и все вещи в мире получают бытие от Бога.

До акта творения то, что должно быть сотворено, предсуществует в Боге в образе его Идей. Идеи не творятся Богом, они суть мысли Бога и потому вечно существуют в его мышлении. Все сотворенное получает существование действием Слова: Бог "сказал", и предсуществующее в виде Идей творение обретает реальное существование. Творческое Слово отличается от человеческих слов; но если все же сравнивать его с ними, то скорее всего можно уподобить это Слово внутреннему слову (представлению о вещи), общему для всех людей, независимо от того, на каком языке они говорят.

Электронная библиотека по философии

- http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000004/st122.shtml

Основные произведения: "Монолог", "Прибавление к рассуждению" ("Proslogion"), "Диалог о грамматике" и др. А.К. продолжал скорее платоновскую, чем аристотелевскую, традицию в философии, поэтому его учение не являлось схоластическим в полной мере. Проблема соотношения веры и разума решалась А.К. в духе августинианства: вера предшествует разуму ("верю, чтобы понимать"). Однако, по А.К., разум с помощью искусства диалектики должен прояснить истину, которая содержится в положениях веры. А.К. полагал, что рациональному доказательству доступны все "истины откровения". Диалектика оказывается, таким образом, своеобразным орудием веры: христианское вероучение, с одной стороны, обусловливает исходные посылки диалектического рассуждения, а с другой — предопределяет и его конечные выводы. Попытка рационально обосновать догматы вероучения (сотворение мира из ничего, догматы Троицы, первородного греха, искупительной жертвы Иисуса и др.) осуществлялась А.К. на концептуальной основе философского "реализма". А.К. выдвинул так называемое онтологическое доказательство существования Бога. Он постулировал необходимость существования такого объекта, выше которого ничто помыслить нельзя. Из понятия Бога как максимального совершенства А.К. выводил реальность его бытия. Отождествляя, по существу, мысль с бытием, выводя онтологию из логики, А.К. утверждал, что если Бог мыслится как совокупность всех совершенств — он вечен, всеведущ, всеблаг, бесконечен и т.д., — то он должен обладать и предикатом существования, иначе все совершенства окажутся мнимыми. А.К. удалось сформулировать в логически чистом виде важную проблему: можно ли осуществлять умозаключения от мышления к бытию, переходить от чистой мысли к фактическому существованию. А.К. уделял также внимание этическим вопросам (например, свобода воли и свобода выбора), предложил свою концепцию истины (учение о референциальной, препозициональной и актуальной истинах) на основе изучения семантической функциональности языка и поиска внутренних законов, управляющих языком. Теория языка Бога у А.К. сопоставима с "логосом" Платона и "Verbum" Августина (речь Бога — это точный образ природы вещей, соответственно, слова человека — неточные и неполные образы вещей). Позиция "крайнего реализма" А.К. многократно подвергалась философской критике, начиная от его современников и до Канта Однако значение его учения определяется, с одной стороны, рационализацией августинианства, а с другой, — разработкой концептуальной основы схоластической философии.

А. Р. Усманова. История философии. Энциклопедия. / Сост. Грицанов А. Минск.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002.

Средневековый теолог и философ, часто называемый «отцом схоластики»; представитель августинианства

1. Основатель схоластической теологии

Один из наиболее знаменитых философов-схоластиков был видным церковным деятелем и мыслителем, проводником идей Григория VII в Англии. В 1099 году он предпринял попытку соединения церквей, а незадолго до своей смерти стал свидетелем первого потока крестоносцев, двинувшихся в Палестину.

Признанный крупнейшим западным богословом в период между блж. Августином и Фомой Аквинским, Ансельм Кентерберийский оказал значительное влияние на многих выдающихся теологов и философов, в том числе и современных.

Среди его произведений выделяются «Монолог» и «Прослогион» (т.е. «Прибавление»), дополнение к «Монологу». Среди менее известных произведений «Об истине», «О свободе воли», «Падение дьявола», «О Троице» и др.

Ансельма Кентерберийского его современники называли “вторым Августином”. И действительно многие “августиновские” формулировки на самом деле принадлежат не Августину, а Ансельму.

Проблема соотношения веры и разума решалась Ансельмом в духе августианства: вера предшествует разуму ("верую, чтобы понимать"). Однако, по Ансельму, разум с помощью искусства диалектики должен прояснить истину, которая содержится в положениях веры. Ансельм полагал, что рациональному доказательству доступны все "истины откровения". Диалектика оказывается, т. обр., своеобразным орудием веры: христианское вероучение, с одной стороны, обусловливает исходные посылки диалектического рассуждения, а с другой – предопределяет и его конечные выводы.

Попытка рационально обосновать догматы вероучения (сотворение мира из ничего, догматы Троицы, первородного греха, искупительной жертвы Иисуса и др.) осуществлялась А.К. на концептуальной основе философского "реализма".

У Ансельма Бог определяется как “то, выше (совершеннее) чего невозможно помыслить ничего (aliquid quo maius nihil cogitari potest)”. Это положение понятно и неверующему, и поскольку он его понимает, оно имеется в его разуме. Если он теперь признает, что более совершенно то, что не только мыслится, но, помимо того, и существует реально, то “то, выше чего невозможно помыслить ничего”,

должно существовать реально. Ансельм развивает свое доказательство, устанавливая, что согласно исходному определению несуществование Бога помыслить невозможно, поскольку нечто существующее с необходимостью совершеннее того, несуществование чего мыслить можно и что, таким образом, существует случайно. Это доказательство горячо обсуждалось на протяжении средневековья и после – среди других его опровержение предпринял в "Критике чистого разума" Кант.

Ансельм стремился доказать Бытие Божие простым рассуждением.

1-е доказательство Ансельма сводилось к понятию абсолютного, совершенного Добра и Блага. Благо проявляется в самых различных фактах бытия. Но оно должно существовать и само по себе, как независимое благое существо. Это Существо и есть Бог.

2-е доказательство связано с причинностью вещей в природе. Всякая вещь в мире имеет причину. Мир же, как сумма вещей, тоже должен иметь причину, но такую, которая сама была бы уже беспричинна и обладала творческой мощью, то есть сама была бы способна стать причиной. Эта безусловная конечная первопричина и есть Бог.

3-е доказательство заключается в понятии и различении степеней совершенства. Один предмет совершеннее другого, а раз есть сравнительное совершенство, то должно быть и несравненное совершенство, которое есть Бог.

Наконец, 4-е доказательство Ансельм излагает следующим образом: «Даже безумец должен признать, что в его уме есть идея о существе, выше которого нельзя представить себе ничего... И, несомненно, что этот объект, выше которого нельзя представить ничего, пребывает не в одном только уме, потому что если бы он пребывал только в уме, то можно было бы, по крайней мере, предположить, что он пребывает также и в действительности. И такое условие делает существо высшим, чем существо, пребывающее только в мышлении... Поэтому-то наверняка существует такое существо, выше которого ничего нельзя представить ни в мышлении, ни действии».

Ансельм Кентерберийский анализирует псалом 13 (52), в котором говорится: «Сказал безумец в сердце своем: нет Бога». Почему, спрашивает Ансельм, автор псалма сказал «безумец»? Почему нормальный разумный человек не может сказать: нет Бога. В чем безумство? Отвечая на этот вопрос, Ансельм говорит: безумство состоит в том, что тот, кто говорит эту фразу, противоречит сам себе. Ибо в самой этой фразе скрыто противоречие: Бог всегда мыслится как существующий; несуществующий Бог лишен одного из важнейших Своих атрибутов, что невозможно. Поэтому сказать «нет Бога» значит высказать противоречие, а логических противоречий быть не может. Следовательно, Бог существует.

Но еще во времена Ансельма Кентерберийского это доказательство стало подвергаться сомнению. В частности, некий монах Гаунилон возразил Ансельму: можно помыслить все что угодно, но это еще не значит, что оно тут же станет существующим. Поэтому нельзя сказать, что от представления о некотором понятии можно тут же делать вывод о существовании вещи, обозначаемой этим понятием. Можно представить себе существующим некий вымышленный остров, но это не значит, что он действительно будет существовать.

Аргумент Гаунилона кажется разумным, но он бьет мимо цели. Потому что сам Ансельм говорил, что такого рода доказательства применимы только к одному существу – к Богу, Который обладает всеми положительными характеристиками. Никакой остров всеми характеристиками не обладает, поэтому при помощи этого примера опровергать онтологическое доказательство нельзя.

Но все же в рассуждениях Ансельма действительно кроется некоторое противоречие. Если безумец говорит, что нет Бога, значит можно вообразить себе Бога несуществующим, а это противоречит тому, что, представляя Бога несуществующим, мы в своем воображении лишаем Бога одного из этих атрибутов.

На это в «Прослогионе» Ансельм добавляет в качестве возражения Гаунилону следующее соображение. Во-первых, существуют 2 вида мышления: адекватное и символическое. Человек весьма часто путает области применения адекватного и символического мышления. Символическое мышление действительно может воображать все, что человеку заблагорассудится, но адекватное мышление может анализировать символическое мышление и находит в нем противоречия. И если таковые находятся, то это значит, что символическое мышление оказывается ложным. Адекватное мышление, таким образом, показывает нам действительно факт существования или несуществования того объекта, который был воображен в символическом мышлении.

И еще, добавляет Ансельм монаху Гаунилону: Бог мыслится существующим не так, как мыслится существующим все остальное в мире, ибо то, что мыслится существующим, мыслится возникающим или исчезающим, переходящим из небытия в бытие и наоборот; но Бог существует всегда, Его нельзя помыслить возникающим, поэтому Он существует всегда и не может мыслиться несуществующим.

История философии на intencia.ru - http://intencia.ru/Pages-view-218.html

В области христианского вероучения Ансельм предложил новую трактовку догмата искупления, согласно которой жертва Христа была не выкупом дьяволу за согрешившее человечество, как принято было думать до тех пор, а выкупом, принесенным за человечество Богу. Это новое толкование вскоре

завоевало всеобщее признание. Рассматривая проблему соотношения веры и разума, Ансельм в духе августиновского учения утверждал, что вера является необходимой предпосылкой рациональной спекуляции. Его знаменитые изречения – например, «вера, требующая понимания» (fides quaerens intellectum) или «верую, чтобы понять» (credo ut intelligam) – стали своего рода девизами августинианской школы, а большинство его последователей – вплоть до эпохи св. Альберта Великого и св. Фомы Аквинского – разделяли его точку зрения на отношение веры и разума. Однако главная заслуга Ансельма состояла в том, что он сформулировал т.н. онтологическое доказательство бытия Бога, призванное показать, что из самого понятия Бога с необходимостью вытекает его существование; впоследствии это доказательство развивали, обсуждали и опровергали многие выдающиеся философы. К числу важнейших сочинений Ансельма относятся Монолог (Monologion), Прибавление к рассуждению (Proslogion), Об истине (De veritate) и Почему Бог стал человеком (Cur Deus homo); последнее посвящено изложению знаменитого учения Ансельма о смысле искупительной жертвы Христа.

Энциклопедия Кругосвет

Универсальная научно-популярная онлайн-энциклопедия

http://krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/religiya/ANSELM_KENTERBERISKI_SV.html

Согласно Ансельму, объекты, соответствующие общим понятиям, таким, как «человек», «животное» и т.п., т.е. виды и роды реально существуют наряду с конкретными людьми или животными. Кто не может понять, как несколько индивидов составляют одного «человека», тот никогда не поймет, как один Бог может быть в трех Лицах.

Только в Боге, утверждает Ансельм, сущность и бытие тождественны. Мир в целом и все вещи в мире получают бытие от Бога. До акта творения то, что должно быть сотворено, предсуществует в Боге в образе его идей. Идеи не творятся Богом, они суть мысли Бога и потому вечно существуют в его уме. Все сотворенное получает существование действием Слова: Бог «сказал», и предсуществующее в виде идей творение обретает реальное существование. Творческое Слово отличается от человеческих слов, но если все же сравнивать его с ними, то скорее всего это Слово можно уподобить внутреннему слову (представлению о вещи), общему для всех людей, независимо от того, на каком языке они говорят.

У человека есть два источника знания: вера и разум. Познание для христианина начинается с акта веры: факты, которые он хочет понять, даны ему в Писании. Не понимать, чтобы верить, но верить, чтобы понимать, следует христианину. Между слепой верой и непосредственным видением Бога есть среднее звено – понимание веры, и такое понимание достигается с помощью разума. Разум не всегда способен постичь то, что является предметом веры, но он может обосновать необходимость веры в истины Откровения. Важнейшей его задачей является доказательство существования Бога.

Ансельму принадлежат четыре доказательства бытия Бога. В трех из них, представленных в трактате «Монолог», существование Творца доказывается a posteriori, исходя из рассмотрения творений. В основе этих доказательств лежат две предпосылки: (1) все творения отличаются друг от друга степенью обладания каким-либо совершенством, (2) вещи, наделенные совершенством в разной степени, получают свои относительные совершенства от совершенства как такового, совершенства в наивысшей степени.

Первое доказательство исходит из того, что всякая вещь является благой, и хотя блага различны, но они единообразны именно как блага, как то, что приносит какую-либо пользу. Но вещи не являются одинаково благими, и ни одна из них не обладает всей полнотой блага. Они благи, поскольку в большей или меньшей степени причастны Благу самому по себе, причине всех частичных, относительных благ.

Это Благо должно существовать: ведь существование вещей, которые имеют благо, предполагает существование того, что есть Благо. Благо само по себе есть наивысшее Бытие, и это Бытие мы называем Богом. Второе доказательство исходит из того, что все вещи существуют благодаря некоторой причине их бытия. Но есть ли единая причина бытия у всех вещей, или их много? Если причин много и они существуют сами по себе, то в них есть нечто общее: «существовать благодаря самому себе», и эта общая природа и есть единая причина их бытия. Предположение о том, что многие причины взаимно производят друг друга, нелепо: никакая вещь не существует благодаря тому, чему она дает бытие. Поэтому есть только одна причина, существующая сама по себе.

Исходный пункт третьего доказательства – констатация различных степеней совершенства в вещах. Градация совершенств не может быть бесконечной, поскольку число вещей конечно; поэтому с необходимостью существует природа, которая превосходит все и не превосходится ничем. Доводы, аналогичные приведенным во втором доказательстве, убеждают в том, что есть только одна наисовершеннейшая природа.

В онтологическом доказательстве, изложенном в трактате «Прослогион», ставится задача показать, что понятие бытия фактически, хотя и неявно, содержится в понятии «Бог». На понятийном уровне представление о Боге может быть выражено формулой: «то, больше чего нельзя помыслить». Каждый, даже безумец, отвергающий Бога, понимает смысл этого выражения, следовательно, оно есть в его понимании. Но оно не может быть в одном только понимании, но существует и реально. Ведь если оно

есть только в понимании, то его можно помыслить и реально существующим, а это больше, чем быть им просто в понимании. В последнем случае «то, больше чего нельзя помыслить», было бы тем, больше чего можно было бы помыслить, что приводит к противоречию. Следовательно, «то, больше чего нельзя помыслить», существует и в понимании, и реально.

В данном доказательстве предполагается, во-первых, что человек способен непосредственно, не восходя постепенно по лестнице сотворенных вещей, соприкоснуться с Первым бытием, во-вторых, что такое соприкосновение может произойти и в сфере мысли (как и все христианские мыслители, Ансельм считал, что основной путь Богопознания – это путь религиозного опыта, а не чисто интеллектуальной деятельности). Некоторые из последующих мыслителей (Бонавентура, Декарт) разделяли эти предпосылки Ансельма, другие (Фома Аквинский, Кант) их отрицали.

Понятие истины Ансельм распространял на все вещи: нечто истинно, если оно таково, каким должно быть согласно своей идее в Боге. На этом основано и его учение о свободе воли человека и грехопадении, изложенное в трактатах «Об истине» (De veritate), «О свободе выбора» (De libertate arbitrie) и «О падении диавола» (De casu diaboli).

Свобода воли, по Ансельму, отнюдь не состоит в возможности выбора между добром и злом, ибо в этом случае Бог и добрые ангелы оказались бы лишенными свободы. Воля всякого разумного существа может иметь двоякую направленность: к пользе и к справедливости. Первое стремление неотделимо от воли: все полезное является желанным; сама природа с необходимостью вынуждает нас желать полезного для себя. Воля, стремящаяся к полезному, несвободна. Свобода воли проявляется в стремлении к справедливости.

Справедливость – это правильное (истинное, т.е. должное) направление воли, сохраняемое ради него самого, а не ради каких-либо преимуществ. Правильное направление воли заключается в том, чтобы желать только того, чего желает Бог. Пока человек сохраняет правильное направление воли, он свободен. Поскольку в стремлении к справедливости человек ничем не детерминирован, ничто не могло бы вынудить его отказаться от правильного направления, которое было сообщено его воле по милости Бога в момент творения, только от его собственного решения зависело, сохранять его или нет.

Грехопадение означало утрату свободы, восстановление которой было бы невозможным без искупительной жертвы Христа.

«Cur Deus homo» (Почему Бог человек?) – заглавие одного из трактатов Ансельма, в котором он пытается рациональными доводами обосновать необходимость искупления. Бог в силу своей справедливости должен был спасти человека, но оскорбление, нанесенное свободной волей человека, возомнившего себя равным Богу, должно быть возмещено. Если в учении Ансельма о человеческой свободе центральное место занимает понятие справедливости (или, что то же самое, любви к Богу), то в учении о спасении – понятие сатисфакции.

Удовлетворение за грех свободного существа должно было быть принесено также свободным существом, но тварное существо, порабощенное грехом, такого удовлетворения Богу принести не может. Это в состоянии сделать только Бог; но так как согрешил не Бог, а человек, то Бог должен стать человеком и произойти от Адама. Богочеловек (Христос) должен был принести свою жизнь в жертву во искупление грехов не по необходимости, а по свободному согласию.

Сочинения:

1. MPL, t. 158–159;

2. Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, vol. I–VI, ed. F.S.Schmitt. Stuttg.–Bad Cannstatt, 1968; в рус. пер.: Соч. М., 1995.

Литература:

1 Koyre A. L'idée de Dieu dans la philosophie de S.Anselme. P., 1923;

2. Barth K. Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. Z., 1958;

3. Southern R.W. Saint Anselm and his Biographer. Cambr., 1963;

4. Henry D.P. The Logic of St. Anselm. Oxf., 1967;

5. Sola ratione. Anselm Studien fur Dr. h. c. F.S.Schmitt zum 75. Geburtstag, hrog. H.Kohlenberger. Stuttg., 1970;

6. Hopkins J. A Companion to the Study of St. Anselm. Minneapolis, 1972;

7. Analecta Anselmiana. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury, Bd 1–5. Fr./M., 1969–76;

8. Brecher R. Anselm's Argument. The Logic of Divine Existence. Gower, 1985;

9. Rohis J. Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker. Gütersloh, 1987.

В.П.Гайденко. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Он одним из первых признал возможность использования философии в богословии, правда, с некоторыми оговорками. Занимаясь решением очень популярной в средние века и новое время проблемы соотношения веры и разума, он пришел к выводу что, познание христианина начинается с акта веры: факты, которые, он хочет познать даны в Откровении. То есть, христианину требуется не понимать, чтобы верить, но верить, чтобы понимать. Однако богословие может воспользоваться разумом, чтобы лучше понять то, во что он верит.

Огромное влияние на взгляды философа оказал Августин, однако б˜ольшее внимание, в отличие от последнего, Ансельмом уделяется форме, в которую облекается мысль, то есть логико-граматической структуре высказывания. Стремясь во всем следовать правилам логики, Ансельм сформулировал доказательства бытия Бога, которые изложил в работах «Монологиум», «Прослогиум», в «Диалоге об истине».

Несмотря на то что доказательства бытия Бога были опровергнуты, например, И.Кантом, роль и место Ансельма Кентерберийского в истории средневековой философии трудно переоценить. Именно благодаря ему в богословских трудах стала применяться логика, и особое внимание стало уделяться логической корректности высказывания. Произведения Ансельма надолго стали тем образцом, которому следовали средневековые философы и теологи.

Piplz.ru - биографии знаменитостей. –
http://piplz.ru/page.php?id=1247
Прочитать что-то из работ можно здесь
http://antology.rchgi.spb.ru/Anselm_de_Canterbery/_opus.rus.html

Антисфен из Афин

(Ἀντισθένης) из Афин (ок. 455 – ок. 360 до н.э.) – древнегреческий философ, ученик Сократа. Развивал учение Сократа: истинным может быть только знание о единичном. Родоначальник и главный теоретик кинизма, одной из самых знаменитых сократических школ.

Антисфен — первый номиналист, отвергающий существование общих понятий и утверждающий, что идеи существуют только в сознании человека. По Антисфену, синтетические суждения ложны. Предметы отдельно-единичны, непричастны к какой-либо обобщенности; их можно называть и сравнивать, но не определять. Отсюда, развивая представление Сократа о понятиях, он дал определение: «Понятие есть то, что выражает чем предмет был или что он есть».

Википедия

греческий философ, учился у Горгия, был близок Продику и Гиппию, затем увлекся учением Сократа и, несмотря на возраст (старше Ксенофонта, Платона и Исократа), стал преданнейшим из его учеников (Xen. Symp. 8, 4–6; Mem. 3, 11, 17). После смерти Сократа открыл свою школу в Киносарге – гимнасии для неполноправных граждан (по преданию, сам Антисфен – сын рабыни, Diog. L. VI 1, 1). К названию гимнасии возводят название основанной Антисфеном школы киников (Diog. L. VI 1, 13). Известны названия более 70 философских и риторических сочинений Антисфена (в основном сократические диалоги, трактаты и речи), из которых полностью сохранились две декламации – «Аякс» и «Одиссей».

Философия Антисфена не только включает элементы различных учений, сложившихся к его времени, но и предвосхищает многие мотивы позднейших философских систем. Уже античная традиция крайне разноречива: гипертрофируя отдельные стороны его учения, она изображает Антисфена предшественником кинизма, стоицизма, скептицизма и др. направлений. У сократика Ксенофонта Антисфен выглядит верным учеником Сократа, у Платона, считавшего сократиком себя и враждовавшего с Антисфеном, – софистом, опровергаемым и высмеиваемым Сократом; у Афинея, знакомого с кинизмом, Антисфен – «пес» и глава киников (V 216b), у Аристотеля, интересовавшегося не этикой, а диалектическими парадоксами, последователи Антисфена не киники, но «антисфеники» (Met. 1043b23). Поэтому и стоик Зенон мог возводить себя к Антисфену (Diog. L. VI 1, 15, ср. 19), а скептики – видеть в воздерживающемся от суждений Антисфене своего предшественника.

При всей скудости и недостоверности источников можно попытаться представить все части философии Антисфена – a) диалектику и логику, b) этику, c) теологию, d) политику, e) педагогику – как подчиненные единому принципу радикального аскетизма, выдвигающему в качестве нормы природу (естественное). У Афинея под влиянием традиции представлять киников лающими и кусающимися «псами» воинственность и полемичность – основная характеристика Антисфена: ни одного государственного мужа Антисфен не считал добродетельным, стратега – разумным, софиста – заслуживающим внимания, поэта – полезным, народ – толковым; и многих он оговорил: афинских народных лидеров («демагогов») – в «Политическом диалоге», Алкивиада – в «Кире», своего учителя Горгия – в «Архелае», сыновей Перикла – в «Аспасии» (Athen. V, 220bc). Высмеивал учение Платона об

идеях, назвал свой диалог «Сатон» (Σάθων), издевательски переиначив имя оппонента. Агрессивный негативизм Антисфена позволил Цицерону заметить: «он более остер, нежели образован» (ad Att. XII 38b, 2).

1. В логике и диалектике Антисфен перенес на традиционную область софистов сократовский принцип самоограничения. Если софисты учили говорить с другими, то, по Антисфену, философия дает умение говорить с самим собой (Diog. L. VI 18); если парадоксы софистов были построены на подмене понятий, то парадоксы Антисфена строятся на логическом ригоризме. Он считал, что каждый предмет может быть назван только своим собственным логосом, который не содержит в себе обобщения: «об одном может быть высказано только одно, а именно единственно лишь его собственное наименование» (Arist. Met. 1024b32 sq.). Согласно Диогену Лаэртию, Антисфен первым дал определение логосу: «логос есть то, что, поясняет, чем нечто бывает или есть» (ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν, ib. 3). Не нарушая закона тождества, по Антисфену, нельзя ни приписать субъекту отличный от него предикат, ни определить одно через другое, а следовательно, невозможно ни противоречие, ни ложное высказывание; высказывание может быть только тавтологичным. Это положение покоится на отрицании содержательности родовых и видовых понятий, через которые что-либо определяется, и направлено против учения об идеях. В «Сатоне» Антисфен отрицал онтологическую содержательность общих понятий, говоря, что видит только человека, лошадь или стол, но не видит «лошадности», «человечности», «стольности» (критику этих взглядов см.: Платон. Euth. 285e, Theaet. 175c, 191c, Soph. 251b, иАристотель. Met. 1043b23, 1024b32. В частности, в «Софисте» Платон, видимо, имеет в виду Антисфена под «недоучившимся стариком», которому «доставляет удовольствие не допускать, чтобы человек назывался добрым, но говорить, что добро – добро, а человек – лишь человек», Soph. 252 b-c).

2. Основа этики Антисфена – самодостаточность (автаркия), понятая не как обеспеченность всеми благами, а как самоограничение: ни в чем не нуждаться и не иметь ничего лишнего. Унаследовав этический интеллектуализм Сократа, Антисфен считал, что добродетели можно научить и что счастье возможно только от добродетели, что благородство состоит не в знатности, а в добродетели, богатство не в имуществе, а в добродетели, которой можно делиться не беднея. Славе и престижу он противопоставлял свободу частного человека распоряжаться собою; называл труд благом, наслаждению предпочитал помешательство, роскоши желал врагам. Благодаря самоограничению человек, по Антисфену, достигает той же самодостаточности, какой божество обладает благодаря преизбытку в благе. Идеал киника – бездомного, нищего, героически переносящего труды и тяготы мудреца, равного богу в своей независимости, Антисфен описал в «Геракле»: бог-покровитель Киносарга и герой простонародья, царь-бедняк и человек, ставший богом, Геракл сделался мифологическим образцом для последующих киников. Созданный Антисфеном образ мудреца перешел к стоикам (Diog. L. VI 114), а внешний облик и «костюм» (короткий двойной плащ на голое тело (трибон), длинная борода, посох странника, сума нищего – к киникам (Diog. L. VI 13, по другим источникам, автор этого облика (Диоген). Этическое учение Антисфена в виде пространной речи его самого представлено у Ксенофонта (Mem. 4, 34–44), в виде отдельных изречений и афоризмов – у Диогена Лаэртия.

3. Применительно к религии принцип «всего как можно меньше» приводит к отрицанию традиционного многобожия: «народных богов много, а природный один» (Cic. De nat. Deor. I, 32). Монизм Антисфена носил, вероятно, пантеистический характер: по Дюмлеру, пантеизм и благочестивый трепет перед целесообразностью божественно разумной природы, приписанный Ксенофонтом Сократу (Mem. I, 4; IV, 3), в действительности характеризует религиозные воззрения Антисфена.

4. В сфере политики Антисфен отрицал государство, законы, политическую деятельность и социальные условности (к числу последних он относил равенство людей, противоречащее, по его мнению, природе). Образцы достойной человека жизни Антисфен предлагал заимствовать у животных («О природе животных»), ср. критику «государства свиней» у Платона (Resp. 372d, ср. также Theaet. 161c: свиньи и кинокефалы, т.е. собакоголовые, как мера всех вещей).

5. Ограничение образования самым необходимым – основа педагогических воззрений Антисфена. Главное учиться добродетели, достигшему воздержности (σώφρων) не нужна грамотность (Diog. L. VI, 103–104), которая только развращает и сбивает с пути. Вместе с тем, выученик софистов, Антисфен не отличался аскетизмом слога и «был искусный оратор и сладостью своей речи мог приворожить кого угодно» (ib. 14), его сочинения включались в канон аттических писателей (Phot., p. 101b9).

Литературное наследие Антисфена имело долгую жизнь: его читал Цицерон, Дион Хрисостом использовал диалог «Архелай» в «Царской речи», «Геракла» читали неоплатоники Фемистий, Юлиан и Прокл. Антисфен был создателем жанра «протрептика» (поощрения к занятиям философией).

Фрагменты:

1. Giannantoni G. (ed.). Socratis et Socraticorum Reliquiae, vol. 2. Napoli, 1990, p. 137–225;

2. Antisthenis fragmenta, coll. F.D.Caizzi. Mil., 1966;

3. L'Ajax et l'Ulysse d'Antisthène, éd., trad. et comm. Goulet-Cazé M.-O. – Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin. P., 1992, p. 5–36;

4. Антология кинизма, сост. Нахов И.М., 2-е изд. М., 1996, с. 83–114.

Литература:

1. Нахов И.М. Киническая литература. М., 1981 (библ.);

2. Rankin H. Antisthenes Socratikos. Amst., 1986;

3. Le cynisme ancien et ses prolongemment, éd. M.-O.R.Goulet. P., 1993, p. 1–55, 69–116.

Н.В.Брагинская Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

1. В логике и диалектике Антисфен перенес на традиционную область софистов сократовский принцип самоограничения. Если софисты учили говорить с другими, то, по Антисфену, философия дает умение говорить с самим собой (Diog. L. VI 18); если парадоксы софистов были построены на подмене понятий, то парадоксы Антисфена строятся на логическом ригоризме. Он считал, что каждый предмет может быть назван только своим собственным логосом, который не содержит в себе обобщения: “об одном может быть высказано только одно, а именно единственно лишь его собственное наименование” (Arist. Met. 1024b32 sq.).

Согласно Диогену Лаэртию, Антисфен первым дал определение логосу: “логос есть то, что. поясняет, чем нечто бывает или есть” (ο το •rt ην ή Εστί δηλών, ib. 3). Не нарушая закона тождества, по Антисфену, нельзя ни приписать субъекту отличный от него предикат, ни определить одно через другое.а следовательно, невозможно ни противоречие, ни ложное высказывание; высказывание может быть только тавтологичным. Это положение покоится на отрицании содержательности родовых и видовых понятий, через которые что-либо определяется, и направлено против учения об идеях.

В “Сатоне” Антисфен отрицал онтологическую содержательность общих понятий, говоря, что видит только человека, лошадь или стол, но не видит “лошадности”, “человечности”, “стольности” (критику этих взглядов см.: Платон. Euth. 285e, Theaet. 175c, 191c, Soph. 251b, и Аристотель. Met. 1043b23, 1024b32.

В частности, в “Софисте” Платон, видимо, имеет в виду Антисфена под “недоучившимся стариком”, которому “доставляет удовольствие не допускать, чтобы человек назывался добрым, но говорить, что добро — добро, à человек — лишь человек”. Soph. 252 b-c).

2. Основа этики Антисфена— самодостаточность (автаркия), понятая не как обеспеченность всеми благами, а как самоограничение: ни в чем не нуждаться и не иметь ничего лишнего. Унаследовав этический интеллектуализм Сократа, Антисфен считал, что добродетели можно научить и что счастье возможно только от добродетели, что благородство состоит не в знатности, а в добродетели, богатство не в имуществе, а в добродетели, которой можно делиться не беднея.

Славе и престижу он противопоставлял свободу частного человека распоряжаться собою; называл труд благом, наслаждению предпочитал помешательство, роскоши желал врагам. Благодаря самоограничению человек, по Антисфену, достигает той же самодостаточности, какой божество обладает благодаря преизбытку в благе. Идеал киника—бездомного, нищего, героически переносящего труды и тяготы мудреца, равного богу в своей независимости, Антисфен описал в “Геракле”: бог-покровитель Киносарга и герой простонародья, царь-бедняк и человек, ставший богом, Геракл сделался мифологическим образцом для последующих киников.

Созданный Антасфеном образ мудреца перешел к стоикам (Diog. L. VI 114), а внешний облик и “костюм” (короткий двойной плащ на голое тело (трибон), длинная борода, посох странника, сума нищего — к киникам (Diog. L. VI 13, по другим источникам, автор этого облика (Диоген). Этическое учение Антисфена в виде пространной речи его самого представлено у Ксенофонта (Mem. 4, 34—44), в виде отдельных изречений и афоризмов— у Диогена Лаэртия.

3. Применительно к религии принцип “всего как можно меньше” приводит к отрицанию традиционного многобожия: “народных богов много, а природный один” (Cic. De nat. Deor. I, 32). Монизм Антисфена носил, вероятно, пантеистический характер: по Дюмлеру, пантеизм и благо-? честивый трепет перед целесообразностью божественно разумной природы, приписанный Ксенофонтом Сократу (Mem. I, 4; IV, 3), в действительности характеризует религиозные воззрения Антисфена.

4. В сфере политики Антисфен отрицая государство, законы, политическую деятельность и социальные условности (к числу последних он относил равенство людей, противоречащее, по его мнению, природе). Образцы достойной человека жизни Антисфен предлагал заимствовать у животных (“О природе животных”), ср. критику “государства свиней” у Платона (Resp. 372d, ср. также Theaet. 161c: свиньи и кинокефалы, т. е. собакоголовые, как мера всех вещей).

5. Ограничение образования самым необходимым—основа педагогических воззрений Антасфена. Главное учиться добродетели, достигшему воздержности (σώφρων) не нужна грамотность (Diog. L. VI, 103—104), которая только развращает и сбивает с пути. Вместе с тем, выученик софистов, Антисфен не

отличался аскетизмом слога и “был искусный оратор и сладостью своей речи мог приворожить кого угодно” (ib. 14), его сочинения включались в канон аттических писателей (Phot., p. 101b9).

Литературное наследие Антисфена имело долгую жизнь: его читал Цицерон, Дион Хрисостом использовал диалог “Архелай” в “Царской речи”, “Геракла” читали неоплатоники Фемистий, Юлиан и Прокл. Антисфен был создателем жанра “протрептика” (поощрения к занятиям философией).

Фрагм.: Giamantoni G. (ed.). Socratis et Socraticorum Reliquiae, vol. 2. Napoli, 1990, p. 137—225; Antisthenis fragmenta, coll. P. D. Caizzi. Mil., 1966; L'Ajax et l'Ulysse d'Antisthène, éd., trad. et conun. GouletCazé M.-O.—Chercheurs de sagesse, Hommage à Jean Pépin. P., 1992, p. 5—36; Антология кинизма, сост. Нахов И. М., 2-е изд. М., 1996, с. 83-114. Лит.: Нöχοβ И. М. Киническая литература. М., 1981 (библ.); Rankin H. Antisthenes Socratikos. Amst., 1986; Le cynisme ancien et ses prolongemment, éd. M.-O. R. Goulet. P., 1993, p. 1—55, 69—116.

Н. В. Брагинская. Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М.: Мысль. Под редакцией В. С. Стёпина. 2001.

Что-то из его произведений читать здесь
http://bookre.org/reader?file=1333914&pg=99
Так же Афоризмы Антисфена читать здесь
http://www.otrezal.ru/great_ideas/section1/979.html
http://ariosto.ru/tag/antisfen-iz-afin
http://www.aphorism.ru/author/a4215.shtml
http://letter.com.ua/Antisfen_iz_Afin_1.html
http://frazochka.ru/authors/3158.html

Антисциентизм

(от греч. – против и лат. scientia – наука) – идейная позиция, состоящая в критической (вплоть до враждебной) оценке науки и ее роли в системе культуры и научного познания как фактора отношения человека к миру. Различные формы антисциентизма весьма сильно варьируют по степени критичности в отношении к науке. Умеренный антисциентизм выступает прежде всего не столько против самой науки, сколько против агрессивного сциентизма, стремящегося абсолютизировать роль науки и принизить культурную значимость других форм деятельности и ориентации человека в мире – искусства, нравственности, религии, философии, обыденного сознания, эмоционально-личностного отношения к миру и т.д.

Такого рода антисциентизм критикует сциентистскую абсолютизацию науки прежде всего с позиций гуманизма, отстаивая необходимость многообразия различных форм человеческого опыта и отношения человека к миру, которые не могут быть вытеснены научной рациональностью. Более радикальные варианты антисциентизма переходят от критики сциентистской абсолютизации науки к критике науки как таковой.

В крайних своих проявлениях они оценивают науку с экзистенциалистско-персоналистических позиций (напр., у Н.А.Бердяева или Л.Шестова) как силу, противостоящую отношению человека к миру, прежде всего его свободе. Религиозный антисциентизм отвергает возможности мировоззренческой независимости науки, настаивает на необходимости религиозной мотивации научного познания.

Если ранние формы антисциентизма возникали на основе иных, чем наука, форм сознания (таких, как религия, искусство, нравственность), то для современности характерно появление тенденций антисциентизма на почве критического самосознания самой науки. Такова, напр., критика науки как «мифа современности» представителем постпозитивизма П.Фейерабендом.

В некоторых современных вариантах умеренного антисциентизма (находящих, напр., выражение в т.н. экологическом сознании) признается мощное воздействие науки на прогресс научно-технической цивилизации, но вместе с тем справедливо указывается на противоречивость этого прогресса, который наряду с бесспорными достижениями влечет за собой и деструктивные последствия, за что должна нести ответственность и наука.

Антисциентистская критика такого рода способствовала более объективной и многомерной оценке науки, ее роли и возможностей, привлекая, в частности, внимание к этическим аспектам науки. «Наукоборчество» же радикального антисциентизма (напр., у И.Иллича) несовместимо с признанием необходимости научного познания как важнейшего условия стоящих перед современным человечеством проблем.

В.С.Швырев. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Кое-что из этой серии читать здесь
http://www.psylib.ukrweb.net/books/feyer01/index.htm

http://scepsis.net/library/id_1107.html
http://psylib.org.ua/books/holto01/txt03.htm

Античная (идеалистическая) философия

В лице Сократа и особенно Платона сложилось учение философского идеализма. Аристотель колебался между идеализмом и материализмом. В основе Эпикуреизма и стоицизма лежит материализм, но с элементами идеализма. В эпоху Римской империи с Востока проникает волна религиозных культов и философия подпадает под влияние мистики: это неоплатонизм и неопифагореизм.

Антропологизм

философское течение, которое рассматривает понятие “человек” в качестве базисной категории, лежащей в основании системы представлений о бытии, природе, обществе, культуре, истине, добре, благе, долге, свободе, Боге и т. д. В концепциях А. человек — исходный пункт и конечная цель философии. А. отправным пунктом анализа считает биологическую (а не социальную) природу человека.

Концепции А. могут носить как материалистический, так и идеалистический характер. Крупнейшие представители материалистического А. Нового времени — Гельвеции и Фейербах, который и разработал А. как методологический философский принцип. Принцип А. ориентировал исследователей на изучение единства человеческой сущности и постулировал относительность деления человека на “тело” и “душу”.

Начиная со второй половины 19 в. разрабатываются идеалистические варианты А. (Ницше, Дильтей, Зиммель). А. испытал на себе значительное влияние философии жизни, феноменологии Гуссерля, психоанализа Фрейда.

В современной западной философии А. (Ше-лер, Плеснер, Гелен, Э. Ротхакер, А. Портман и др.) стремится утвердить единство философского и конкретно-научного подхода и освободить понимание человека от крайностей как экзистенциалистского антисциентизма, так и сциентистски-рационалистического толкования человека. Человек начинает рассматриваться на широком фоне наук о духе и наук о культуре (этнографии, языкознания, социологии, истории религии и искусства и т. д.).

Однако А., несмотря на некоторые научные и теоретические положения, сформулированные в его русле, не смог стать целостным учением о человеке. Односторонность А. проявляется в его абстрагированности от социальной сущности человека, от особенностей его жизнедеятельности как общественно-исторического существа.

Как методологический принцип А. получил распространение в социологии, этике, эстетике. Е.В. Петушкова

Философский словарь. philosophydic.ru

(антропологический принцип) – философская концепция, усматривающая в понятии "человек" основную категорию и исходящая из нее в объяснении природы, общества и мышления. Антропологический принцип в философии ввел и обосновал Л. Фейербах, у которого он стал основой критики немецкого классического идеализма.

В России сторонником идей Фейербаха был Н. Г. Чернышевский. Антропологизм разрабатывался в различных философских концепциях (Ф. Ницше, А. Шопенгауэр, ряд представителей экзистенциализма). В мирском смысле слово антропологизм – составная часть философских учений о человеке.

Большой Энциклопедический словарь. 2000.

представление о человеке как о высшем продукте природы, концепция, усматривающая в понятии человека основную мировоззренческую категорию, более важную по своему значению, чем понятие материи и сознания, исходя из которой и можно разработать представления о природе, обществе, душе. Антропологизм подчеркивает единство человека и природы, зависимость всех общественных явлений от естественных качеств человека. В дореволюционный период для большинства отечественных психологов был характерен антропологизм, т.е. рассмотрение исторических и социальных изменений с точки зрения человека, его практической пользы, а также преобладание нравственных, этических проблем в российской психологии. В отличие от европейской психологии, в которой сверхличным объединяющим началом было признано мышление, рациональное в душе человека, отечественная психология, не отрицая сверхличных элементов сознания, видела их прежде всего в нравственности

http://psihotesti.ru/gloss/tag/antropologizm/

философские концепции, утверждающие взгляд .на человека как на высшее и совершеннейшее произведение природы, познание к-рого дает ключ к ее тайнам. Подчеркивание единства человека н природы было направлено против идеализма и против дуалистического разрыва души и тела. А. в материализме 17—18 вв., провозглашавшем несовместимость феодального строя и религии с подлинной природой человека, был частью идейного обоснования буржуазной революции. Ограниченность А.— в абстрактном понимании человека, недо-оцекке его сознания.

А. представляет все истинно человеческие черты и свойства в качестве "абстракта, присущего... индивиду" Маркс ("человеку вообще", т. е. в отрыве от исторических форм общения, в к-рых возникает и осуществляется жизнедеятельность человека. А., по существу, биологизирует человека, что неминуемо ведет к идеализму в понимании истории, т. к. все общественные явления, возникающие в результате целенаправленной деятельности людей, здесь находят свое основание лишь в субъективно-психологических особенностях "природных индивидов".

Наиболее полно А. представлен у Фейербаха и Чернышевского. У последнего нек-рые черты А. преодолены благодаря революционному подходу к действительности. В совр. западной философии А. выступает как обоснование разных форм идеализма, рассматривающего объективный мир как нечто производное от человеческой сущности. Он свойствен мн. направлениям философии (экзистенциализм, прагматизм философия жизни философская антропология), социологии (антропосоциология, социал-дарвинизм, социобиология), психологии (фрейдизм) и др.

Философский словарь. http://edudic.ru/fil/71

Антропологическая философия (Антропология философская)

течение в современной западной философии, идеалистически трактует проблему человека (что такое человек, кем он является и куда идет). Течение сложилось после 2-ой Мировой войны в ФРГ. Основная идея течения восходит к работам М. Шелера (1874-1928)

В широком смысле — философское учение о природе и сущности человека; в узком — направление (школа) в западноевропейской философии (преимущественно немецкой) первой половины XX века, исходившее из идей философии жизни Дильтея, феноменологии Гуссерля и других, стремившееся к созданию целостного учения о человеке путём использования и истолкования данных различных наук — психологии, биологии, этологии, социологии, а также религии и др.

Начало философской антропологии связано с появлением классических для этого направления работ Макса Шелера «Положение человека в космосе» (1928) и Хельмута Плеснера «Ступени органического и человек» (1928), в центре внимания которых проблема природы человека, специфическое отличие в способе существования человека и животных.

В более позднее время вышли классические работы Арнольда Гелена «Человек. Его природа и положение в мире» (1940) и «Первобытный человек и поздняя культура» (1956).

К этим основным работам примыкают сочинения П.Л. Ландсберга («Введение в философскую антропологию», 1934), Л. Бинсвангера («Основные формы и познание человеческого бытия», 1941), Карла Лёвита («От Гегеля к Ницше», 1939), Г. Липпса («Человеческая природа», 1941), Больнова («Сущность настроений», 1941), Ротхакера («Проблемы культурной антропологии», 1942) и другие.

К основным направлениям в философской антропологии можно отнести биологическое (А. Гелен, К. Лоренц), культурное (Э. Кассирер, Андрей Белый) и религиозное (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский, С. Л. Франк и другие).

Википедия

Наука о сущности и сущностной структуре человека, о его основных отношениях: к природе, обществу, др. людям, самому себе, о его происхождении, о социальных и метафизических основаниях его существования, об основных категориях и законах его бытия. Невозможно более или менее точно определить время возникновения филос. антропологии как отдельной филос. дисциплины. Проблема человека ставилась уже первыми философами Индии, Китая, Др. Греции, и в последующем не было ни одной филос. школы или учения, в которых не поднимался бы вопрос о человеке: его происхождении, способностях, структуре сознания, смысле существования и т.п.

Книга К.А. Гельвеция «О человеке» или кантовская «Антропология» — это уже специальные исследования, посвященные человеческой проблематике. Но только в 20 в. перед философией встает задача: выработать единую систематическую теорию человека, задача совершенно невыполнимая, но насчитывающая немало попыток ее решения. И. Кант считал, что философия, отвечающая на четыре главных вопроса (что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? что такое человек?), должна в конце концов три первых вопроса свести к четвертому, а все науки — к антропологии.

Антропология — это, по Канту, фундаментальная филос. наука. Но она становится таковой лишь тогда, когда человек оказывается проблемой, когда начинают задумываться над вопросами: что он такое,

откуда он пришел в этот мир, чем он отличается от др. живых существ и т.п. Человек представлял собой проблему только в эпохи «бездомности» (М. Бубер), когда он выпадал из единого гармонического устройства мира, утрачивал смыслсуществования, чувствовал себя потерянным в безграничных просторах Вселенной.

Подобная бездомность и возникновение интереса к человеку характерны для 20 в. Ни в одну эпоху взгляды на происхождение и сущность человека не были столь ненадежными, неопределенными и многообразными, как в нашу. За последние десять тысяч лет истории, писал М. Шелер, наша эпоха — первая, когда человек стал совершенно проблематичен. Он больше не знает, что он такое, но в то же время знает, что он этого не знает.

В связи с появлением работ Шелера, Бубера, Х. Плеснера, А. Гелена стали говорить об «антропологическом повороте» в философии. Возникли две тенденции: попытка обосновать все знание и весь мир, исходя из человека, и попытка преодолеть антропологию, «антропологическое безумие», «антропологический сон» и прийти к объективному знанию, к некой очищенной от человека онтологии, к подлинному бытию.

Этот спор не закончен и по сей день, а следовательно, Ф.а. должна все время доказывать законность своего существования, изобретая все новые и все более изощренные аргументы в поддержку своей необходимости, доказывать, напр., что без антропологического обоснования все др. проекты и картины мира неизбежно теряют внутренний смысл.

Ф.а. претендует на то, чтобы быть не узкой дисциплиной в рамках философии, а новой фундаментальной наукой о человеке. Для обоснования этой претензии она все время пытается создать такой язык, на котором могли бы быть озвучены основные тайны человеческого бытия, который мог бы выразить специфическое отличие человека от остального мира, его конечность и его осененность вечностью, его жалкость и его величие, его противоречивость и цельность.

Часто исследователи, не будучи представителями или даже сторонниками Ф.а., тем не менее развивали ее язык, обогащали ее категории своим оригинальным анализом человека. Подобному обогащению способствовали даже такие противники классической антропологии, как постмодернисты.

Их усилиями также создавался и совершенствовался тот язык, при помощи которого человек мог описать специфику своего присутствия в мире и в котором он, как считал М. Фуко, достигал вершины всякой возможной речи, продвигаясь не вглубь себя, но к краю того, что его ограничивает: в ту область, где рыщет смерть, где угасает мысль, где бесконечно ускользает обетованное первоначало. Такой язык не создан до сих пор, и Ф.а. все еще не стала фундаментальной систематической наукой о человеке, возможно, она никогда и не станет таковой, но люди всегда будут нуждаться в ее усилиях, в ее прозрениях и откровениях относительно их собственной природы.

Основные темы Ф.а.: происхождение человека, типологии человека, телесные и духовные основания человека, основные отношения человека (к Другому, к обществу, культуре, природе и т.д.), основные феномены человеческого бытия (любовь, творчество, труд, игра, смерть и т.п.).

В современной антропологии существует целый ряд школ и направлений, среди которых главную роль играет нем. антропологическая школа.

В ней различают культурологическое направление (О. Больнов, Э. Ротхакер, М. Ландман, Г. Хенгстенберг и др.), религиозно-филос. (И. Лотц, Г. Хенгстенберг), биолого-антропологическое (Шелер, Плеснер, Гелен).

Большое влияние на формирование философско-антропологических идей оказал психоанализ, прежде всего учения З. Фрейда, К. Юнга, Э. Фромма, экзистенциализм — трудами Хайдеггера, К. Ясперса, Ж.П. Сартра, аналитическая антропология, представленная работами М. Мерло-Понти, Ж. Делёза, Ф. Гваттари, А. Подороги и др.

Большой вклад в развитие Ф.а. внесли рус. мыслители — Н.А. Бердяев, В.В. Розанов, С.Л. Франк, унаследовавшие и развившие дальше интуиции Ф.М. Достоевского относительно человеческой природы.

Философия: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004.

В широком смысле — филос. Учение о природе (сущности) человека, который служит исходной точкой и центр. предметом рассмотрения; в узком смысле — течение зап.-европ., преим. нем., философии 1-й пол. 20 в.

Как течение нем. бурж. мысли Ф. а. возникла в 20-х гг. в русле происходившего тогда общего для зап.-европ. философии «антропологич. поворота» и опиралась на идеи философии жизни (Дильтей) и феноменологии (Гуссерль идр.).

Шелер, один из родоначальников Ф. а., в работе «Положение человека в космосе» («Die Stellung des Menschen im Kosmos», 1928) выдвинул задачу создания основополагающей науки о человеке. Он начертал обширную программу филос. познания человека во всей полноте его бытия, предполагая, что Ф. а. соединит конкретно-науч. изучении различных сфер человеч. бытия с целостным, филос. его постижением,

В этой работе, как и в труде др. теоретика Ф. а. Плеснера «Ступени органического и человек» («Die Stufen des Organischen und der Mensch», 1928), в космологич. перспективе рассматривались некоторые существ. аспекты отношения человека к животному и растит. миру.

Этот органич., биоантропо-логич. подход к проблеме человека не стал подготовит. этапом последующего, более целостного взгляда на человека, но по существу узко ограничил горизонт филос.-антропологич. мышления и был унаследован др. представителями Ф. а. (А. Геленом, Э. Ротхаккером, Э. Хен-гстенбергом, М. Ландманом и др.).

Программа, выдвинутая Шелером, не была выполнена. Ф. а., несмотря на некоторые её науч. и теоретич. достижения, не стала целостным учением о человеке и вылилась в отд. филос.антропологич. теории — биологическую, психологическую, религиозную, культурную и др., которые при известной принципиальной общности обнаружили существ. и различия как в методах исследования, так и в понимании характера и назначения Ф. а.

У Шелера человек — не столько биологическое, но гл. обр. духовное существо, выделяющееся способностью к «чистому созерцанию вещей»; у Плеснера подчёркивается эксцентрич природа утратившего свою самость человека, «приговорённого» в силу этого к вечному поиску и самосовершенствованию; по Гелену, человек по причине биологич. недостаточности предопределён к деятельной активности, реализующей себя в различных формах культуры; у Ротхаккера и Ландмана он — продукт определ. стиля жизни, или «объективного духа» культуры.

Сторонники Ф. а. в каждом конкретном случае выбирают к.-н. отд.специфич. аспект и возвышают его до уровня единств. определяющего признака природы человека, при этом другие, не менее важные аспекты игнорируются, так что в целом методологич. принципы Ф. а. и вытекающие из них конкретные теоретич. построения страдают существ. пороками. Остались неосуществлёнными притязания Ф. а. на положение специальной, наряду с другими, дисциплины в составе философии, тем более основополагающей филос. дисциплины, осмысливающей науч. знание о человеке и воссоздающей на этой основе его целостный образ.

Оттеснённая в послевоен. время экзистенциализмом, Ф. а. в 60—70-х гг. влилась в широкое идейное движение, претендующее на теоретич. осмысление и истолкование совр. знания о человеке, на достижение нового филос. понимания природы человека (прагматизм, глубинная психологич. структурализм).

Общефилос. принципы понимания сущности человека, выработанные марксистско-ленинской философией, служат наиболее перспективным и достаточным основанием для конкретного филос. антропологич. исследования, для выработки спец. филос. учения о человеке, конкретизирующего общефилос. положения о его социальной и предметно-деятельной сущности, о его месте в природе, роли в развитии общества, истории, познания. Философы-марксисты отвергают имевшие место попытки эклектич. сочетания марксизма с антропологич. Подходом (Сартр идр.), а также ревизионистские искажения марксизма в духе абстрактного антропологизма.

Корнеев П. В., Совр. Ф. а., М., 1967;
Любутин К. Н., Критика совр. Ф. а., М., 1970;
Григорьян Б. Т., Ф. а.: Критич. очерк, М., 1982;
Landmann M-, Philosophische Anthropologie, B., 1955;
Rothacker E., Philosophische Anthropologie, Bonn, 1956;
Landsberg P., Einfuhrung in die philosophische Anthropologie, Fr./M., I9602;
Die. Frage nach dem Menschen, Freiburg — Munch., 1966;
Neue Anthropologie, hrsg. v. H.-G. Gadamer, P. Vogler, Bd 1—7, Stuttg 1972—75.

Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983.

Тексты читать здесь
http://anthropology.ru/ru/texts/scheler/stellung_1.html
http://www.musa.narod.ru/ples1.htm
http://ec-dejavu.ru/a/Anthropology.html
http://anthropology.rchgi.spb.ru/

Антропософия

(от греч. ἄνθρωπος — человек и σοφία — мудрость)

Мистическое декадентское учение, разновидность теософии. В основе лежат взгляды, заимствованные из пифагорейского и неоплатонического мистицизма, а также из немецкой натурфилософии. В центре находится обожествляемая человеческая сущность, открытая только просвещенным. Основана немецким оккультистом Рудольфом Штайнером – 1861-1925, накануне 1-ой Мировой войны

Религиозно-мистическое учение, выделившееся из теософии, в некоторых источниках характеризующееся как «наука о духе», основанное в 1912 Рудольфом Штейнером с целью открыть широкому кругу методы саморазвития и духовного познания с помощью мышления человека.

В отличие от теософии антропософия опирается на христианскую мистику неортодоксального характера и европейскую идеалистическую традицию (в частности на учение Гёте; сам Штейнер обозначал антропософию как «гетеанство 20 века»).

Согласно некоторым аспектам антропософии, физический мир представляет собой лишь частичное отражение духовного мира, который и управляет всем через духовные существа и силы.

Человек — это тело, душа и дух или система тонких тел.

Духом человека управляет закон перевоплощения. В отдельной жизни человеческий дух проявляет самого себя с учётом опыта своих прошлых переживаний на пройденном жизненном пути. Телом управляет закон наследования, душой — созданная ею самой судьба (Карма).

После смерти связь духа и души сохраняется до тех пор, пока душа не расстанется со своей привязанностью к физическому бытию.

На основе антропософии Рудольфом Штейнером и его учениками были основаны: вальдорфская педагогика, лечебная педагогика, антропосо́фская медицина (с элементами гомеопатии), биодинамическое сельское хозяйство, основы трёхчленности социального обустройства общества, эвритмия, ботмеровская гимнастика, инициировано развитие новых направлений в драматическом искусстве, живописи, архитектуре, движения кон. 1910-х — нач. 1920-х гг. за разделение трех сфер «социального организма» — культуры, политики и хозяйства.

В сотрудничестве со Штейнером группа протестантских священников и богословов во главе с Ф.Риттельмайером основала в 1922 Общину христиан — движение за обновление религиозной жизни.

Всемирный центр Антропософского движения находится в Швейцарии вблизи Базеля в городке Дорнах в здании, названном в честь Гёте — Гётеанум (его сайт здесь http://www.goetheanum.org/)

Архитектура здания по замыслу Рудольфа Штейнера должна воплощать Вселенную. При отделке породы дерева подбирались как для скрипки, чтобы вибрации всех искусств были ощутимы. В строительстве первого здания Гётеанума принимали участие представители русской интеллигенции — Андрей Белый, Максимилиан Волошин.

Русское антропософское общество было организовано в 1913 г. Общество было запрещено советским правительством в 1922 г. Участники антропософского общества в России были арестованы ГПУ в 1934 году.

В 1990-е гг. «Антропософское общество России» возобновило свою работу по адресу Москва, Нащокинский пер., 6 (сайт - http://www.anthroposophie-ru.org/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=36&Itemid=64)

Наряду с АОР в России существует антропософское движение - http://www.anthroposophy.ru/.

Википедия

Оккультно-мистич. Учение о человеке как носителе «тайных» духовных сил, развитое в нач. 20 в. Штейнером. Выделилось из теософии, которую Штейнер стремился превратить в «экспериментальную» науку, ставящую целью раскрытие скрытых способностей человека с помощью системы особых упражнений (занятия эвритмией, музыкой, постановки мистерий, медитация и др.).

Этой цели должна была служить предложенная Штейнером система воспитания, получившая известное распространение в странах Зап. Европы и США. Традиц. учения оккультизма и религий древности и средневековья (антич. мистерии, христианство) эклектически объединялись в А. с элементами естествознания и идеалистич. философии нового времени.

Влияние Платона сказалось на социаль-нополитич. утопии А., в основе которой лежит расчленение социального организма на три независимые сферы — государство, правосудие и экономику.

Для А. характерны также утопич. идеи о преодолении бездушно-механич. хозяйствования на основе земледелия через постижение биоритмов растений и т. п.

Антропософское общество было основано Штейнером в 1913 с центром в г. Дорнах (Швейцария). В 1-й трети 20 в. учение А. получило распространение в ряде стран Европы, имело определ. воздействие На круги художеств, интеллигенции (А. Белый, В. В. Кандинский, Х. Моргенштерн, Бруно Вальтер и др.). С 1960-х гг. происходит некоторое оживление А. в Зап. Европе и США (в частности, в педагогике и медицине).

Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983.

Разновидность теософии; учение, основанное в 1912 Рудольфом Штейнером и ставившее целью привлечь юношество к «тайному учению», воспитать в нем способность к «духовному созерцанию», благодаря которому самые недоступные дали стали бы такими же непосредственно близкими для восприятия, как и осязаемые предметы, воспринимаемые посредством органов чувств (см. также Aura).

Предметы физического мира представляют собой лишь более уплотненные образования, состоящие из духа и души, причем дух и душу следует понимать как Animus и Anima. Человек – это тело, душа и дух. Духом управляет закон перевоплощения (Реинкарнация).

В отдельной жизни человеческий дух повторяет самого себя с учетом опыта своих прошлых переживаний на пройденном жизненном пути. Телом управляет закон наследования, душой – созданная ею самой судьба (Карма). После смерти связь духа и души сохраняется до тех пор, пока душа не расстанется со своей привязанностью к физическому бытию.

Философский энциклопедический словарь. 2010.

Религ.-мистич. вероучение, ставящее на место бога обожествленного человека Основателем А. является нем. мистик Штейнер (1861–1925), организовавший в 1913 "Всеобщее антропософское общество". А. получила распространение в среде бурж. интеллигенции в Германии накануне и особенно после 1-й мировой войны.

В обосновании антропософии Штейнер опирался на субъективный идеализм и мистич. учения неоплатонизма, гностицизма, оккультизма и нем. ср.-век. мистики. В соч. "Тайная наука" (R. Steiner, Die Geheimwissenschaft, 1910), "Антропософия" ("Anthroposophische Leitsδtze", 1925) и др. Штейнер проповедовал идею о древней "тайной мудрости", "истинном" смысле, сущности и целях жизни человека.

Обожествляя человека как сына божьего, А. признает существование трех миров: высшего – духовного, среднего – астрального (энергии) и низшего – физического (материи). Между этими мирами происходит борьба, отражением к-рой является всемирная история человечества. Социальный идеал А. – реакц. утопич. гос-во платоновского типа.

А. – продукт упадка и разложения бурж. философии эпохи империализма. В наст. время А. распространяется в Англии, США и ФРГ.

Лит.: Kaufmann G., Fruits of anthroposophy, Threefold Commonwealth, 1922; Leisegang H., Die Grundlagen der Anthroposophie, Hamb.,. 1922; Stolzenburg A. F., Anthroposophie und Christentum, B., 1925.

М. Шахнович. Ленинград.

Философская Энциклопедия. В 5-х т. — М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф. В. Константинова. 1960—1970.

Читать некоторые труды Штайнера здесь

http://www.rudolf-steiner.ru/70000010/1346.html
http://www.rudolf-steiner.ru/70140010/-1.html
http://www.rudolf-steiner.ru/70140150/-1.html
http://www.rudolf-steiner.ru/70140290/-1.html
http://www.rudolf-steiner.ru/70140400/-1.html
http://lib.rus.ec/a/11390

Антропоцентризм

(от греч. Ἀνθροπος — человек и лат. Centrum — центр)

религиозно-идеалистическое представление. Человек это центр Вселенной и конечная цель мироздания. Тесно связан с теологией.

Ненаучное идеалистическое воззрение, согласно которому человек есть центр Вселенной и цель всех совершающихся в мире событий.

Антропоцентризм представляет собой одно из наиболее последовательных выражений точки зрения телеологии, то есть приписывания миру внеприродных, внешних ему целей. В античной философии антропоцентризм сформулировал Сократ, позднее этого воззрения придерживались представители патристики, схоластики и некоторые философы нового времени.

Согласно американскому медиевисту Линну Уайту (Lynn White Jr) антропоцентризм возник как результат двух исторических образований:

- модели современного Западного демократического государства, сложившейся посредством завоеваний и колонизации того, что сейчас называется развивающимся миром.

- иудейско-христианской традиции, согласно которой всё создано для человека, которого Бог выбрал для господства на земле.

Начиная с эпохи Возрождения человек в философии перестаёт рассматриваться как причастный к Богу. К событиям в науке, затрагивающим место человека во Вселенной, относятся, главным образом, гелиоцентрическая система мира Коперника, сместившая фокус с человека на Солнце и эволюционная теория Чарльза Дарвина, спустившая человека с вершины цепи бытия.

Известное выражение Протагора «Человек есть мера всех вещей» называют ключевой фразой антропоцентризма греческой философии.

В Средние века был очень распространён антропоцентризм христианского толка, под которым подразумевали, что человек — вершина творения, венец его, и, соответственно, обязательства его —

наибольшие. В этом смысле христианство — антропоцентрическая религия, так как строится вокруг человека. Сегодняшнее наполнение термина — светское, такой антропоцентризм называют также секуляризованным антропоцентризмом.

В философии под антропоцентризмом понимается сосредоточие философских исследований на проблематике человека.

Антропоцентризм ставится в оппозицию мировоззрению монотеистических религий (теоцентризму, господствовавшему в Средние века), где центром всего является Бог, а также античной философии (космоцентризму), где в центре всего находится космос. В эпоху Возрождения происходит превращение философии в антропоцентрическую по своей направленности.

Википедия

Крайняя форма антропоморфизма, познавательной установки, в которой утверждается наличие человеческого измерения в любом знании о природе, обществе и в самом познании. Классическую формулировку антропоцентризм обретает в знаменитой формуле Дротагора "человек есть мера всех вещей".

В отличие от античного уподобления микро- и макрокосма, а также от объективизма классической рациональности в современном естествознании антропоцентризм выражает зависимость научного результата не только от положения субъекта-наблюдателя и характеристик его инструментальной и целеполагающей деятельности, но и от самого факта его присутствия во вселенной (см. Антропиый принцип).

В социальном познании антропоцентризм противоположен социоцентризму, или социологизму. В концепциях антропоцентристского направления подчеркивается самостоятельность индивида как субъекта свободного выбора и ответственного поступка. В политике принцип антропоцентризма реализован в либерализме, признающем приоритет интересов личности перед интересами любых сообществ и неотчуждаемость ее естественных прав. Методологически антропоцентризм противостоит натуралистическому детерминизму и историцизму, означая приоритет целеполагающей человеческой деятельности перед социальными структурами и "законами исторической необходимости".

Антропоцентристской установке чуждо масштабное социальное проектирование и жесткие социальные технологии (Технологии социальные), подчиняющие интересы личности логике проекта и превращающие человека в "винтик" государственной машины. Антропоцентризм содержит в себе требование соразмерности социальных преобразований человеку и очерчивает пределы вмешательства власти в человеческую повседневность.

Что касается марксизма, то он унаследовал просветительский взгляд на человека как на продукт обстоятельств и воспитания и определял сущность человека как комплекс социальных отношений. И хотя деятельностный подход, реализованный в понятии общественной практики, и претендует на снятие дилеммы антропоцентризма и социоцентризма, марксизм в целом явно тяготеет к последнему.

Отход К. Маркса от антропоцентризма, заявленного в "Экономическо-фалософских рукописях 1844 г." и "Манифесте Коммунистической партии" ("свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех"), отчетливо виден в его концепции формационного развития общества как естественно-исторического процесса, в рамках которого человек представляет собой "личный элемент производительных сил". Русские марксисты, напр., Г. В. Плеханов, явно тяготели к социоцентризму в решении вопроса о роли личности в истории.

В классической социологии основная позиция антропоцентризма отчетливо выражена Г. Спенсером, полагавшим, что "каждое социальное явление должно иметь своим источником известные свойства индивидов", а потому "тип общества определяется природой составляющих его единиц". Развернутую социологическую интерпретацию антропоцентризм обрел в "понимающей социологии" At. Вебера. Веберовский постулат субъективной интерпретации гласит: ничто не может быть понято лучше, чем индивидуальное осмысленное действие.

Понять социальное явление значит свести его к субъективным смыслам действующих индивидов — конечному пункту теоретического анализа любых социальных процессов. В поствеберовской социологии антропоцентризм противопоставлен структурному функционализму, сторонники которого акцентировали внимание на детерминирующем воздействии социальных структур. Наследующая же веберовские традиции феноменологическая социология выступала против реификации (овеществления) социальных структур и трактовала их как набор социально одобренных образцов человеческого поведения.

Не отрицая структурирующего воздействия социальных институтов на человеческую деятельность, она исследовала систему высокосложных типизации, аккумулирующих опыт индивидуального "усвоения" подобных образцов в исполнении социальных ролей (интериоризация). Социологический постмодернизм ликвидировал противопоставление человека и продуктов его творческой активности,

радикализировав структуралистские идеи “смерти субъекта” (М. Фуко), растворения автора в тексте (Р. Борт).

Современной социологии свойственны попытки снятия дилеммы антропо- и социоцентризма с помощью понятия габитуса как инкорпорированной социальности (П. Бурдье). Но в отличие от традиционных обществ, габитус современного человека, вовлеченного во множество изменчивых личных и анонимных социальных связей, не может считаться социальным инвариантом, а концепция габитуса — окончательным снятием дилеммы антропоцентризма и социоцентризма.

Н. М. Смирнова. Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М.: Мысль. Под редакцией В. С. Стёпина. 2001.

Если религиозно-монотеистическое мировоззрение в целом утверждало, что на первом месте всегда должен стоять Бог и лишь затем человек, то гуманисты выдвигали на первый план человека, а уж затем говорили о Боге (конечно, это произошло не сразу).

Среди ряда проблем нового осмысления человека гуманистами одна из главных — это проблема человека как единства души и тела.

Гуманист Манетти (1396-1459) стремится к полной реабилитации телесного начала в человеке. Прекрасен весь мир, созданный Богом для человека, но вершина его творения — только человек, тело которого многократно превосходит все другие тела. Как удивительны, например, его руки, эти "живые орудия", способные ко всякой работе!

Человек - это "разумное, предусмотрительное и очень проницательное животное" (animal rationale, providium et sagax), однако в отличие от человека каждое животное способно лишь к какому-то одному занятию. Духовно-телесный человек столь прекрасен, что он, будучи творением Бога, вместе с тем служит основной моделью, по которой уже древние язычники, а за ними и христиане изображают своих богов, что способствует богопочитанию, особенно у более грубых и необразованных людей. Христианско-монотеистический тезис о творении мира

Богом для человека Манетти антропоцентрически заостряет против аскетической трактовки человека. Новые запросы человека и его многократно возросшая активность приводили гуманистов не столько к сближению человека с природой, сколько к сближению его с понятием Бога. Для Манетти человек — "словно некий смертный бог", он как бы соперник Бога в творческой деятельности.

Бог — творец всего сущего, человек — творец великого и прекрасного царства культуры, материальной и духовное Манетти указывает на некоторые удивительные творения человека — египетские пирамиды, римские башни, купол Флорентийского собора, построенный Брунеллески незадолго до того, как Манетти написал свое произведение.

Как поразительный пример человеческой изобретательности он называет и Ноев ковчег, но говорит и о смелых путешествиях своих современников в Британском и других морях (за несколько десятилетий до путешествия Колумба). Здесь также названы и произведения античной и ренессансной живописи, и поэтические творения, свидетельствующие о безграничной творческой одаренности человека.

Историческое значение антропоцентрического обожествления человека гуманистами рассматриваемой эпохи определяется и тем, что они вместо "царства Бога" (regnum Dei), неосуществимого на земле, выдвинули идею "царства человека" (regnum hominis). Огромную роль в гуманистическом антропоцентризме играет понятие человеческой деятельности, без которого нет нового понимания человека.

Рассмотренные аспекты гуманистического антропоцентризма находили наиболее общее свое выражение в морально-этических построениях, рассуждениях, идеях , учениях, так или иначе ориентированных на соответствующие доктрины античных философов. Именно морально- этический аспект в наиболее общей форме выражен в studia humanitatis. И вполне закономерно, что гуманисты, начиная с Петрарки, не видели почти никакой практической ценности в естественных науках (известное исключение должно быть сделано здесь для Альберти), ибо их абстрактная натурфилософская направленность, присущая к тому же многим средневеково-схоластическим доктринам, действительно, уменьшала возможность их практического применения.

Был провозглашен принцип доброты человеческой природы и, что еще более важно, равенства всех людей, независимо от их рождения, от их принадлежности к тому или иному сословии. Уже Петрарка подчеркнул, что фортуна сильнее происхождения, социальной принадлежности человека, но сам человек, его доблесть (virtus) должны быть сильнее фортуны (фортуна и доблесть борются за человека).

Определение человеческой личности через личные заслуги благодаря ее собственной деятельности, а не через родовую принадлежность к тому или иному сословию, возможно, наиболее ярко высветило роль гуманистов как идеологов нарождавшегося буржуазного общества, отрицавшего общество феодальносословное Выдающимся гуманистическим философом раннего Ренессанса был Лоренцо Валла (1407-1457), родившийся в Риме.

Еще молодым человеком он преподавал в университете Павии (1430). Учение Эпикура, особенно ненавистное для христианских философов, стало к этому времени широко известным среди итальянских гуманистов благодаря находке Поджо Браччолини — поэме Лукреция «О природе вещей». В философию гуманизма Балла вошел прежде всего как автор трактата «О наслаждении» (1431; его новую, более обширную редакцию автор назвал через два года «Об истинном и ложном благе»).

В течение ряда последующих лет Балла состоял при дворе сицилийского короля Альфонса Арагонского, находившегося в длительном конфликте с римским папой Евгением IV (1431-1447) из-за обладания Неаполем и Южной Италией.

В это время он написал ряд произведений, сыгравших большую роль в развитии антиклерикальной и антисхоластической идеологии и философии. Среди них — «Диалектические опровержения, или Обновление всей диалектики и оснований универсальной философии» (1433-1439), «О монашеском обете», «О свободе воли» (1442), «О красотах латинского языка » (1435-1444) и др.

Как антиклерикал Балла выступал против светской власти римских пап, доказывая бессмысленность аскетизма и анахронистичность монашества как его главного официального носителя. Ему пришлось иметь дело с инквизицией. Римский гуманист был язвительным, убежденным, смелым и ловким бойцом. В духе доктрины двух истин подобно многим гуманистам Валла фактически игнорировал теологию, рассматривая религию как сферу практически-эмоциональной жизни человека, не поддающуюся никакой рационализации, никакому логическому, "диалектическому" осмыслению.

Отсюда враждебное отношение Баллы к схоластической метафизике как праздному занятию, тщетно стремящемуся сделать понятным то, что не может, да и не должно быть понято. Отсюда и его иронически-издевательское отношение к Фоме Аквинскому, которому он противопоставлял апостола Павла, ибо тот, не мудрствуя лукаво, укреплял христиан в вере.

Эта общефилософская позиция определила и его логико-гносеологические воззрения в «Диалектических диспутах» (1494). В полном соответствии с морализаторскими стремлениями подавляющего большинства его единомышленников балла обратился к этике эпикуреизма, как он ее понимал, для обоснования полноценности жизни человека, духовное содержание которой, по его антиаскетическому убеждению, невозможно без телесного благополучия, всесторонней деятельности человеческих чувств.

В одном месте своего произведения автор даже сожалеет о том, что у человека только пять, а не пятьдесят или даже пятьсот органов чувств! Его общефилософские представления натуралистичны. По примеру античных атомистов он называет природу "учительницей" и "вождем жизни".

Российская национальная библиотека и Международная ассоциация преподавателей русского языка и литературы. OnlineDics.ru - http://www.onlinedics.ru/slovar/fil/b/antropotsentrizm.html

Аппробативная этика

(лат. approbatio - одобрение) - идеалистические теории морали, в к-рых под добром понимается то, что получает санкцию к.-л. авторитета (повелевается или одобрено им).

Данная этика истолковывает мораль в объективно- или субъективно–идеалистическом духе.

В зависимости от того, кто или что считается таким авторитетом (бог, моральное чувство человека или об-во), А. э. подразделяется на теологические, психологические и социально-аппробативные теории.

Примером первых может служить этическое учение неопротестантизма, где высшим законом морали считается безусловная воля Бога.

Концепции второго вида получили название нравственного чувства теории, создателями социально-аппробативной этики являются французские социологи Дюркеейм и Леви-Брюль. Согласно их теории «коллективных представлений», моральные оценки и предписания лишены к.-л. объективного и познавательного смысла и основаны лишь на том, что они санкционированы властью об-ва. Поэтому якобы бесполезно пытаться доказать их истинность научно.

Впоследствии психологическое и социально-аппробативное понимание явлений морали привело к их скептической и нигилистической интерпретации (Логический позитивизм, Эмотивизм).

В целом А. э. отрицает наличие объективных критериев оценки в морали, что влечет за собой отказ от рационально-критического отношения человека к своим собственным или бытующим в об-ве нравственным представлениям, принятие их на основе слепой веры или субъективной склонности.

Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. - 4-е изд.-М.: Политиздат, 1981. - 445 с.

Идеалистическая теория морали, в к-рой добро определяется как то, что кем-то одобрено. В зависимости от того, кто или что одобряет (бог, моральное чувство человека или об-во, понимаемое как совокупность индивидов), А. э. подразделяется на теологические, психологические и социально-аппробатявные теории.

Примером первых являются теории теологов Карла Барта, Эмиля Брюпнера (Швейцария), Поля Тиллиха, Рейнгольда и Ричарда Нибуров (США).

Теория морального чувства была развита еще в 17—18 вв. в Англии (Антоии, Шефтсбери, Адам Смит, Юм) И была подхвачена в 20 в. Эдуардом Вестермарком (Финляндия) , Артуром Роджерсом (США) и др.

Третий вид теории выдвинули Эмиль Дюркгейм и Люсьен Леви-Брюль (Франция). Все эти теории ненаучны, т.к., являясь субъективистскими и волюнтаристическими, они отрицают объективные критерии моральных поступков.

Словарь иностранных терминов и выражении встречающихся в философской литерарure

http://www.karmas.ru/KOu.php

Априори

(от лат. a priori, буквально — из предшествующего)

Термин идеалистической философии: знание получено до и независимо от опыта, изначально присущее сознанию, в отличии от апостериори – знания, полученного из опыта и в результате опыта. Характерно для Канта: считал, что знание полученное при помощи чувственных восприятий – неистинно.

Термин идеалистич. философии, означающий знание, к-рым человечество располагает независимо от опыта (в противоположность апостериори). В истории философии понятие "А." связано с учением о врожденных идеях, поскольку их признание предполагает существование внеопытного знания.

Термин "А." получил широкое распространение после появления "Критики чистого разума" Канта, у к-рого знание А. отличается от врожденных идей тем, что оно касается только формы, а не содержания познания.

Для Канта А. есть условие достоверного знания, содержащееся в интеллекте человека независимо от к.-л. опыта. Кант различал априорные формы чувственности – пространство и время ("Критика чистого разума", разд. Трансцендентальная эстетика) – и априорные формы рассудка.

К последним относятся 12 форм суждения (см. тамже, разд. Трансцендентальная аналитика) и соответствующие им 12 категорий –причина, следствие, необходимость, случайность и др.

Априорные формы чувственности и рассудка, по Канту, организуют, придают связанность и упорядоченность хаотич. знанию, получаемому с помощью чувств.

По характеристике Ленина, "признавая априорность пространства, времени, причинности и т.д., Кант направляет свою философию в сторону идеализма" (Соч., 4 изд., т. 14, с. 185).

Неспособность метафизич. мышления объяснить происхождение рационального знания из чувственного способствовала противопоставлению опыта знанию А. и распространению априоризма в бурж. идеалистич. Философии – неокантианстве, феноменологизме, абс. идеализме Брэдли и др.

Разрешение этого противоречия коренится в практике, ее роли в процессе познания и историч. подходе к проблеме знания, на что и указала философия диалектич. материализма (см. Практика, Теория познания).

Лит.: Маркс К., Тезисы о Фейербахе, в кн.: Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 3, М., 1955; Ленин В. И., Материализм и эмпириокритицизм, Соч., 4 изд., т. 14, гл. 3, 4; Асмус В. Ф., Философия Иммануила Канта, М., 1957, с. 21–25, 29–40; Prantl C., Geschichte der Logik im Abendlande, Bd 1–4. B., 1955.

Ц. Арзаканьян. Москва.

Философская Энциклопедия. В 5-х т. — М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф. В. Константинова. 1960—1970.

Знание, предшествующее опыту и независимое от него. Термин "А." введён средневековыми схоластами, которые делали акцент на том, что некоторые знания предшествуют опыту; позднее, особенно после Лейбница, в априорном знании на первый план выдвигали его независимость от опыта, его чисто умозрительное, понятийное происхождение.

Согласно Декарту и Лейбницу, самое глубокое знание достигается вне опыта, путём непосредственного усмотрения истины — путём интеллектуальной интуиции, составляющей одну из главных "способностей души".

За этой постановкой проблемы угадывалось осознание того, что процесс познания не есть простое фотографирование действительности, что человек не только отражает, но и творит мир (см. В. И. Ленин, Полн. собр. соч., 5 изд., т. 29, с. 194).

А это вело к поискам в самом сознании тех факторов, которые могут выступать как предпосылки познавательной деятельности. Поэтому попытки выделить знание А. отражали стремление выделить внутренний источник активности мышления.

Наибольшего развития эта линия достигла в системе Канта, в которой априорное знание рассматривалось как условие необходимости и всеобщности опытного знания. При этом, в отличие от предшественников, для Канта априорным является не само знание, а форма, посредством которой оно получается; поэтому оно имеет смысл лишь в пределах опыта.

Однако априоризм Канта, не говоря уже о его предшественниках, фактически разорвал два вида познания — априорное и апостериорное (Апостериори) и потому не дал удовлетворительного решения проблемы источника и форм мышления.

В последующем развитии философии была воспринята эта постановка проблемы, но подвергнут критике сам априоризм, причём критика осуществлялась в различных, даже противоположных направлениях, в зависимости от того, какой школой она проводилась.

Диалектический материализм, принимая тезис об активности познания, развивая идею его социальной природы, отверг априоризм как принцип объяснения природы знания и в основу своей теории познания положил тезис о происхождении всякого знания в конечном счёте из практики.

Согласно диалектическому материализму, любое знание является отражением действительности; но при этом действительность даётся субъекту познания не прямо, непосредственно, а через практику, т. е. через деятельность, в которой сознание не просто воспроизводит данные опыта, а активно, творчески их перерабатывает.

Благодаря этому то или иное конкретное знание (или форма мышления) может непосредственно возникать не из опыта, а из другого знания и, в этом смысле, носить на себе следы априоризма; его опытное, апостериорное происхождение обнаруживается в таком случае лишь в исторической перспективе.

Лит.: Кант И., Критика чистого разума, Соч., т. 3, М., 1964; Спиркин А. Г., Курс марксистской философии, 2 изд., М., 1966, гл. 5.

В. А. Костеловский. БСЭ. — 1969—1978

Знание, полученное до опыта и независимо от него (знание априори, априорное знание), т.е. знание, как бы заранее известное. Этот философский термин получил важное значение в теории познания и логике благодаря Канту.

Идея знания априори связана с представлением о внутреннем источнике активности мышления. Учение, признающее знание априори, называется априоризмом. Противоположностью априори является апостериори (лат. a posteriori — от последующего) — знание, полученное из опыта (опытное знание).

Термин имеет долгую историю и не раз менял своё значение; в определении приведён самый употребительный смысл. Слово «априори» в русском языке может выступать и как наречие (синоним — прилагательное «априорный»), и как субстантивированное наречие — несклоняемое существительное среднего рода (синоним: «знание априори», «априорное знание»).

Вне философского контекста это выражение часто употребляется как синоним «первоначально» («заранее»); «бездоказательно»; «умозрительно»; «предварительно».

Наиболее ранним использованием в философии того, что могло бы рассматриваться как понятие знания априори, является «учение о припоминании» Платона, затрагиваемое в диалоге Менон (380 В. С.Е.).

Согласно этой теории знание, которое в современных терминах можно назвать априорным, внутренне присуще человеческому уму, наследуется им.

Возникновение собственно термина «априори» связано с философией Аристотеля. Он различал доказательство от последующего и доказательство от предшествующего.

В дальнейшем это различие исследовали Северин Боэций, средневековые арабские философы (Ибн Рушд, Ибн Сина).

Латинский термин «априори» введён в средневековой схоластике. Европейские схоласты, следуя высказанному Аристотелем взгляду, называли познание вещей как действий из их причин, то есть из того, что составляет их предпосылку, «познанием априори», а познание вещей как причин из её действий — апостериори. В их числе можно назвать Альберта Великого и Фому Аквинского.

В новоевропейской философии термин меняет свой смысл; решающее влияние на это изменение оказал спор рационализма и эмпиризма.

Лейбниц изменил смысл этого термина, придя к тому выводу, что познание вещей из их причин полно только тогда, когда оно восходит к последним и высшим причинам, которые он назвал «вечными истинами». Поэтому познание априори он приравнивал к умозрительному познанию, а познание апостериори — к опытному познанию.

Умозрительное познание беспредпосылочно, самоочевидно для разума, является непосредственным усмотрением истины (интеллектуальной интуицией).

Благодаря Х. Вольфу и вольфианству термин «априори» в лейбницевском смысле стал широко употребляться в немецкой философии.

В системе Иммануила Канта (прежде всего, в «Критике чистого разума») априорное знание рассматривалось как условие необходимости, всеобщности и организованности опытного знания. Познание должно соответствовать этим характеристикам как своему идеалу.

Под априорным знанием Кант понимал всеобщие и необходимые, не зависящие от опыта понятия, под апостериорным знанием — все опытное знание, которое случайно и единично.

Например, суждение «7 + 5 = 12» универсально (является правилом и не имеет исключений) и необходимо (должно быть истинным): мы усматриваем, что 7 + 5 не может быть ничем иным, как 12. Наоборот, апостериорное знание того, что снег бел, не является неким усмотрением или прозрением, в котором мы постигаем, что снег по цвету с необходимостью может быть только белым, мы не можем быть уверены в отсутствии исключений из этого правила.

Априори имеет смысл лишь в связи с опытом, поскольку оформляет опыт. Кант трактовал отношение опытных данных и активности сознания следующим образом:

Но хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта. Вполне возможно, что даже наше опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша собственная познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) даёт от себя самой…

Аффицируя нашу чувственность (воздействуя на неё), явления опыта пробуждают одновременно внутреннюю активность человеческого познания, которая проявляется в человеческой способности совершать не только опытное, но и внеопытное (априорное) познание. Априорными являются только те знания, которые не зависят от всякого опыта, чистыми априорными — те, которые имеют всеобщий и необходимый характер, и к которым не примешивается ничто эмпирическое.

Кант исследует, как и при каких условиях возможно для человеческого мышления чистое трансцендентальное познание априори, то есть

…всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori.

Принципы (законы) наук, утверждая нечто относительно целых классов предметов, не могут быть сформулированы на основании одного только опыта (эмпирическим путём). Кант исследует, возможны ли вообще естествознание, математика и метафизика в качестве чистых наук, и при каких именно условиях.

Википедия

АПРИОРИЗМ

(от лат. a priori – из предшествующего) – философское учение, согласно которому существует знание, полученное человеком до опыта и независимо от него, причем эта первичность по отношению к опыту и независимость от него представляет собой преимущество такого знания, обеспечивая его несомненную достоверность по сравнению с обусловленным опытом знанием.

Истоки самой идеи априоризма содержатся уже в античной философии. Так, в учении об анамнезисе (воспоминании) Платона утверждается, что некоторые знания (напр., математические теоремы, человеческое сознание, «душа») можно при определенном усилии вспомнить, т.е. воспроизвести, актуализировать независимо от восприятия каких-либо феноменов реального опыта. Т.о., и в своих истоках в античности, и в дальнейшей эволюции в новое время (в частности, у Декарта) априоризм тесно связан с учением о врожденных идеях, хотя в последующем развитии, прежде всего у Канта, эта связь обрывается. Наиболее последовательное выражение как гносеологическая и логико-методологическая доктрина априоризма получает в классическом рационализме нового времени (Декарт, Лейбниц). Рационалисты формулируют понятие всеобщих и необходимых (аподиктических) истин разума, противопоставляемых «случайным истинам опыта», которые всегда могут быть опровергнуты в ходе последующего развития последнего. Априоризм как учение о независимости безусловно достоверных «истин разума» от опыта выступает гносеологическим обоснованием преимущества «истин разума» (термин, введенный Лейбницем) перед «истинами опыта».

Реальным основанием априоризма рационалистов является попытка истолкования особых свойств научно-теоретического знания как оно выступало в математике и в математическом естествознании в противопоставление эмпирическому знанию. Относительная независимость теоретических положений науки от эмпирического исследования, обусловленная тем, что они являются результатом движения мысли в теоретических идеализированных объектах, сочетающаяся с истолкованием исходных принципов теоретического знания, в первую очередь евклидовой геометрии, как самоочевидных и незыблемых, послужила источником концепции безусловности и необходимости (аподиктичности) теоретических истин, что в свою очередь приводило к их истолкованию в духе априоризма. При этом сама априорность в классическом рационализме истолковывается по-разному. Если Декарт усматривает

ее источник в несомненности, самодостоверности интеллектуальной интуиции, то у Лейбница априоризм получает логистическую интерпретацию: априоризм определяется аналитичностью «истин разума», устанавливаемой логическим анализом их составляющих (см.Аналитические высказывания). По Лейбницу, такие аналитические «истины разума» являются «истинами во всех возможных мирах», т.е. при всех логически мыслимых обстоятельствах, что и позволяет утверждать их априорность. От Лейбница идет традиция отождествления априорности с аналитичностью утверждения, которое у Юма приобретает характер отождествления априорности с формальной истинностью. «Отношения идей», по Юму, априорны и аподиктичны, но они не выражают информацию о внешнем мире, а являются результатом анализа имеющихся концептуальных содержаний. Эта традиция находит завершение в интерпретации в логическом позитивизме истин логики и математики как априорных в том смысле, что они не сообщают информацию о мире, а представляют собой схемы формальных преобразований выражений языка науки.

Другая линия эволюции классического априоризма связана с трактовкой Кантом априорного момента в познании как синтезирующей формы, исходной конструктивной схемы, которая наполняется апостериорным содержанием и придает научному знанию его всеобщий и необходимый характер. В априоризме Канта нашел специфическое выражение действительный факт предпосылочности научного познания, обусловленности его в каждый данный момент времени некоторой системой исходных принципов, представляющих собой квинтэссенцию оснований накопленного к этому времени познавательного опыта (в современной методологии науки это «парадигмы» у Т.Куна, «твердые ядра исследовательской программы» у И.Лакатоса, «научные картины мира»). Если учение Канта об априорных категориях рассудка представляет собой некую канонизацию традиционной системы философских категорий, идущей еще от Аристотеля и схоластов, то концепция т.н. априорных основоположений рассудка канонизирует в качестве непреложных принципов научно-теоретического познания исходные постулаты современной Канту евклидово-ньютонианской «научной картины мира». Последующая история науки убедительно показала, с одной стороны, недопустимость абсолютизации и догматизации каких-либо конкретных научных парадигм и картин мира, а с другой – необходимость четкого рефлексивного осознания исходных установок этих парадигм и картин мира и их роли в научном познании.

Развитие философии и методологии науки в 20 в., связанное, в частности, с появлением конвенционалистских и прагматистских трактовок исходных принципов научно-теоретического знания, приводит к возникновению понятия прагматического или функционального априори, которое сочетает признание особой методологической роли исходных постулатов с признанием лишь относительной независимости исходных принципов от опыта. «Априорность» при этом теряет свой первоначальный смысл гносеологического понятия независимости от опыта и становится лишь весьма условным обозначением особой роли исходных теоретических принципов высокой степени общности в системе научного знания.

В.С. Швырев. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

АПУЛЕЙ

(Apuleius) Люций (ок. 123, Мадавра в Сев. Африке – ?) – римский ритор, писатель, философ-платоник, писавший на латинском языке. Учился в Карфагене, затем (ок. 150) в Афинах (у Кальвена Тавра и Секста Херонейского) и Риме; путешествуя, посетил Самос и Фригию, был посвящен в мистерии Исиды и другие таинства; впоследствии навлек на себя подозрения в колдовстве и был вынужден переселиться в Карфаген.

Традиция приписывает Апулею две группы сочинений, которые были впервые объединены в 14 в.: 1-я («О магии» («Апология»), «Флориды», «Метаморфозы, или Золотой осел»; 2-я – «Асклепий» (латинский перевод недошедшего на греческом языке герметического трактата, не принадлежащий Апулею), «Περὶ ἑρμηνείας» («Об истолковании» – руководство по риторике 3–4 вв., содержащее ссылку на Апулея), речь «О божестве Сократа», аутентичность которой теперь не оспаривается, «О мире» (свободный латинский перевод псевдо-аристотелевского тратата «Περὶ κόσμου») и «Платон и его учение». Аргументы в пользу аутентичности двух последних сочинений сведены в издании Божо (p. IX–XXIX).

«Платон и его учение» – один из вариантов среднеплатонического учебника платоновской философии, принадлежащего к традиции, близкой Альбину, но не совпадающей с ней. Учебник открывает биография Платона.

Отмечая, что Платон первый объединил три части философии, Апулей не дает изложения логики, 1-й частью философии считает физику, которая делится на теологию и космологию и антропологию.

Теология включает учение о началах (боге, материи, идеях) и двух сущностях (οὐσίαι, substantiae vel essentiae): умопостигаемой и чувственной.

В изложении космологии (строение мира из четырех элементов, учение о душе мира, времени, небесных телах) Апулей в основном следует «Тимею». В отличие от учения Альбина о роке (εἱμαρμένη) Апулей различает провидение, или божественную мысль (sententia=λόγος), правящую всем тем, что происходит естественно и потому правильно; рок (fatum), или божественный закон, в силу которого исполняется замысел божий; и случай (fortuna); наряду с этим Апулей оставляет место свободной воле (aliquid in nobis=τὸ ἐν ἡμῖν).

Подчеркивая трансценденстность первого бога (ultramundanus, exsuperantissimus), Апулей говорит также о «вторичном провидении» младших богов и служебной роли демонов. Трехчастное строение тела и души излагается в основном по «Тимею», но с учетом перипатетического представления о трех «сущностях» тела.

Этика, определяемая как знание средств достижения счастливой жизни (ср. Arist. Eth. Nic. 17, 1097 a 34 sqq.), включает в себя классификацию благ, добродетелей, пороков, учение об обычном человеке и совершенном мудреце, о подражании богу и о государстве.

В этике Апулея есть стоические (учение о первичной склонности=οἰκείωσις, о совершенном мудреце) и перипатетические (идеальное государство – результат смешения монархии, олигархии и демократии) моменты, отсутствующие у Альбина. О популярности философских сочинений Апулея в латинской традиции свидетельствуют ссылки на него у Августина и Сервия.

Сочинения:

Opera, v. 3;

De philosophia libri, ed. P.Thomas. Lpz., 1908;

Opuscules philosophiques et fragments, ed. J.Beaujeu. P., 1973;

De Philosophia libri tres, ed. A.Moreschini. Lpz., 1992;

в рус. пер.: Платон и его учение. – В кн.: Учебники платоновской философии, сост. Ю.А.Шичалин. М. – Томск, 1995, с. 39–66;

Апология. Метаморфозы. Флориды. О божестве Сократа. М., 1988.

Литература:

1. Regen F. Apuleius Philosophus platonicus. B. – N. Y., 1971;

2. Dillon J. The Middle Platonists. L., 1996, p. 306–340.

Ю.А.Шичалин. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Древне-римский писатель, наиболее талантливый и яркий выразитель настроения образованных классов эпохи упадка Римской империи.

Философ-идеалист и эклектик, он популяризировал в своих сочинениях греческих философов, особ. Платона и Аристотеля (сохранились три его философских трактата).

Это была эпоха идеологических колебаний и исканий разочарованной, оторванной от масс интеллигенции, эпоха застоя творческой мысли, мистики и суеверий, философско-литературного эклектизма и архаизма, т. е. романтического возвращения к языку древнейших литературных образцов.

А. родился в г. Мадавре в Сев. Африке и принадлежал к аристократическому роду.

А. был поэт, ритор-софист, философ и даже слыл (особенно после смерти) магом и волшебником. Он считал себя мастером всех литературных жанров: писал стихи, диалоги, речи и т. д.; частично сохранился сборник его риторических декламаций на разные темы («Florida» — «Цветы»).

Суеверия эпохи ярко отразились в его сохранившейся до нас «Апологии», — речи, произнесенной им в свою защиту по поводу обвинения его в волшебстве. Имя в мировой литературе А. приобрел своим романом — «Метаморфозы» или «Золотой осел»; здесь оккультизм эпохи сочетался с восточной фантастикой.

Содержание романа — всевозможные приключения осла, в к-рого в доме одной волшебницы был обращен герой романа Люций. Самая яркая часть этого романа — большая новелла — сказка о любви Амура и Психеи, — о том, как сам бог любви Амур (см.) влюбился в смертную красавицу Психею и как после долгих перипетий состоялось на небе их бракосочетание.

В основе всего романа лежит ионийская новелла; его стиль — витиеватый, так наз. «азианский» (азиатский) модный стиль эпохи, получивший в обстановке восточной роскоши господствующего класса еще больше изнеженности и слащавости; яз. архаизован в духе времени.

Впоследствии сделалась особенно популярной сказка об Амуре и Психее; она вдохновляла и позднейших художников (Рафаэля, Канову и др.) и писателей разных стран.

В Германии в XVIII в. ее переработал Виланд (и у Гёте «Амур и Психея»; несомненно и влияние образа Психеи на его Гретхен).

В XIX в. известны переработки Гамлинга и некоторых других менее значительных немецких писателей.

Во Франции еще в XVII в. ее переделывал Ла Фонтэн, роман к-рого послужил образцом в России для Богдановича (поэма «Душенька», 1775).

В новой поэзии можно указать на стих. Вал. Брюсова «Психея».

Библиография:

1. Амур и Психея, Золотой осел, пер. Соколова, СПБ., 1895; изд. 2-е, СПБ., 1899.

2. Андерсон, Роман Апулея и народная сказка, Уч. зап. Каз. ун-та, 1909–1910; Нажотт, История латинской литературы, М., 1914; Дератани, История древнеримской литературы, М. — Л., 1928.

Литературная энциклопедия. — В 11 т.; М.: издательство Коммунистической академии, Советская энциклопедия, Художественная литература. Под редакцией В. М. Фриче, А. В. Луначарского. 1929—1939.

Произведения читать здесь

http://lib.rus.ec/a/18487

Аристипп

435-355 гг. до н.э. Согласно ему, познание основывается на одних только восприятиях, причины которых, однако, непознаваемы. Восприятия других людей для нас также недоступны, мы можем основываться только на их высказываниях.

(Ἀρίστιππος) из Кирены (ок. 435 – ок. 355 до н.э.) – греческий философ, ученик Сократа, считается основателем Киренской школы.

Основные источники о жизни и учении: Диоген Лаэртий (II 65–85; 86–93 – о киренаиках) и Ксенофонт (Mem. II, 1; III, 8); восходящий к Аристиппу агностический сенсуализм киренаиков излагается у Секста Эмпирика (Adv. Math. VII 190–200). Считается (П. Наторп, Э.Целлер и др.), что критика Протагоровой теории познания у Платона (Theaet. 152c, 155d сл.) и некоторых аспектов гедонизма (Phileb. 42e, 53c-54d) имеет в виду учение Аристиппа.

У Аристиппа есть общие черты с софистами (у Аристотеля он даже назван «софистом» – Met. 996a37) как в жизненной практике (взимание платы с учеников, постоянные путешествия и жизнь при дворах, в т. ч. при дворе сиракузского тирана Дионисия I), так и в теории (близость к сенсуализму и релятивизму).

Но как сократик Аристипп, подобно киникам, сосредоточен на демонстрируемой в поступках практической этике, хотя в отличие от них ориентируется не на ригористическое противостояние условиям, а на гибкую к ним адаптацию – легкую перемену ролей, легкое отношение к превратностям судьбы, позволяющее в конечном счете подчинить себе обстоятельства.

Современники говорили об Аристиппе, что лишь ему дано одинаково носить и мантию и лохмотья (Diog. L. II 67, ср. Hor. Epist. I, 17, 23).

Как и у киников, этика Аристиппа индивидуалистична и асоциальна (Xen. Mem. II, 1, 13), но если киники избирали роль нищего космополита, то Аристипп – космополита придворного.

Этика Аристиппа гедонистична, однако стремление к удовольствию не должно порабощать: знание в этом меры и есть искомая добродетель. Достигается она своеобразной аскезой не в воздержании от удовольствий, а в пользовании ими: кораблем владеет не тот, кто на нем не плавает, а тот, кто умеет вести его в нужную сторону, и воздержен не тот, кто избегает удовольствий (Max. Tyr. I, 9; Stob. III, 17, 17). В описанной Клеанфом аллегорической картине, на которой Добродетели прислуживают Наслаждению (Cic. De fin. II 21/69), можно видеть полемику с Аристиппом.

Осуждая невежество (Diog. L. II 69–70, 72), Аристипп вместе с тем не признавал наук, безразличных к определению хорошего и дурного (Arist. Met. 996a37сл.). Единственной теоретической основой этики Аристиппа служило психологизированное учение о знании, в котором критерий истины совпадал с критерием блага: человек знает как истину только свои индивидуальные ощущения, если ощущение протекает как плавное, мягкое движение, это приятно; такое ощущение и есть «конечное», или «целевое», благо (τέλος) (Diog. L. II 85); при таком взгляде изнутри все блага существуют ради этой цели, т.е. удовольствия, а на удовольствии в возможности основано и счастье (Eus. Pr. Eu. XIV, 18, 31); стремиться следует лишь к актуальному переживанию удовольствия.

Вслед за Аристиппом удовольствие как движение (κίνησις) рассматривали Платон и Спевсипп, отказываясь, однако, видеть в нем благо: удовольствие – это становление (γένεσις), но становление всегда «для чего-то», а благо безотносительно; Аристотель признавал удовольствие благом, но отрицал, что это процесс (как движение, так и становление, Eth. Nic. 1173a30, 1152b25).

Школа Аристиппа процветала еще в 3 в. до н.э., слава его была сравнима с Платоновой (Diog. L. II 62), но сочинения не сохранились, надежных фрагментов мало (в основном изречения, собранные поздними авторами). В древности существовало даже мнение, что Аристипп ничего не писал (Diog. L. II 84), а приписываемые ему сочинения принадлежат его внуку – Аристиппу Младшему.

Кроме «Истории Ливии» (откуда Аристипп был родом) ему приписывается еще около 30 произведений – диалоги, диатрибы и протрептики (Diog. L. II 83–85). Заведомо ложно приписано ему сочинение «О древней роскоши» и несколько сохранившихся писем. «Аристипповой» называлась манера изложения, противопоставленная и сократическому диалогу, и наставлению и состоящая в осуждающей констатации (Dem. Eloc. 296). С Аристиппом полемизировали Ксенофонт, Платон, Аристотель; Спевсипп и Стильпон писали о нем и против него (Diog. L. IV 5, II, 120), его порицал и киренаик Феодор (II 65). В истории культуры Аристипп остался образцом изнеженности, находчивости и беспринципности.

Сочинения:

1. Aristippi et Cyrenaicoram fragmenta, ed. E.Mannebach. Leiden, 1961;
2. Giannantoni G. (ed.). Socratis et Socraticoram Reliquiae, vol. 2. Napoli, 1990.

Литература:

1. Dцring K. Der Sokratesschьler Aristipp und die Kyrenaiker. Stuttg., 1988;
2. Mann W.-R. The Life of Aristippus. – «Archiv fьr Geschichte der Philosophie», Bd. 78, 1996, S. 97–119.

Н.В.Брагинская. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Древнегреческий философ из Кирены в Северной Африке, основатель киренской, или гедонической, школы, ученик и друг Сократа, с софистическим уклоном. Среди его учеников была его дочь Арета.

Согласно ему, познание основывается на одних только восприятиях, причины которых, однако, непознаваемы. Восприятия других людей для нас также недоступны, мы можем основываться только на их высказываниях (Бихевиоризм). Эвдемония у Аристиппа — это не сопутствующее явление при обнаружении способности, как это понимал Сократ, а сознание самообладания в удовольствии: мудрец наслаждается удовольствием, не поддаваясь тому, чтобы оно овладело им. Не стоит сетовать на прошлое или страшиться будущего. В мышлении, как и в действиях, следует придавать значение только настоящему. Только им мы можем свободно распоряжаться.

Аристипп жил при дворе сиракузского тирана Дионисия. Диоген Лаэртский говорил, что он приспосабливался ко всякому месту, времени или человеку, играя свою роль в соответствии с обстановкой. Поэтому и при дворе Дионисия он имел больше успеха, чем все остальные, всегда отлично осваиваясь с обстоятельствами. За это Диоген называл его «Царским псом».

Диоген Лаэртский приводит ряд изречений Аристиппа.

- Когда Дионисий плюнул в него, он стерпел, а когда кто-то начал его за это бранить, он сказал: «Рыбаки подставляют себя брызгам моря, чтобы поймать мелкую рыбешку; я ли не вынесу брызг слюны, желая поймать большую рыбу?»

- Однажды Аристипп заступался перед Дионисием за своего друга и, не добившись успеха, бросился к его ногам. Когда кто-то стал над ним смеяться, он сказал: «Не я виноват, а Дионисий, у которого уши на ногах растут».

- Однажды Аристипп просил у Дионисия денег, тот заметил: «Ты ведь говоришь, что мудрец не ведает нужды». Аристипп перебил: — «Дай мне денег, а потом мы разберем этот вопрос» — и, получив деньги, продолжил: — «Вот видишь, я и вправду не ведаю нужды».

- На вопрос Дионисия, почему философы ходят к дверям богачей, а не богачи — к дверям философов, он ответил: «Потому что одни знают, что им нужно, а другие не знают».

- Аристипп проходил по площади мимо Диогена, который чистил овощи. Насмехаясь, Диоген сказал: «Если бы ты умел кормиться вот этим, тебе бы не пришлось прислуживать при дворах тиранов». Аристипп ответил: «А если бы ты умел обращаться с людьми, то тебе бы не пришлось чистить себе овощи».

Википедия

Греческий философ. В Афинах был учеником Сократа. Позднее, как софисты (1.), учил за деньги. Некоторое время вел бродячую жизнь (побывал помимо прочего при дворе Дионисиев I и II в Сиракузах). В конце жизни, вероятно, возвратился в Кирену, где жил со своей дочерью Аретой. Аристипп утверждал, что благодаря своей философии он обрел внутреннюю свободу, которая позволяет ему получить удовольствие (hedone) от любой жизненной ситуации, вне зависимости от материальных благ. Сочинения Аристиппа (среди которых диалоги и диатрибы) погибли. Поучения Аристиппа и анекдоты о нем сохранились в основном у Диогена Лаэртского и происходят из сборника, который создан позднее, в начале III в. До н. э. Невозможно, однако, с точностью установить, в какой мере эта доксографическая традиция отражала взгляды самого Аристиппа. Вызывает споры также вопрос, считать ли Аристиппа основателем философской школы киренаиков или им был его внук Аристипп Младший, называемый Metrodidaktos (ученик своей матери), который создал цельную систему гедонизма, основываясь на взглядах деда. Основной категорией учения, известного под именем Аристиппа, ограниченного этическими вопросами, было удовольствие, понимаемое телесно. Получение удовольствий, которыми

философ, однако, управляет, составляет подлинное счастье (eudaimonia). Позднейшие киренаики (то есть приверженцы учения Аристиппа, Анникер, Гегесий и Феодор) значительно изменили эти взгляды. Школа перестала существовать в середине III в. До н. э. Платон относился к Аристиппу с неприязнью: особо он подчеркивал в Федоне отсутствие Аристиппа при смерти Сократа, а также критиковал гедонизм Аристиппа (не называя его) в Филебе. В Воспоминаниях о Сократе Ксенофонт представил Сократа полемизирующего с Аристиппом. Он был главным героем сочинений Спевсиппа и Стилпона из Мегары (которые осуждали его взгляды и образ жизни).

Античные писатели. Словарь. — СПб.: Издательство «Лань», 1999.

Др.-греч. философ, основатель киренской школы. Привлечённый славой Сократа, явился в Афины и стал его учеником (Ксенофонт, Воспоминания о Сократе II 1; III 8). К концу жизни вернулся на родину и основал филос. Школу (Диоген Лаэртий II 65—85). А. считал, что всё существующее действует ради к.-л. блага или зла и единственным достойным внимания предметом являются ценности — хорошее и плохое.

Поэтому А. отвергал, в частности, математику, для которой эти различия не существуют (Аристотель, Метафизика 996a 32 слл.), и изучение природы как дело невозможное и бесполезное. Уже Сократ делал акцент на недостаточности человеч. знания, а А. утверждал, что мы можем постигнуть только наши ощущения, вызвавший же их предмет непознаваем (Секст Эмпирик, Против учёных VII 191—193).

Неизвестно в точности, что из гедонистич. учения киренской школы посходит к А. Биографич. традиция утверждает, что А. считал наслаждение целью жизни и сам следовал этому принципу (так, некоторое время он жил при дворе сиракузского тирана Дионисия I). Вместе с тем он учил, что нужно сохранять самообладание и не делаться рабом наслаждений. А. высоко ценил личную свободу и не желал быть гражданином к.-л. государства, стремясь везде жить в качестве чужестранца (Ксенофонт, Воспоминания о Сократе II 1, 11 — 13).

Имущество может обременять того, кто к нему привязан, так что А. советовал друзьям иметь столько, сколько можно спасти при кораблекрушении. Платон, критикуя в «Теэтете» скептич. взгляды в теории познания и разбирая в «Филебе» вопрос о наслаждениях, возможно, полемизирует с А., не называя его по имени.

Фрагмент ы: Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta, ed. E. Mannebach, Leiden — Koln, 1961.

C l a s s e n C. J., Aristippos, «Hermes», 1958, Bd 86, S. 182— 192.

Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983.

Греческий философ, ученик Сократа, считается основателем Киренской школы. Основные источники о жизни и учении: Диоген Лаэртий (II 65—85; 86—93—0 киренаиках) и Ксенофонт (Mem. II, 1; III, 8); восходящий к Аристиппу агностический сенсуализм киренаиков излагается у Секста Эмпирика (Adv. Math. VII 190—200). Считается (П. Наторп, Э. Целлер и др.), что критика Протагоровой теории познания у Платона (Theaet. 152c, 155d ел.) и некоторых аспектов гедонизма (Phileb. 42e, 53c-54d) имеет в виду учение Аристиппа. У Аристиппа есть общие черты с софистами (у Аристотеля он даже назван “софистом” — Met. 99ба37) как в жизненной практике (взимание платы с учеников, постоянные путешествия и жизнь при дворах, в т. ч. при дворе сиракузского тирана Дионисия 1), так и в теории (близость к сенсуализму и релятивизму).

Но как сократик Аристипп, подобно киникам, сосредоточен на демонстрируемой в поступках практической этике, хотя в отличие от них ориентируется не на ригористическое противостояние условиям, а на гибкую к ним адаптацию — легкую перемену ролей, легкое отношение к превратностям судьбы, позволяющее в конечном счете подчинить себе обстоятельства.

Современники говорили об Аристиппе, что лишь ему дано одинаково носить и мантию и лохмотья (Diog. L. II 67, ср. Hor. Epist. I, 17, 23).

Как и у киников, этика Аристиппа индивидуалистична и асоциальна (Xen. Mem. II, 1, 13), но если киники избирали роль нищего космополита, то Аристипп — космополита придворного. Этика Аристиппа гедонистична, однако стремление к удовольствию не должно порабощать: знание в этом меры и есть искомая добродетель. Достигается она своеобразной аскезой не в воздержании от удовольствий, а в пользовании ими: кораблем владеет не тот, кто на нем не плавает, а тот, кто умеет вести его в нужную сторону, и воздержен не тот, кто избегает удовольствий (Max. Tyr. 1, 9; Stob. III, 17, 17).

В описанной Клеанфом аллегорической картине, на которой Добродетели прислуживают Наслаждению (Cic. De fin. II 21/69), можно видеть полемику с Аристиппом. Осуждая невежество (Diog. L. II 69—70, 72), Аристипп вместе с тем не признавал наук, безразличных к определению хорошего и дурного (Arist. Met. 996a37сл.).

Единственной теоретической основой этики Аристиппа служило психологизированное учение о знании, в котором критерий истины совпадал с критерием блага: человек знает как истину только свои индивидуальные ощущения, если ощущение протекает как плавное, мягкое движение, это приятно;

такое ощущение и есть "конечное", или "целевое", благо (τέλος) (Diog. L. II 85); при таком взгляде изнутри все блага существуют ради этой цели, т. е. удовольствия, а на удовольствии в возможности основано и счастье (Eus. Pr. Eu. XIV, 18, 31); стремиться следует лишь к актуальному переживанию удовольствия.

Вслед за Аристиппом удовольствие как движение (κίνησις) рассматривали Платон и Спевсипп, отказываясь, однако, видеть в нем благо: удовольствие—это становление (γένεσις), но становление всегда "для чего-то", а благо безотносительно; Аристотель признавал удовольствие благом, но отрицал, что это процесс (как движение, так и становление, Eth. Nie. 1173a30, 1152b25).

Школа Аристиппа процветала еще в 3 в. до н. э., слава его была сравнима с Платоновой (Diog. L. II 62), но сочинения не сохранились, надежных фрагментов мало (в основном изречения, собранные поздними авторами).

В древности существовало даже мнение, что Аристипп ничего не писал (Diog. L. II 84), а приписываемые ему сочинения принадлежат его внуку—Аристиппу Младшему. Кроме "Истории Ливии" (откуда Аристипп был родом) ему приписывается еще около 30 произведений—диалоги, диатрибы и протрептики (Diog. L. II 83—85).

Заведомо ложно приписано ему сочинение "О древней роскоши" и несколько сохранившихся писем. "Аристипповой" называлась манера изложения, противопоставленная и сократическому диалогу, и наставлению и состоящая в осуждающей констатации (Dem. Eloc. 296).

С Аристиппом полемизировали Ксенофонт, Платон, Аристотель; Спевсипп и Стильпон писали о нем и против него (Diog. L. IV 5, II, 120), его порицал и киренаик Феодор (II 65). В истории культуры Аристипп остался образцом изнеженности, находчивости и беспринципности.

Соч.: Aristippi et Cyrenaicomm fragmenta, ed. E. Mannebach. Leiden, 1961; Giannanloni G. (ed.). Socratis et Socraticorum Reliquiae, vol. 2. Napoli, 1990.

Лит.: Wiring K. Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker. Stuttg., 1988; Mann W.-R. The Lift of Aristippus.— "Archiv für Geschichte der Philosophie", Bd. 78, 1996, S. 97-119.

Н. В. Брагинская. Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М.: Мысль. Под редакцией В. С. Стёпина. 2001.

Философия Аристиппа

Его философия сходилась с философией Антисфена в том отношении, что, отрицая возможность познания абсолютной, безотносительной истины, своей конечной целью ставила вопрос о счастье человека, но вместе с тем и существенно отличалась от антисфеновской, противополагая принципу пренебрежения к потребностям принцип наслаждения; несколько видоизменившись, она продолжала впоследствии свое существование в эпикуреизме, так же как антисфеновская в стоицизме.

Благо, по мнению Аристиппа, есть приятное ощущение, и высшего счастья человек достигает, когда отдается вполне такому ощущению, не смущаясь ни воспоминаниями прошедшего, ни заботами о будущем.

Согласно ему, познание основывается на одних только восприятиях, причины которых, однако, непознаваемы. Восприятия других людей для нас также недоступны. В мышлении, как и в действиях, следует придавать значение только настоящему. Только им мы можем свободно распоряжаться.

В душевных настроениях он принимал три различных состояния: удовольствие, неудовольствие и третье — среднее между теми двумя; первое он сравнивал с тихим движением морских волн при легком ветре, второе с порывистым движением их в бурю, третье с тишиной штиля.

Категория: Биографии Добавил: Admin (27.11.2010)

http://filosof.at.ua/publ/biografii/aristipp/2-1-0-30

Изречения Аристиппа читать здесь

http://society.polbu.ru/laertsky_famousphilosophers/ch26_all.html

Аристотель (Аристотелизм, Аристотелик)

(Ἀριστοτέλης) из Стагиры (384, Стагир, восточное побережье п-ова Халкидика – октябрь 322 до н.э., Халкида, о. Эвбея) Ученик Платона. Хоть и подверг критике учение учителя, но до конца не смог преодолеть его идеализма. Конечным источником всякого движения является Бог, неподвижный перводвигатель.

Греческий философ и ученый-энциклопедист, основатель Перипатетической школы. В 367–347 – в Академии Платона, сначала как слушатель, затем как преподаватель и равноправный член содружества философов-платоников. Годы странствий (347–334): в г. Ассе в Троаде (М. Азия), в Митилене на о. Лесбос; с 343/342 воспитатель 13-летнего Александра Македонского (вероятно, до 340). Во 2-й афинский период (334–323) преподает в Ликее. Полный свод всех древних биографических свидетельств об Аристотеле с комментариями см. I. Dьring, 1957.

Подлинные сочинения Аристотеля распадаются на три класса: 1) опубликованные при жизни и литературно обработанные (т.н. экзотерические, т.е. научно-популярные), гл.о. диалоги; 2) всевозможные собрания материалов и выписок – эмпирическая база теоретических трактатов; 3) т.н. эзотерические сочинения – научные трактаты («прагматии»), часто в форме «лекторских конспектов» (при жизни Аристотеля не публиковались, вплоть до 1 в. до н.э. были мало известны – об их судьбе см. в ст. Перипатетическая школа).

Все дошедшие до нас подлинные сочинения Аристотеля (Corpus Aristotelicum – свод, сохранившийся в византийских рукописях под его именем, включает также 15 неподлинных сочинений) принадлежат к 3-му классу (кроме «Афинской политии»), сочинения первых двух классов (и, судя по античным каталогам, часть сочинений 3-го класса) утрачены. О диалогах дают некоторое представление фрагменты – цитаты у позднейших авторов (есть три общих издания: V.Rose, 3ed. 1886; R.Walzer, 2ed. 1963; W.D.Ross, 1955 и множество отдельных изданий с попытками реконструкций).

Проблема относительной хронологии сочинений Аристотеля тесно переплетена с проблемой эволюции его философских взглядов. Согласно генетической концепции немецкого ученого В.Йегера (1923), в академический период Аристотель был ортодоксальным платоником, признававшим «отдельность» идей; только после смерти Платона; пережив мировоззренческий кризис, он подверг критике теорию идей и затем до конца жизни эволюционировал в сторону естественно-научного эмпиризма.

Соответственно Йегер и его школа датировали сочинения Аристотеля по степени «удаленности» от платонизма. Теория Йегера, предопределившая пути развития аристотелеведения в 20 в., в настоящее время мало кем разделяется в чистом виде. Согласно концепции шведского ученого И.Дюринга (1966), Аристотель изначально был противником трансцендентности идей, наиболее резкий тон его полемика носит именно в ранних сочинениях, наоборот, в своей зрелой онтологии («Метафизика» Г – Z – H – Θ) он по существу вернулся к платонической проблематике сверхчувственной реальности.

Датировка сочинений Аристотеля по Дюрингу. До 360 (параллельно «Федру», «Тимею», «Теэтету», «Пармениду» Платона): «Об идеях» (полемика с Платоном и Евдоксом), диалог «О риторике, или Грил» и др. 1-я пол. 50-х гг. (параллельно «Софисту», «Политику» Платона): «Категории», «Герменевтика», «Топика» (кн. 2–7, 8, 1, 9), «Аналитики» («Органон»), диалог «О философии» (одно из важнейших утраченных сочинений, основной источник сведений о философии Аристотеля в эллинистическую эпоху; кн. 1: развитие человечества от первобытного состояния до становления наук и философии, достигающих вершины в Академии; кн. 2: критика учения Платона о принципах, идеальных числах и идеях; кн. 3: космология Аристотеля – альтернатива «Тимею»); конспект лекций Платона «О благе»; A «Метафизики»; диалог «О поэтах», «Гомеровские вопросы», первоначальный вариант «Поэтики», кн. 1–2 «Риторики», первоначальный вариант «Большой этики».

От 355 до смерти Платона в 347 (параллельно «Филебу», «Законам», 7-му письму Платона): «Физика» (кн. 1, 2, 7, 3–4), «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорология» (кн. 4), полемика по вопросу об идеях («Метафизика» M 9 1086b21 – N, A, I, M 1–9, B), переработка кн. 1–2 и книга 3 «Риторики», «Евдемова этика», диалог «Евдем» (о бессмертии души), «Протрептик» («Увещание» к философии, использовано в «Гортензии» Цицерона и «Протрептике» Ямвлиха) и др. Период странствий в Ассе, Митилене, Македонии (347–334): «История животных» (кн. 1–6, 8), «О частях животных», «О передвижении животных», «Метеорология» (кн. 1–3), первые наброски малых естественно-научных сочинений и «О душе».

К этому же периоду, вероятно, относится совместная работа с Теофрастом по описанию 158 государственных устройств («Политий») греческих полисов и утраченное описание негреческих обычаев и установлений, «Политика» (кн. 1, 7–8), эксцерпты из «Законов» Платона. 2-й афинский период (с 334 и вплоть до смерти): «Риторика» (переработка), «Политика» (кн. 2, 5, 6, 3–4), первая философия («Метафизика», Г, Е, Z, H, Θ), «Физика» (вероятно, кн. 8), «О рождении животных», вероятно, сохранившаяся редакция малых естественно-научных сочинений и трактата «О душе», «Никомахова этика».

Философия делится Аристотелем на теоретическую (умозрительную), цель которой – знание ради знания, практическую, цель которой – знание ради деятельности, и пойетическую (творческую), цель которой – знание ради творчества.

Теоретическая философия разделяется на физическую, математическую и первую (в «Метафизике» Е – «теологическую») философию. Предмет физической философии то, что существует «отдельно» (т.е. субстанциально) и движется; математической – то, что не существует «отдельно» (т.е. абстракции) и неподвижно; первой, или собственно философии (также «софия»), – то, что существует «отдельно и неподвижно».

К практической философии относятся этика и политика, к пойетической – риторика и поэтика. Логика – не самостоятельная наука, а пропедевтика ко всему комплексу наук. Теоретические науки

обладают ценностным приматом над практическими и пойетическими науками, первая философия – над остальными теоретическими науками.

ЛОГИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ. У Платона методом науки (эпистеме) была диалектика, Аристотель низвел ее до уровня вспомогательной эвристической дисциплины («Топика»), противопоставив ей в качестве строго научного метода аналитику – теорию аподиктического («доказательного») силлогизма, который исходит из достоверных и необходимых посылок и приводит к «научному знанию» – эпистеме (Силлогистика).

Диалектический силлогизм (эпихерема) исходит из «правдоподобных», или «вероятных», посылок (ἔνδοξα – положения, которые принимаются «всеми, большинством или мудрыми») и приводит к «мнению» – докса. Эристический силлогизм (софизм; ср. «О софистических опровержениях») – ошибочное или исходящее из ложных посылок умозаключение. Аподиктика Аристотеля (теория доказательства изложена во 2-й «Аналитике») как дедуктивно-аксиоматический метод имеет своей порождающей моделью геометрическое доказательство и заимствует ряд существенных терминов («доказательство», «начала», «элементы», «аксиомы») из геометрии.

Высшие принципы (архе) научно-философского знания недоказуемы и познаются непосредственно интеллектуальной интуицией (нус) либо (отчасти) – путем индукции (эпагоге). Основополагающее значение имеют оппозиции «общее – единичное» и «первичное – вторичное»: единичное (и вообще «более близкое» к чувственной явленности) «первично для нас», «вторично по природе»; общее (в т. ч. «причины» и «начала») «вторично для нас», но «первично по природе».

«Знать» (ἐπίστασθαι, αἰδέναι) для Аристотеля означает «знать первые причины, или элементы» вещи, «всякое научное знание есть знание об общем», эпистеме о единичном невозможна. Т.о., универсалии (прежде всего четыре причины) структурируют хаос «слитных» впечатлений и, разлагая чувственную «целостность» на «элементы», делают ее впервые познаваемой. Вопреки Платону, знание универсалий не врождено. Они постепенно «усматриваются» (как в онто-, так и в филогенезе, в т. ч. и в истории философии) через ступени познания: ощущение – память – опыт (эмпирия) – наука. Порядок «Физика» – «Метафизика» в дошедшем до нас курсе лекций (от «первичного для нас» к «первичному по природе») имитирует этот процесс как педагогически целесообразный, хотя «более научным» (Top. 141b16) всегда будет познание, исходящее из универсалий.

МЕТАФИЗИКА. Предмет «первой философии» в дошедшем до нас своде метафизических трактатов раздваивается, соответственно следует различать два варианта метафизики. «Общая» метафизика в отличие от частных наук, «отсекающих» для себя определенную часть бытия, изучает «сущее, поскольку оно – сущее, и его атрибуты сами по себе», а также высшие принципы (архе), или «причины» бытия (схоластическая metaphysica generalis). Частная метафизика (схоластическая metaphysica specialis; у Аристотеля – «теологическая философия») изучает особый вид бытия – «неподвижную субстанцию», или «неподвижный вечный первый двигатель».

Соотношение этих двух вариантов – ключевая проблема интерпретации «Метафизики» и предмет острых дискуссий; генетической теории В.Йегера (точка зрения которого поддержана в капитальном труде C.-H.Chen, 1976) противостоит унитарная точка зрения, либо подчиняющая онтологическую проблематику «теологической» (G. Reale, J.Owens и др., см. лит. к ст. «Метафизика»), либо рассматривающая «теологию» как частный аспект общей онтологии.

Сама формула «сущее, поскольку оно – сущее» (τὸ ὄν ᾗ ὄν) истолковывается по-разному: либо как трансцендентное «сущее в себе» (то же, что «неподвижная субстанция» – Ph.Merlan), либо как абстрактное «сущее вообще», т.е. понятие чистого бытия (S.Moser).

В основе онтологии Аристотеля лежат:

1) категориальный анализ сущего (τὸ ὄν), или учение о бытии-чем;

2) каузальный анализ субстанции (οὐσία);

3) учение о возможности и действительности, или теория еще-не-бытия.

Учение о категориях (κατηγορία – «предикат») имеет двойственный логико-онтологический характер, основываясь на семантической классификации предикатов сущего (выступающих терминами в суждении).

Аристотель рассматривает также категориальный анализ как классификацию значений связки «есть»: «сколько значений связки «быть», столько обозначаемых ею видов сущего» (Met. 1017a23). В гл. 4 «Категорий» Аристотель устанавливает 10 семантических классов предикатов: сущность, количество, качество, отношение, место, время, состояние, обладание, действие, страдание. Только 1-я категория указывает сферу субстанциально сущего, все остальные – сферу акцидентально сущего.

Напр., предикат «белый» сказывается о «человеке» как о своем «подлежащем» (ὑποκείμενον), но не наоборот. «Подлежащее» на логическом уровне выступает как «субъект» предикатов, на онтологическом – как «субстрат», которому имманентны денотаты этих предикатов.

Гетеропредикативность, т.о., оказывается показателем несубстанциальности: так Аристотель избавляется и от платоновской идеи качества («белизна»), и от гипостазирования «математических предметов».

1-я категория тоже предикативна («Сократ – человек»), но она автопредикативна (для нее «сказываться о чем» не означает «быть в чем»): в 5-й гл. «Категорий» Аристотель отличает сущность-подлежащее («определенный человек» – индивид), или «первую сущность», от предикативной, или «второй», сущности («человек» – вид, «животное» – род), но в Z «Метафизики» термин «первая сущность» применяется именно к чистому эйдосу.

Различие между конкретной сущностью (также «составная сущность») и сущностью-эйдосом можно передавать как «субстанция и сущность» (лат. substantia и essentia). Для чистой сущности Аристотель изобрел специальный термин τὸ τί ἦν εἶναι (quidditas, essentia) – «чтойность». Субстанция есть «вот это нечто» (τόδε τι); чистая сущность, или эйдос (вид), обозначает не «обособленный» предмет, а качественную определенность вещи.

Каузальный анализ нацелен уже не на все сущее, а только на субстанциально сущее: он устанавливает «начала» (ар-хе), или «причины субстанции» (ἀρχαὶ τῆς οὐσίας).

Таких «причин» четыре:

1) форма (эйдос, морфе), или «чтой-ность», или сущность (essentia);

2) материя («то, из чего»), или субстрат;

3) источник движения, или «творящее» начало, и

4) цель, или «то, ради чего».

Фундаментальной является оппозиция формы и материи; движущая, формальная и целевая причины могут совпадать (особенно в биологической сфере). «Форма» Аристотеля – это платоновская идея (эйдос), превращенная из трансцендентного первообраза (парадигмы) в имманентный принцип вещи.

Вопреки Платону, эйдос не существует как «одно помимо множества» индивидов, эйдосом (видом) которых он является, но «сказывается о множестве» (предикативность как показатель несубстанциальности).

Однако этот общий предикат не есть только слово – он имеет объективный коррелят, существующий не «помимо множества», а «во множестве» (universalia in re). Материя есть чистая возможность, или потенция (δύναμις), вещи, форма – осуществление (энергия, энтелехия) этой потенции (Акт и потенция).

Форма делает материю действительной, т.е. осуществленной в конкретную вещь, или «целостность». Движение, или процесс (кинесис), понимается как переход от возможности к действительности – этим тезисом Аристотель вносит в онтологию идею развития: различение актуально и потенциально сущего родилось из анализа «становления» (генесис), которое у Платона жестко противопоставлялось бытию (οὐσία).

«Сущее актуально всегда возникает из сущего потенциально под действием сущего актуально» (Met. 1049b24). Для космоса в целом таким актуальным первоначалом (одновременно движущей, формальной и целевой причиной) должен быть бог, или неподвижный перводвигатель – чистая энергия, не сопряженная ни с какой материальностью или потенциальностью, сам себя мыслящий ум (нус), запредельный космосу, существующий не во времени, а в вечности (эон) и в акте непрерывного и моментального творения осуществляющий все космические потенции как объект эроса, к которому все стремится как к высшей цели.

«ФИЗИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ», или «наука о природе», занимает у Аристотеля доминирующее положение по объему и детальности разработки: от абстрактных «принципов природы» и теории движения («Физика») через космологию, теорию элементов («О небе», «О возникновении и уничтожении») и «Метеорологию» к психологическому трактату «О душе» и биологическим работам.

Основные принципы натурфилософии Аристотеля:

1) финитизм: невозможность актуально существующей бесконечной величины – отсюда конечность Вселенной; запрет бесконечных причинно-следственных цепей – отсюда идея перводвигателя;

2) телеологизм («бог и природа ничего не делают напрасно») – обратная сторона финитизма (греч. τέλος – и «конец», и «цель»);

3) квалитативизм – отсюда постоянная полемика против квантификации физики у пифагорейцев и Платона и редукции чувственных качеств у атомистов (неприменимость математики к изучению природы – Met. A 3, 995a14–17);

4) дуализм подлунного мира четырех элементов и надлунного мира квинтэссенции, отменяющий всеобщность физических законов;

5) концепция иерархической лестницы природы, в которой каждая высшая ступень имеет и ценностное превосходство над низшей (что не мешало Аристотелю находить «нечто прекрасное» и

божественное в изучении эстетически безобразных животных – De part. an. I 5, 645al7 слл.); эстетическая мотивировка «совершенства» круговых движений светил, сферичности космоса и т.д.;

6) антикосмогонизм (Аристотель видел свою заслугу в том, что он первым перестал «порождать Вселенную» – «О небе» II, 2) и переориентация с генетического объяснения на структурно-имманентный анализ.

ЭТИКА И ПОЛИТИКА образуют единый комплекс «философии о человеческом», занимающейся сферой практической деятельности и поведения.

Генетической концепции В.Йегера, согласно которой этическая мысль Аристотеля в своем развитии прошла три фазы (платоновская – «Протрептик», теономная концепция «Евдемовой этики», рационализм и эмпиризм «Никомаховой этики»), противостоит унитарная точка зрения, исходящая из единства этической концепции Аристотеля (Готье, Дюринг и др.).

Этика имеет дело с «правильной нормой» (ὀρθὸς λόγος) поведения, которая обусловлена социальными особенностями и не может как быть дедуцирована подобно положениям теоретических наук, так и претендовать на всеобщность.

В «Никомаховой этике» Аристотель – классический представитель евдемонизма: высшее благо человека определяется как «счастье» (эвдемония).

Однако это не гедонистический, а «аретологический» эвдемонизм (арете – «добродетель», собственно «добротность», «дельность», функциональная пригодность – Eth. Nic. 1106a22).

Счастье состоит в деятельности души по осуществлению своей арете, причем, чем выше в ценностном отношении арете, тем полнее достигаемая при этом степень счастья (наивысшая степень эвдемонии достигается в «созерцательной жизни» – занятиях философией).

Аристотель далек от стоического культа самодостаточной добродетели и идеала абсолютной внутренней свободы: для беспрепятственного осуществления своей арете необходимы (хотя и недостаточны) некоторые внешние блага (здоровье, богатство, общественное положение и т.д.). Добродетели, осуществляемые в разумной деятельности, делятся на этические и дианоэтические (интеллектуальные).

Этическая арете – «середина между двумя пороками» (метриопатия): мужество – между отчаянностью и трусостью, самообладание – между распущенностью и бесчувственной тупостью, кротость – между гневливостью и невозмутимостью и т.д.

Сущность дианоэтической добродетели – в правильной деятельности теоретического разума, цель которой может быть теоретической – отыскание истины ради нее самой либо практической – установление нормы поведения.

«Политические» взгляды Аристотеля («политическое искусство» (πολιτικὴ τέχνη) охватывает область права, социальных и экономических институтов; в широком смысле включает в себя «этику») продолжают сократо-платоновскую аретологическую традицию, однако отличаются от Платона большей гибкостью, реалистичностью и ориентированностью на исторически сложившиеся формы социально-политической жизни греков, что, в частности, объясняется теорией «естественного» происхождения государства (подобно живым организмам): «очевидно, что полис принадлежит к естественным образованиям и что человек от природы есть политическое животное» (Pol. 1253a9 сл.).

Поэтому государство не подлежит радикальным искусственным переустройствам: так, платоновский проект упразднения семьи и частной собственности насилует человеческую природу и не реален.

Генетически семья предшествует сельской общине, сельская община – городской (полису), но в синхронном плане полис (государство) как высшая и всеобъемлющая форма социальной связи, или «общения» (койнония), первичен по отношению к семье и индивиду (как целое первично по отношению к части). Конечная цель полиса, как и индивида, состоит в «счастливой и прекрасной жизни»; основной задачей государства оказывается воспитание (пайдейя) граждан в нравственной добродетели (арете).

«Желательный» государственный строй («Политика», кн. 7–8) может быть охарактеризован как «аристократия» в изначальном смысле слова («правление лучших» – Pol. 1293b5 слл.). Сословная дифференциация социальных функций (Платон) заменяется возрастной: в молодости граждане идеального полиса выполняют военную функцию, в старости – собственно политическую («совещательную»), физический труд (земледелие, ремесло) и торговля – удел рабов, отличительный признак свободного гражданина – «схоле», досуг, необходимый для реализации эвдемонии в эстетической или умозрительной деятельности.

Рабство, по Аристотелю, существует «от природы», отношение «раб – господин» – такой же необходимый элемент структуры полиса, как «жена – муж» в семье; рабами должны быть негреки, «варвары». Исходя из учения о «середине» (μεσότης), Аристотель выдвигает в качестве условно-образцового государственного устройства, легче всего реализуемого для большинства полисов в реальных

условиях, «политик»» (смешение олигархии и демократии), в которой поляризация бедных и богатых снимается преобладанием зажиточных средних слоев.

В целом свойственный Аристотелю систематизм и энциклопедический охват действительности сочетаются в то же время с противоречивой неясностью в решении ряда кардинальных проблем его философии.

Сюда относятся: ожесточенная полемика против реальности платоновских эйдосов – и признание нематериальных, вечных эйдосов (видов) природных существ; соотношение между внекосмическим перводвигателем и «естественными» движениями элементов и др.

Созданный Аристотелем понятийный аппарат до сих пор пронизывает философский лексикон, равно как самый стиль научного мышления (история вопроса, «постановка проблемы», «аргументы за и против», «решение» и т.д.) несет на себе печать Аристотеля. Аристотелизм.

Сочинения:

1. лучшие издания греч. текста отдельных трактатов в сериях: Oxford Classical Texts и Collection G.Bude (P.);

2. рус. пер. – Аристотель. Соч. в 4 т., под ред. В.Ф.Асмуса, З.Н.Микеладзе, И.Д.Рожанского, А.И.Доватура. М., 1975–84;

3. Афинская полития, пер. С.И.Радцига. М.– Л., 1936;

4. О частях животных, пер. В.П.Карпова. М., 1937;

5. О возникновении животных, пер. В.П.Карпова, М.–Л., 1940;

6. Риторика, кн. 1–3, пер. Н.Платоновой. – В сб. Античные риторики. М., 1978;

7. Риторика, кн. 3, пер. С.С.Аверинцева. – В сб. Аристотель и античная литература. М., 1978, с. 164–228;

8. История животных, пер. В.П.Карпова, предисл. Б.А.Старостина. М., 1996.

Литература:

1. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики, пер. с англ. М., 1959;

2. Ахманов А.С. Логическое учение Аристотеля. М., 1960;

3. Зубов В.П. Аристотель. М., 1963 (библ.);

4. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975;

5. Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979;

6. Визгин В.П. Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М., 1982;

7. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986, с. 84–130;

8. Чанышев А.Н. Аристотель. М., 1987;

9. Фохт Б.А. Lexicon Aristotelicum. Краткий лексикон важнейших философских терминов, встречающихся в произведениях Аристотеля. – «Историко-философский ежегодник-97». М., 1999, с. 41–74;

10. Kappes M. Aristoteles-Lexicon. Paderborn, 1894;

11. Bonitz H. Index Aristotelicus. B., 1955;

12. Jaeger W. Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. B., 1955;

13. Symposium Aristotelicum, 1–7-, 1960–1975;

14. Cherniss H.F. Aristotle's criticism of Plato and the Academy. N. Y., 1964;

15. Dьring I. Aristotle in the ancient biographical tradition. 1957;

16. Idem. Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Hdlb., 1966;

17. Aristoteles in der neueren Forschung, hrsg. v. P.Moraux. Darmstadt, 1968;

18. Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast, hrsg. v. I.Dьring. Hdlb., 1969;

19. Le Blond J.M. Logique et mйthode chez Aristote. P., 1970;

20. Ethik und Politik des Aristoteles, hrsg. v. F.-P. Hager. Darmstadt, 1972;

21. Chroust A. H. Aristotle, New light on his life and on some of his lost works, v. 1–2. L., 1973;

22. Frьhschriften des Aristoteles, hrsg. v. P.Moraux. Darmstadt, 1975;

23. Leszl W. Aristotle's conception of ontology. Padova, 1975;

24. Chen Ch.-H. Sophia. The science Aristotle sought. Hildesheim, 1976;

25. Brinkmann K. Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik. B. – N. Y., 1979;

26. Metaphysik und Theologie des Aristoteles, hrsg. v. F.-P. Hager. Darmstadt, 1979;

27. Edel A. Aristotle and his philosophy. L., 1982;

28. A New Aristotle Reader, ed. J.L.Ackrill. Oxf., 1987;

29. Wedin M. Mind and Imagination in Aristotle. New Haven, 1988;

30. Gill M.L. Aristotle on Substance: The Paradox of Unity. Princeton, 1989;The Cambridge Companion to Aristotle, ed. J.Barnes. Cambr., 1995;

31. Cleary J.J. Aristotle and Mathematics: Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics. Leiden, 1995;

32. Fine G. On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms, 1995.

А.В.Лебедев. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

А. охватил почти все доступные для его времени отрасли знания. В своей "первой философии" ("метафизике") А. подверг критике учение Платона об идеях и дал решение вопроса об отношении в бытии общего и единичного. Единичное — то, что существует только "где-либо" и "теперь", оно чувственно воспринимаемо.

Общее — то, что существует в любом месте и в любое время ("повсюду" и "всегда"), проявляясь при определенных условиях в единичном, через которое оно познаётся. Общее составляет предмет науки и постигается умом. Для объяснения того, что существует, А. принимал 4 причины: сущность и суть бытия, в силу которой всякая вещь такова, какова она есть (формальная причина); материя и подлежащее (субстрат) — то, из чего что-либо возникает (материальная причина); движущая причина, начало движения; целевая причина — то, ради чего что-либо осуществляется.

Хотя А. признавал материю одной из первых причин и считал её некоторой сущностью, он видел в ней только пассивное начало (возможность стать чем-либо), всю же активность приписывал остальным трём причинам, причём сути бытия — форме — приписал вечность и неизменность, а источником всякого движения считал неподвижное, но движущее начало — бога. Бог А. — "перводвигатель" мира, высшая цель всех развивающихся по собственным законам форм и образований.

Учение А. о "форме" есть учение объективного идеализма. Однако идеализм этот, как заметил Ленин, во многих отношениях "... объективнее и отдаленнее, общее, чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще = материализму" (Полн. собр. соч., 5 изд., т. 29, с. 255). Движение, по А., есть переход чего-либо из возможности в действительность. А. различал 4 рода движения: качественное, или изменение; количественное — увеличение и уменьшение; перемещение — пространств, движение; возникновение и уничтожение, сводимые к первым двум видам.

По А., всякая реально существующая единичная вещь есть единство "материи" и "формы", причём "форма"" — присущий самому веществу "вид", принимаемый им. Один и тот же предмет чувств. мира может рассматриваться и как "материя" и как "форма". Медь есть "материя" по отношению к шару ("форме"), который из меди отливается. Но та же медь есть "форма" по отношению к физическим элементам, соединением которых, по А., является вещество меди. Вся реальность оказывалась, т. о., последовательностью переходов от "материи" к "форме" и от "формы" к "материи".

В учении о познании и о его видах А. различал "диалектическое" и "аподиктическое" познание. Область первого — "мнение", получаемое из опыта, второго — достоверное знание. Хотя мнение и может получить весьма высокую степень вероятности по своему содержанию, опыт не является, по А., последней инстанцией достоверности знания, ибо высшие принципы знания созерцаются умом непосредственно.

Цель науки А. видел в полном определении предмета, достигаемом только путём соединения дедукции и индукции:

1) знание о каждом отдельном свойстве должно быть приобретено из опыта;

2) убеждение в том, что это свойство — существенное, должно быть доказано умозаключением особой логической формы — категория, силлогизмом. Исследование категорического силлогизма, осуществленное А. в "Аналитике", стало наряду с учением о доказательстве центральной частью его логического учения. Связь трёх терминов силлогизма А. понимал как отражение связи следствия, причины и носителя причины.

Основной принцип силлогизма выражает связь между родом, видом и единичной вещью. Совокупность научного знания не может быть сведена к единой системе понятий, ибо не существует такого понятия, которое могло бы быть предикатом всех других понятий: поэтому для А. оказалось необходимым указать все высшие роды — категории, к которым сводятся остальные роды сущего.

Космология А. при всех достижениях (сведение всей суммы видимых небесных явлений и движений светил в стройную теорию) в некоторых частях была отсталой в сравнении с космологией Демокрита и пифагореизма.

Влияние геоцентрической космологии А. сохранялось вплоть до Коперника. А. руководствовался планетной теорией Евдокса Книдского, но приписал планетным сферам реальное физическое существование: Вселенная состоит из ряда концентрич. сфер, движущихся с различными скоростями и приводимых в движение крайней сферой неподвижных звёзд. "Подлунный" мир, т. е. область между орбитой Луны и центром Земли, есть область беспорядочных неравномерных движений, а все тела в этой области состоят из четырёх низших элементов: земли, воды, воздуха и огня.

Земля как наиболее тяжёлый элемент занимает центральное место, над ней последовательно располагаются оболочки воды, воздуха и огня. "Надлунный" мир, т. е. область между орбитой Луны и крайней сферой неподвижных звёзд, есть область вечноравномерных движений, а сами звёзды состоят из пятого — совершеннейшего элемента — эфира.

В области биологии одна из заслуг А. — его учение о биологической целесообразности, основанное на наблюдениях над целесообразным строением живых организмов. Образцы целесообразности в природе А. видел в таких фактах, как развитие органических структур из семени, различные проявления целесообразно действующего инстинкта животных, взаимная приспособленность их органов и т.д. В биологических работах А., служивших долгое время основным источником сведений по зоологии, дана классификация и описание многочисленных видов животных. Материей жизни является тело, формой — душа, которую А. назвал "энтелехией". Соответственно трём родам живых существ (растения, животные, человек) А. различал три души, или три части души: растительную, животную (ощущающую) и разумную.

В этике А. выше всего ставится созерцательная деятельность разума ("диано-этические" добродетели), которая, по его мысли, заключает в себе ей одной свойственное наслаждение, усиливающее энергию. В этом идеале сказалось характерное для рабовладельческой Греции 4 в. до н. э. отделение физического труда, составлявшего долю раба, от умственного, составлявшего привилегию свободных. Моральным идеалом А. является бог — совершеннейший философ, или "мыслящее себя мышление". Этическая добродетель, под которой А. понимал разумное регулирование своей деятельности, он определял как середину между двумя крайностями (метриопатия). Например, щедрость — середина между скупостью и расточительностью.

Искусство А. рассматривал как особый, основанный на подражании вид познания и ставил его в качестве деятельности, изображающей то, что могло бы быть выше исторического познания, имеющего своим предметом воспроизведение однократных индивидуальных событий в их голой фактичности. Взгляд на искусство позволил А. — в "Поэтике" и "Риторике" — развить глубокую, сближающуюся с реализмом теорию искусства, учение о художественной деятельности и о жанрах эпоса и драмы.

А. различал три хорошие и три дурные формы управления государством. Хорошими он считал формы, при которых исключена возможность корыстного использования власти, а сама власть служит всему обществу; это — монархия, аристократия и "полития" (власть среднего класса), основанная на смешении олигархии и демократии. Напротив, дурными, как бы выродившимися, видами этих форм А. считал тиранию, чистую олигархию и крайнюю демократию.

Будучи выразителем полисной идеологии, А. был противником больших государственных образований. Теория государства А. опиралась на огромный изученный им и собранный в его школе фактический материал о греческих городах-государствах. Учение А., которого Маркс назвал вершиной древнегреческой философии (см. К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произв., 1956, с. 27), оказало громадное влияние на последующее развитие философской мысли.

В. Ф. Асмус.

На основе своей этической и психологической концепции А. развил теорию воспитания "свободнорождённых граждан". Трём видам души, по А., соответствуют три взаимосвязанные стороны воспитания — физическое, нравственное и умственное.

Цель воспитания состоит в развитии высших сторон души — разумной и животной (волевой). Природные задатки, навыки и разум — таковы, по А., движущие силы развития, на которые опирается воспитание. А. сделал первую в истории педагогики попытку дать возрастную периодизацию. Рассматривая воспитание как средство укрепления государственного строя, он считал, что школы должны быть только государственными и в них все граждане, исключая рабов, должны получать одинаковое воспитание, приучающее их к государственному порядку.

Своё экономическое учение А. основывал на предпосылке, что рабство — явление естественное и всегда должно быть основой производства. Он исследовал товарно-денежные отношения и вплотную подошёл к пониманию различий между натуральным хозяйством и товарным производством.

А. установил 2 вида богатства: как совокупность потребит. стоимостей и как накопление денег, или как совокупность меновых стоимостей. Источником первого вида богатства А. считал производство — земледелие и ремесло и называл его естественным, поскольку оно возникает в результате производств. деятельности, направлено на удовлетворение потребностей людей и его размеры ограничены этими потребностями.

Второй вид богатства А. называл противоестественным, т.к. оно возникает из обращения, не состоит из предметов непосредственного потребления и размеры его ничем не ограничиваются. А. делил науку о богатстве на экономию и хрематистику. Под экономией он понимал изучение естественных явлений, связанных с производством потребительных стоимостей. К ней он относил и мелкую торговлю, необходимую для удовлетворения потребностей людей. Под хрематистикой А. понимал изучение противоестественных явлений, связанных с накоплением денег. Сюда же он причислял и крупную торговлю. К хрематистике А. относился отрицательно.

Противопоставление экономии и хрематистики привело А. к анализу внутренней природы товара и обмена. А. первым наметил разграничение между потребительской стоимостью и стоимостью товара.

Он пытался анализировать меновую стоимость, но, не понимая роли труда в создании стоимости товара, утверждал, что только деньги делают сравнимыми различные товары. К. Маркс писал: "Гений Аристотеля обнаруживается именно в том, что в выражении стоимости товаров он открывает отношение равенства" (Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 23, с. 70).

Маркс отмечал также, что А. прекрасно объяснил, как из меновой торговли между различными общинами возникает необходимость придать характер денег специфическому товару, имеющему стоимость (см. там же, т. 13, с. 100, прим. 3). Но исторической необходимости денег А. не понимал и считал, что деньги стали "всеобщим средством обмена" в результате соглашения. А. рассматривал деньги в функции средства обращения, мерила стоимости, функции сокровища.

Соч.: Aristotelis opera. Ed. Academia regia borussica, v. 1—5, B., 1831.— 70.

Лит.: Казанский А. П., Учение Аристотеля о значении опыта при познании, Одесса, 1891; Бузескул В. П., "Афинская полития" Аристотеля как источник для истории государственного строя Афин до конца 5 в. до н. э., Хар., 1895) Карпов В., Натурфилософия Аристотеля и ее значение в настоящее время, М., 1911; Зелинский Ф. Ф., Педагогические воззрения Платона и Аристотеля, П., 1916; Лосев А. Ф., Критика платонизма у Аристотеля, М., 1929; Александров Г. Ф., Аристотель, М., 1940; Кечекьян С. Ф., Учение Аристотеля о государстве и праве, М.— Л., 1947; Реуэль А. Л., Экономическое учение рабовладельческого общества, М., 1959; Лукасевич Я., Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики, пер. с англ., М., 1959; Ахманов А. С., Логическое учение Аристотеля, [М., I960]; Асмус В. Ф., Искусство и действительность в эстетике Аристотеля, в сборнике: Из истории эстетической мысли древности и средневековья, М., 1961; Зубов В. П., Аристотель, М., 1963; Доватур А., Политика Политии Аристотеля, М.— Л., 1965; Bonitz H., Aristotelische Studien, [Tl] 1—5, W., 1862—67; Maier H., Die Syllogistik des Aristoteles, Tl 1—2, Tübingen, 1896—1900; Brentano F., Aristoteles und seine Weltanschauung, Lpz., 1911; Ross W. D., Aristotle, L., 1923, 5 ed., 1956; Robin L., Aristote. P., 1944; Allan D. D., The philosophy of Aristotle, Oxf., 1952; Bonitz H., Index Aristotelicus, B., 1955; Theiler W.. Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles, "Museum helveticum", 1958, Jg 15, fasc. 2.

Библ.: Totok W., Handbuch der Geschichte der Philosophic, Bd 1, Fr./M., 1964.

БСЭ. — 1969—1978

Философия Аристотеля.

Аристотель нигде не говорит, что логика является частью собственно философии. Он воспринимает ее скорее в качестве методологического инструмента всех наук и философии, а не самостоятельного философского учения.

Поэтому весьма возможно, что позднейшее понятие о логике как "орудии" (греч. "органон"), хотя сам Аристотель ее так не называл, соответствует его собственным представлениям.

Понятно, что логика должна предшествовать философии. Саму философию Аристотель делит на две части - теоретическую, которая стремится к достижению истины, независимой от чьего-либо желания, и практическую, занятую умом и человеческими устремлениями, которые совместными усилиями стараются уяснить суть человеческого блага и его достигнуть.

В свою очередь теоретическая философия делится на три части: исследование изменяющегося бытия (физика и естествознание, включая науку о человеке); исследование бытия абстрактных математических объектов (различные разделы математики); первая философия, исследование бытия как такового (то, что мы называем метафизикой).

Специальных работ Аристотеля о числе и фигуре не сохранилось, и ниже мы рассмотрим четыре аспекта его учения: логику, т.е. методы рационального мышления; физику, т.е. теоретическое исследование изменяющегося бытия; первую философию; наконец - практическую философию.

Аристотелевская логика изучает:

1) основные виды бытия, которые подпадают под отдельные понятия и определения;

2) соединения и разделения этих видов бытия, которые выражаются в суждении;

3) способы, которыми ум при посредстве рассуждений может перейти от истины известной к истине неизвестной.

Согласно Аристотелю, мышление - это не конструирование или создание умом некой новой сущности, но скорее уподобление в акте мышления чему-то, находящемуся вовне. Понятие есть отождествление ума с каким-то видом бытия, а суждение - выражение соединения таких видов бытия в действительности.

Наконец, к верным заключениям науку направляют правила вывода, законы противоречия и исключенного третьего, поскольку этим принципам подчиняется все бытие. Основные виды бытия и соответствующие им роды понятий перечислены в Категориях и Топике.

Всего их десять: 1) сущность, например, "человек" или "лошадь"; 2) количество, например, "в три метра длиной"; 3) качество, например, "белый"; 4) отношение, например, "больше"; 5) место, например, "в Ликее", 6) время, например, "вчера"; 7) состояние, например, "ходьба"; 8) обладание, например, "быть

вооруженным"; 9) действие, например, "рубить" или "жечь" и 10) претерпевание, например, "быть разрубаемым" или "быть сжигаемым".

Впрочем, во Второй Аналитике и других произведениях "состояние" и "обладание" отсутствуют, и число категорий сокращается до восьми. Вещи вне ума реально существуют именно как сущности, количества, качества, отношения и т.д.

В перечисленных здесь основных понятиях каждый из видов бытия постигается именно таким, какой он есть, однако в абстракции или отвлечении от прочих, с которыми необходимо связан в природе. Поэтому само по себе ни одно понятие не является истинным или ложным. Оно есть просто некий взятый в абстракции вид бытия, существующего отдельно от ума.

Истинными или ложными могут быть только высказывания или суждения, а не изолированные понятия. Для связи или разделения двух категориальных понятий суждение использует логическую структуру субъекта и предиката. Если данные виды бытия действительно связаны или разделены именно таким образом, высказывание истинно, если же нет, оно ложно.

Поскольку законы противоречия и исключенного третьего распространяются на все существующее, любые два вида бытия должны быть либо связаны, либо не связаны друг с другом, и по отношению к любому данному субъекту любой данный предикат должен истинно утверждаться либо истинно отрицаться.

Наука как таковая универсальна, но возникает она через индукцию, отправляющуюся от данных чувственного восприятия индивидуальной сущности и ее индивидуальных свойств. В опыте мы иногда воспринимаем связь двух видов бытия, но не можем усмотреть никакой необходимости этой связи.

Суждение, выражающее такую случайную связь в общей форме - не более чем вероятная истина. Диалектические методы, с помощью которых такие вероятные суждения можно распространить на другие области, подвергнуть критике или защитить, рассматриваются в Топике. Наука в строгом смысле слова не имеет с этим ничего общего. Речь о ней идет во Второй аналитике.

Как только определенные субъекты и предикаты, полученные из опыта путем индукции, отчетливо постигнуты, ум способен заметить, что они необходимо связаны друг с другом. Это относится, например, к закону противоречия, который утверждает, что данная вещь не может в одно и то же время и в одном и том же отношении существовать и не существовать. Как только мы отчетливо постигаем бытие и небытие, мы видим, что они с необходимостью взаимно исключают друг друга.

Так что предпосылки науки в строгом смысле слова самоочевидны и не нуждаются в доказательствах. Первым шагом в обосновании всякой истинной науки является обнаружение таких необходимых связей, которые не являются просто случайными и выражаются в необходимых суждениях.

Далее из этих очевидных принципов с помощью силлогистического рассуждения может быть выведено последующее знание. Этот процесс описан и разобран в Первой аналитике. Дедукция, или вывод, есть способ, с помощью которого ум переходит от уже известного к неизвестному.

Это возможно лишь благодаря обнаружению некоего среднего термина. Допустим, мы хотим доказать, что x есть z, что не самоочевидно. Единственный способ это сделать - выявить две посылки, x есть y и y есть z, о которых уже известно, что они либо самоочевидны, либо могут быть выведены из самоочевидных посылок.

Мы сможем вывести нужное заключение, если будем располагать двумя такими посылками, в том числе решающим средним термином y. Так, если нам известно, что Сократ человек, а все люди смертны, мы можем доказать, что Сократ смертен, используя средний термин "человек". Ум не успокаивается, пока не убеждается, что те или иные вещи необходимы в том смысле, что не могут быть иными.

Поэтому цель всякой науки - приобретение такого необходимого знания. Первый шаг - тщательное индуктивное исследование окружающих нас смутных объектов опыта и ясное понимание и определение интересующих нас видов бытия. Следующий шаг - обнаружение необходимых связей между этими сущностями. Заключительная стадия - дедукция новых истин. Если мы обнаруживаем лишь случайные связи, их, разумеется, также можно утверждать и подвергать процедуре дедуктивного вывода.

Однако они дадут лишь вероятные заключения, ибо в таких заключениях будет не больше силы, чем в посылках, из которых они выведены. В основе науки - обнаружение очевидных, не нуждающихся в доказательстве посылок.

ЛИТЕРАТУРА

Давид Анахт. Толкование "Аналитики" Аристотеля. Ереван, 1967 Джохадзе Д.В. Диалектика Аристотеля. М., 1971 Воронина Л.А. Основные эстетические категории Аристотеля. М., 1975 Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975 Аристотель. Сочинения, тт. 1-4. М., 1976-1984 Аристотель. Риторика. - В кн.: Античные риторики. М., 1978 Аристотель и античная литература. М., 1978 Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Аристотель. Жизнь и смысл. М., 1982 Аристотель. История животных. М., 1996 Аристотель. Афинская полития. - В кн.: Античная демократия в свидетельствах современников. М., 1996

Энциклопедия Кольера. — Открытое общество. 2000.
Труды Аристотеля читать здесь
http://lib.rus.ec/s/32928

Аркесилай (Аркезилай)

(Ἀρκεσίλαος) (315 до н.э., Питана в Эолии – 241 до н.э., Афины), греческий философ, внес в Платоновск. школу скептическ. элемент; с него начин. период так называем. средн. Академии.

Греческий философ, основатель и схоларх (с 270) Новой, или Средней (скептической), Академии. Ученик Теофраста, затем Крантора и Полемона (Diog. L. IV 29). Продолжая традицию древнеакадемической диалектики, довел до совершенства практику составления «равносильных» (ἰσοσθενεῖς) речей «за» и «против» на любую заданную тему; логическим выводом из этого был принцип воздержания от суждения (эпохе).

Полемика со стоиками – вторая отличительная черта Аркесилая и созданной им Академии. Согласно Сексту Эмпирику (Adv. math. IV 150–157), возражения Аркесилая направлены гл.о. против стоического учения о «постижении» (κατάληψις), определяемом как «согласие на постигающее представление» (συγκατάθεσις τῆς καταληπτικῆς φαντασίας).

Указывая на противоречивость этой концепции и невозможность рассматривать «постижение» как критерий истины, Аркесилай отрицает существование «постижения» как такового.

Однако теоретическая необходимость воздержания от суждения не избавляет от принятия решений на практике: здесь критерием является (как и у стоиков) вероятное (εὔλογον) (ibid. 158).

Всякое действие опирается на представление о приятном и на стремление к нему, что не расходится с принципом эпохе, который освобождает только от мнений (Plut. Mor. 1122 C, F). Т.о., положительная разработка практической этики у Аркесилая фактически построена на стоических понятиях.

Литература:

1. Coussin P. Le Stoпcisme de la Nouvelle Acadйmie. – «Revue d'Histoire de la Philosophie» 3, 1929, p. 241–276;
2. Gigon O. Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie. – «Museum Helveticum», 1944, 1, S. 47–64;
3. Weische A. Cicero und die Neue Akademie. Muster, 1961;
4. Krдmer H.J. Piatonismus und hellenistische Philosophie. B. – N. Y., 1971, S. 33-54;
5. Levy C. Scepticisme et dogmatisme dans l'Acadйmie;
6. «L'йsoterisme» d'Arcйsilas. – «Revue des Etudes Latines», 1978, 56, p. 335–348.

Ю.А.Шичалин. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Др.греч. философ. Глава платоновской Академии после Кратета, основатель т. н. Средней академии. Подобно Сократу, ничего не писал. Открыл период т. н. академич. Скепсиса (от — «это ещё нужно исследовать!»), противопоставившего себя догматизму (от — «принятое в качестве данного»). Цель философии — не обладание истиной, а отсутствие заблуждений, что приводит А. к принципу «воздержания от суждений» (эпохе). Осн. предмет полемич. нападок А.— теория познания стоицизма, в частности учение о возможности постичь предмет на основе чувств. восприятия. Признавая в теории невозможность доказать истинность того или иного суждения, А. на практике предлагал руководствоваться тем, что представляется наиболее убедительным —тезис, впоследствии развитый Карнеадом. Гносеологич. заострённость скептицизма А. принципиально отличает его от скептицизма Пиррона с его этич. направленностью.

G 1 в о n O., Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie «Museum Helveticum», 1944, Bd l, S. 47—64; Weische A. Cicero und die Neue Akademie, Munster, 1961; Kramer H. J., Platonismus und Hellenistische Philosophie, B,—N. Y. 1971, p. 5 —107.

Ю. А. Шичалин. Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983.

Древнегреч. философ-идеалист, основатель Средней (2-й) Академии платоновской. Исходя из критики достоверности чувств. познания, А. пришел к скептицизму. Определенное влияние оказала на него философия Пиррона. В отличие от стоицизма, А. считал, что нет неоспоримого критерия истины, что все может оспариваться доводами, которые также лишь вероятны. Человеч. познанию недоступно достижение абсолютно истинного; необходимо ограничиться одним вероятным, достаточным для практич. деятельности. Благоразумие должно основываться на взвешивании вероятности. Цель жизни – невозмутимость духа, атараксия.

Лит.: История философии, т. 1, [М.], 1940, с. 253; Рихтер Р., Скептицизм в философии, пер. с нем., т. 1, СПБ, 1910; Goedeckemeyer A., Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, Lpz., 1905.

Философская Энциклопедия. В 5-х т. — М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф. В. Константинова. 1960—1970.

Аркесилай, греческий философ, ученик Теофраста, которого он оставил ради поступления в Академию Платона. После Кратета стал ее руководителем. Аркесилай провозгласил возвращение к методу Сократа, который он соединил со скептическим антагонизмом Пиррона. Боролся с догматизмом стоиков. Скептицизм Аркесилая господствовал в Академии вплоть до Антиоха Аскалонского.

Иронический метод Сократа и Платона он использовал в новом скептическом духе, для массированной и неуступчивой атаки на стоиков, особенно, на Зенона. Главной задачей философии Аркесилай считал борьбу со стоицизмом, а оружием этой борьбы — диалектику. Аркесилай заставлял своих учеников упражняться в доказательстве и опровержении каждого тезиса. Как и Сократ, он ничего не писал.

Задумка состояла в том, чтобы разоружить их собственными руками, завести в тупик молчания. Мы помним, что критерий истины философы Портика видели в «каталептическом представлении». Смысл их критики был таков: согласия в принятии представления не существует, ибо 1) согласие есть акт разума, это суждение, а не представление, 2) не существует такого истинного представления, которое исключило бы ложное. Стало быть, когда мы даем согласие, то всегда рискуем согласиться с тем, что ложно. Ясно, что то, что рождается в согласии, никогда не может быть определенно истинным, а может быть только мнением. Из двух одно: либо мудрец-стоик должен согласиться, что владеет лишь мнениями, либо, если дано, лишь мудрец знает истину, он должен быть «акаталептиком», т.е. несогласным, и значит, скептиком. Если стоик рекомендовал «остановку в суждении» только в случаях недостатка очевидности, Аркесилай обобщает: «ничто не имеет абсолютной очевидности».

Каталепсис как согласие с каталептическим представлением невозможен, так как соглашаться можно не с представлением, а только с суждением. Учение стоиков о знании покоится на допущении, будто существуют представления, мысля которые, мы сразу видим, что в них действительность отражается и схватывается именно такой, какова она есть. Однако Аркесилай отвергает возможность таких представлений. Так как не существует каталептических представлений, то все вещи непознаваемы. Под руководством Аркесилая учение Академии становится учением скептицизма, а ученики Академии усердно упражняются в доказательстве и опровержении каждого тезиса. Сам Аркесилай, вникая в подробности стоицизма, вскрывал его противоречия и затруднения.

Источники:

http://ariom.ru

http://www.centant.pu.ru

http://subscribe.ru

Аркесилай родился в городе Питаны в Эолиде. Имя его отца — Севф, или Скиф. Аркесилай был четвертым среди братьев, которые и отправили его учиться в Афины, где он слушал лекции геометра Гиппоника. Гиппоник был ленив, и Аркесилай шутил, что геометрия залетает ему прямо в зевающий рот, так как свою науку Гиппоник знал очень хорошо. Позже Гиппоник сошел с ума. Аркесилай взял его к себе в дом и содержал учителя до его выздоровления.

Некоторое время Аркесилай учился у философа Теофраста — ученика Аристотеля, а потом перешел в платоновскую Академию к философу Крантору. Позднее, после того как умер очередной руководитель Академии философ Кратет, Аркесилай сам возглавил ее. Его называют зачинателем Средней Академии. Об Аркесилае говорили, что он сдвинул с места учение, оставшееся после Платона его последователям.

Одним из главных принципов философии Аркесилай считал умение рассматривать вопросы с двух сторон и воздерживаться от односторонних суждений. Его любимой присказкой были слова: «Я утверждаю это, а такой-то с этим не согласится». Под влиянием взглядов философа Пиррона Аркесилай создал особое скептическое учение, которое должно было опровергнуть философию стоиков и доказать, что в мире не существует неоспоримого критерия для определения истины. Аркесилай считал, что любое утверждение может быть оспорено доводами, которые кажутся нам убедительными и вероятными. Поэтому достичь абсолютной истины невозможно и нужно ограничиться знанием того, что вероятно, а этого в свою очередь достаточно для практической деятельности человека. Цель жизни Аркесилай видел в достижении невозмутимости духа.

Аркесилай славился умением спорить, поэтому к нему в Академию собиралось много учеников, хотя все и побаивались острого языка учителя. Одному ученику, который перепутал его логические доводы, Аркесилай рассказал о музыканте Филоксене и каменщиках. Однажды Филоксен, услышав, как каменщики напевают его мелодию и коверкают ее, стал топтать их свежую кладку, приговаривая:

— Вы портите мое, а я — ваше.

Брат Аркесилая Пилад, содержавший богатое имение, оставленное отцом, высылал Аркесилаю много денег. Кроме того, Аркесилаю покровительствовал царь Пергама Эвмен. Аркесилай прославился своей щедростью — он не жалел денег для своих друзей и учеников.

Сам Аркесилай жил в роскоши и, когда его упрекали в этом, отвечал шутками философа Аристиппа. Аркесилай очень любил театр и посещал самые дорогие представления. Он открыто жил с самыми дорогими гетерами — Феодотой и Филой. Со-гласно преданиям, он умер в семьдесят пять лет, выпив слишком много вина.

Древние Миры. http://ancient-civilizations.ru/article0152.htm

Основные моменты философского учения Аркезилая сохранились для нас в особенности благодаря Цицерону, который излагает это учение в Academicae Quaestiones. Однако еще более важным источником нам служит Секст Эмпирик; последний основательнее, определеннее, философичнее и систематичнее.

Читать здесь http://www.libma.ru/filosofija/lekcii_po_istorii_filosofii_kniga_vtoraja/p46.php

Аскетизм

(от греч. Ασκεσις — «упражнение»), — вид духовной практики, преднамеренное самоограничение, самоотвержение, либо исполнение трудных обетов, порой включающий в себя самоистязание. Цель аскезы — достичь определённых духовных целей. Подобная практика распространена во всех типах традиций и культур.

В Античной философии аскетизм исповедовали: Киникои, Диоген, Стоицизм

В более широком смысле аскетизм — образ жизни, характеризуемый самоограничением, прежде всего на удовольствия и роскошь; крайняя скромность и воздержание. Не следует путать с недобровольными ограничениями, связанными с материальными затруднениями.

В античной Индии обретение могущества и высокого статуса путём аскезы — Тапас было исключительной привилегией брахманов. Аскеза считалась верным способом достичь сверхъестественных сил и даже обрести могущество, позволяющее встать вровень с богами. По легенде, бог богатства Кубера не родился богом, а стал им после многих лет сурового подвижничества. Индийские аскеты практиковали весьма экстремальные формы самоистязания — месяцами держали руки над головой или стояли на одной ноге.

В 29 лет Гаутама Будда присоединился к пяти аскетам в надежде, что умерщвление плоти приведет его к прозрению и покою. После шести лет строжайшей аскезы, так и не приблизившись к цели, он расстался с аскетами и начал вести более умеренный образ жизни и проводить медитации другим способом.

Он пришёл к выводу, что умерщвление плоти бессмысленно, и не следует умерщвлять никакие живые существа, в том числе и себя.

Отдельные школы буддизма, однако, используют аскетические практики — (Бхикшу) в монастырской жизни. В частности — японская школа тэндай. Аскетизм встречается также в синкретических школах на базе буддизма — например, сюгэндо.

В целом иудаизм отрицает аскетизм, однако в древности имелись течения, признававшие аскетизм: Эссеи, Терапевты, Кумранская община, Назореи, Рехавиты и др.

В исламе аскетизм практикуют дервиши, суфисты и др.

В христианстве аскеза понимается как устремление человеческой воли посредством подвигов к стяжанию Божественной благодати, спасающей, исцеляющей, преображающей и обновляющей человеческое естество, подвергшееся грехопадению. Аскетизм — это напряженное усилие человека в стяжании благодати Святого Духа как залога спасения и Царства Небесного. Исихазм — Аскетизм в Православии

В протестантизме (лютеранство, кальвинизм, пуританизм) формируется мирской Аскетизм. По мнению Маркса «… весь секрет которого состоит в буржуазной бережливости»

Википедия

аскетизм - ограничение и подавление чувственных влечений, желаний («умерщвление плоти») как средство достижения религиозных или этических целей. Кроме того, аскетизм является также и нормой нравственности (готовность к самоограничению, умение идти на жертвы) во имя определенных социальных целей.

Большая советская энциклопедия

аскетизм - пренебрежение чувственным, нынешним миром, его умаление или даже отрицание ради духовного, будущего мира. В простых формах аскетизм предполагает ограничение или подавление чувственных желаний, добровольное перенесение боли, страданий и т.п.; в более радикальных случаях он требует отказа от собственности, семьи и т.п. для обеспечения приоритета духовного над материальным, желаемого совершенного мира над реальным миром.

Понятый широко, А. имеет онтологические основания, поскольку опирается на реально существующее мировоззренческое представление о структуре мира, его частях и их взаимных связях. Возвеличение идеального мира, входящее в суть А., предполагает предельно широкое утверждение основных ценностей этого мира в реальном мире.

А. представляет собой одну из основных характеристик коллективистических обществ (средневековое общество, коммунистическое общество и т.п.) и коллективистических общностей (армия, церковь, тоталитарная религиозная секта или политическая партия и т.п.) (см. Индивидуалистическое общество и коллективистическое общество). В коллективистических обществах А. считается одним из важных средств, обеспечивающих переход от существующего социального строя к гораздо более совершенному обществу, своего рода «раю на небесах» или «раю на земле».

В А. можно выделить его материальную и духовную составляющие. Материальный А. обычно предполагает отрицание или хотя бы порицание собственности, отрицание семьи или по меньшей мере резкое умаление ее роли в обществе, подразделение потребностей человека на естественные и искусственные и принижение последних и т.п.

Духовный аскетизм может включать отказ от многих духовных и интеллектуальных потребностей или даже превознесение нищеты духа, ограничение участия в духовной или интеллектуальной жизни своего времени, отказ от осуществления своих гражданских и политических прав и т.п. Граница между материальным и духовным А. является относительной.

Платон, создавший первую последовательную и хорошо аргументированную концепцию коллективистического общества (диалоги «Государство», «Законы»), выдвигал умеренность, удовлетворенность своим положением, каким бы оно ни было, в качестве общей добродетели для всех трех классов своего идеального общества. Умеренность, сущность которой в самоограничении, Платон понимал настолько широко, что включал в нее также политическое самоограничение — признание гражданами права государственного органа требовать законопослушания и повиновения управляемых. Самоограничение преследовало цель задержать все перемены и обеспечить простирающуюся неограниченно стабильность общества и тем самым, как думал Платон, справедливость.

Коммунистический А. основывался на убеждении в приоритете будущего, совершенного общества над существующим обществом, призванным служить лишь ступенькой на пути к коммунизму. А. этого типа требовал, прежде всего, полного отказа от собственности и отведения на второй план роли семьи. «Коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности»; «коммунистов можно упрекнуть разве лишь в том, что они хотят поставить официальную, открытую общность жен на место лицемерно скрываемой» (К. Маркс, Ф. Энгельс).

Идейному обоснованию коммунистического А. служило разделение потребностей человека на естественные и искусственные. Предполагалось, что только первые должны удовлетворяться, поскольку вторые навязаны человеку несовершенным обществом и должны быть отброшены.

Важным доводом в поддержку А. являлось и различение низшей ступени коммунизма (социализма) и высшей его ступени (полного коммунизма).

А.А. Зиновьев называет это разграничение чисто умозрительным и вместе с тем очень удобным для коммунистической идеологии: «Все дефекты реальной жизни в коммунистических странах можно отнести за счет того, что еще не достигли полного коммунизма».

Можно отметить, что рус. Революционная интеллигенция втор. пол. 19 в., имевшая очевидный коллективистический уклон, также была проникнута духом А. Это нашло, в частности, отражение в романе Н.Г. Чернышевского «Что делать?» и во многом способствовало успеху романа. «Прежде всего, это книга аскетическая, — говорит Н.А. Бердяев. — Герой романа Рахметов спит на гвоздях, чтобы приготовить себя к перенесению пытки, он готов во всем себе отказать... Мораль «Что делать» очень чистая и отрешенная».

А., пронизывающий жизнь коллективистических обществ, не имеет социальных корней в индивидуалистических обществах. Социолог В. Парето характеризовал проявления А. в капиталистическом обществе как патологическую форму дисциплины желаний, гипертрофию чувства социальности. «У людей наблюдается особый род чувств, не имеющий подобия у животных.

Они побуждают индивидов налагать на себя лишения, воздерживаться от удовольствий без какой-либо личной пользы, поступать наперекор инстинкту, подталкивающему живые существа стремиться к приятному и избегать неприятного. Такова сущность феномена, известного под именем А.».

Люди вынуждены подавлять многие свои желания, будучи не в состоянии удовлетворить их все. Природа вложила в человека столько желаний, что средства для их удовлетворения всегда недостаточны. Чувства, подчиняющие желания дисциплине, подобные склонности к самоотверженности и самопожертвованию, общественно полезны. Но когда эти чувства получают чрезмерное развитие, они приводят к А. Согласно Парето, последний уже не полезен человеку, а вреден.

Иногда А. понимается как стиль не социальной, а индивидуальной жизни, предполагающий существенное ограничение чувственных желаний ради достижения более высоких, как кажется, духовных ценностей. А. в этом смысле был присущ практике некоторых философских школ (напр., киников) и особенно различных религиозных течений (отшельничество, монашество и т.п.).

Освобождение от чувственных потребностей может быть средством для достижения сосредоточенности духа, подготовки к экстатическим состояниям, обретения «сверхъестественных» способностей.

В условиях социального неравенства мотивом А. может являться нежелание пользоваться кажущимися неоправданными привилегиями (нищенствующие религиозные ордена, толстовство и др.).

Философия: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004.

Ассоциативная психология (Ассоцианизм)

Набор различных течений. Идеалистическую сторону развивали: Юм, Гербарт. Окончательно сформировалась в Англии в 19 в. (Д. Милль, Бен). В 20 в. находит продолжение в бихевиоризме.

Различные течения в психологии, использующие ассоциацию как осн. объяснительный принцип. Восходя в своей предыстории к Гоббсу, Локку и Спинозе, каждое из течений, как правило, разделяется на материалистическое и идеалистическое крыло.

Гартли, позднее Пристли, следуя за Гоббсом, развивают материалистическую традицию ассоцианизма, выводя психическую деятельность из общих законов ассоциаций, провозглашая ее обусловленность мозговыми процессами.

Идеалистическую сторону А. п. — сведение психической деятельности к ассоциации субъективных представлений — разрабатывает на феноменалистической основе Юм (он говорит о «пучках представлений»), а также Гербарт.

Окончательно оформляясь в 19 в., гл. обр. в Англии (Д. Милль, Милль, Бен), А. п. объединяет материалистическое и идеалистическое крыло на почве механицизма (психологический атомизм, ментальная химия и т.д.).

В 20 в. А. п. находит продолжение в бихевиоризме, предельно заостряющем свойственные ей механистические тенденции.

Философский словарь под ред. М.М. Розенталя. М., 1975.

Одно из основных направлений мировой психологической мысли, объясняющее динамику психических процессов принципом ассоциации. Впервые постулаты ассоцианизма были сформулированы Аристотелем, выдвинувшим идею о том, что образы, возникающие без видимой внешней причины, являются продуктом ассоциации.

В XVII веке эту идею укрепило механо-детерминистское учение о психике. Организм предстал в виде машины, запечатлевающей следы внешних влияний, так что возобновление одного из следов автоматически влечет за собой появление другого.

В XVIII веке принцип ассоциации идей был распространен на всю область психического, но получил принципиально различную трактовку: с одной стороны, Дж. Беркли и Д. Юм рассматривали его как связь феноменов в сознании субъекта, с другой — Д. Гартли создал систему материалистического ассоцианизма.

В начале XIX в. появились концепции, отъединившие ассоциацию от ее телесного субстрата и представившие ее в виде имманентного принципа сознания (Т. Браун, Джеймс Милль, Джон Стюарт Милль).

Утвердилось воззрение, согласно которому:

1) психика (отождествленная с интроспективно понятым сознанием) построена из элементов — ощущений, простейших чувствований;

2) элементы — первичны, сложные психические образования (представления, мысли, чувства) — вторичны и возникают посредством ассоциаций;

3) условием образования ассоциаций является смежность двух психических процессов;

4) закрепление ассоциаций обусловлено живостью ассоциируемых элементов и частотой повторения ассоциаций в опыте.

Ассоцианизм был преобразован на новой основе благодаря успехам биологии и нейрофизиологии. Г. Гельмгольц использовал новое воззрение на ассоциацию в своих исследованиях органов чувств, Ч. Дарвин — при объяснении эмоций, И. М. Сеченов — в учении о рефлексах головного мозга.

Эволюционный подход Г. Спенсера внес в ассоцианизм проблему развития психики в филогенезе и пришел к важному выводу об адаптивной функции психики в поведении.

В 80-90-е гг. XIX в. были предприняты многочисленные исследования условий образования и актуализации ассоциаций (Г. Эббингауз, Г. Мюллер и др.). Вместе с тем была показана ограниченность механистической трактовки ассоциации.

Детерминистские элементы ассоцианизма были восприняты в трансформированном виде учением Павлова об условных рефлексах, а также — на иных методологических основаниях — американским бихевиоризмом.

Изучение ассоциаций с целью выявления особенностей различных психических процессов используется и в современной психологии (в частности, проблема смысловых ассоциаций, их роль в обучении и т. д.)

Журнал "Психология" - http://www.psychology.su/slovar/a/associativnaya_psihologiya/

Направления в психологии, в которых понятие ассоциации выступало как главный объяснительный принцип всей психической жизни; А. стремился утвердить строго причинный подход к поведению и сознанию человека.

В основу А. легло представление о том, что последовательность идей, возникающих в сознании, отражает порядок внешних воздействий на организм. Предполагалось, что поскольку взаимодействие организма с физическим миром совершается по законам механики, то и связи идей возникают по этим же законам.

Это положение, впервые выдвинутое английским философом Т. Гоббсом, было развито голландским философом Б. Спинозой, сформулировавшим закон ассоциации: "Если человеческое тело подвергалось однажды действию одновременно со стороны двух или нескольких тел, то душа, воображая впоследствии одно из них, тотчас будет вспоминать и о других" ("Этика", в кн.: Избр. произв., т. 1, М., 1957, с. 423).

Термин "ассоциация" употребил впервые английский философ Дж. Локк (в 1698), который, однако, обозначил им "... неверные и неестественные сочетания идей..." ("Опыт о человеческом разуме", в кн.: Избр. филос. произв., т. 1, М., 1960, с. 400), противопоставив их связям на основе разума.

В середине 18 в. английский философ Д. Гартли, опираясь на механику И. Ньютона, обосновал теорию о том, что все проявления психической жизни, включая разум и волю, подчиняются закону ассоциации — универсальному и неотвратимому, как закон всемирного тяготения. Влияние этой теории, полагавшей, что любая связь представлений и действий выводима из ощущений и оставленных ими следов в мозгу, было исключительно велико. Оно распространялось не только на психологию, но и этику, эстетику, биологию, педагогику, логику.

В противовес этому естественнонаучному направлению возник идеалистический А. английских философов Дж. Беркли, Д. Юма, утверждавших, что связь между психическими элементами дана внутри сознания и является чисто субъективной.

Свойственный А. взгляд на сложные процессы сознания как продукт соединения элементов (ощущений, представлений) привёл в начале 19 в. к прямолинейной механистической концепции английского философа Дж. Милля, согласно которой всё здание психической жизни составлено из "кирпичей" — ощущений и связывающего их "цемента" — ассоциаций.

Стремясь смягчить крайность этой концепции, английские философы Дж. С. Милль и А. Бэн модернизировали её, признав, что из ощущений могут возникать качественно новые психические единицы.

Принципы А. оплодотворили прогресс психологических исследований, в частности разработку новых методов изучения памяти [механической (Г. Эббингауз — Германия) и образной (Ф. Гальтон — Англия)], эмоций (Ч. Дарвин — Англия), мотивации (З. Фрейд — Австрия, К. Юнг — Швейцария).

Происходит переориентация А. Взамен устаревших механистических объяснений выдвигаются биологические (Г. Спенсер — Англия, И. М. Сеченов — Россия).

Концепция А. преобразуется на новой физиологической основе в учении об условных рефлексах и бихевиоризме.

Некоторые психологические школы (Вюрцбургская школа и гештальт-психология) подвергли А. критике за механицизм, атомизм, неспособность объяснить целостность и активность сознания.

С позиций марксистской психологии эта критика носила односторонний характер и, хотя и содержала рациональные моменты, игнорировала историческое значение А., его вклад в причинное объяснение психической деятельности.

Лит.: Ивановский В. Н., Ассоцианизм психологический -и гносеологический, Казань, 1909; его же. Учение об ассоциации идей, "Уч. зап. имп. Казанского университета", 1915, кн. 12; 1917—18, кн. 2, 7—9, 10—12; Шеварев П. А., Обобщенные ассоциации в учебной работе школьника, М., 1959; Ярошевский М. Г., История психологии, М., 1966, гл. 6; Warren H. C., A history of the association psychology, [L.], 1921.

В. А. Костеловский. БСЭ. — 1969—1978

Область психологической науки, которое породило целый ряд школ, теорий, концепций и учений. Его представители считают ассоциацию главным перманентным механизмом функционирования человеческого сознания и психики. В историческом ракурсе более известной стала школа гештальтпсихологии. Гештальт (с немецкой) – образ. Но давайте по порядку. Итак, в развитии АП можно выделить несколько исторических этапов.

Первый этап – IV век до н. э. – середина XVIII века н. э. Характеризуется возникновением предпосылочных учений АП. Механизм ассоциаций был хорошо описан еще в античность Платоном и Аристотелем (так называемые «процессы припоминания»).

В итоге принципы ассоциации использовались уже в нашем веке для понимания процессов человеческих страстей (Декарт), приобретение опыта и навыков (Гоббс), особенностей человеческих мыслей (Спиноза), восприятия мировоззрения и пространства (Беркли), а также возникновения т.з. Локковских «ложных идей» и т.п. (именно Локк внедряет термин «ассоциация»). Но только у Юма это понятие становится определением всей познавательной сферы психики человека.

Второй этап – середина XVIII – начало XIX века. Теперь ассоциация выступает определением психики вообще, возникают научные труды и законченные научные системы (Браун, Гартли и другие). Наиболее характерна черта этого времени – желание вывести все закономерности психики и сознания из механических о своей природе связей (то есть ассоциаций) далее всех ощущений и человеческих представлений.

Третий этап - XIX - начало XX века. Период кризиса ассоциативной психологии, вызванного невозможностью свести законы сознания к механическим законам, а потому выдвигаются требования введения в теорию ассоциаций биологического аспекта (Спенсер). В экспериментальной психологии попытки рассмотреть ассоциации были предприняты Фройдом в исследовониях мотивации и психоанализа и увенчались великим научным бумом. Также в практике идеи ассоциаций используются для объяснения законов памяти (Эббингуз), в диагностике при исследованиях различных форм психических расстройств и патологий (Блейлер).

Четвертый этап – 1900 – 1920 гг. XX века. Полное исчезновение ассоциативной психологии, тотальная дискриминация направления. Его идеи и по сей день разбросаны в различных областях психологии. Некоторые элементы концепции хорошо внедрялись в практику школой гештальтпсихологии, другие имеют авторитет сегодня. Общепризнанным осталось мнение о том, что «ассоциация» - это психический феномен разряда фундаментальных, которое требует глубокого анализа и изучения.

Тем не менее, критический анализ идей ассоциативной психологии содержится почти во всех сегодняшних основных ветвях психологической дисциплины, изучается на психологических факультетах различными кандидатами и докторами не только психологии, но и других наук.

Прикладная психология. www.psy-master.ru. = http://soulsick.ru/content/view/385/82

Б

Бадараяна, Ведавьяса, Вьясадева, Вьяса ("разделитель")

Риши, почитавшийся "разделителем" (то есть составителем) собраний вед и пуран, а также творцом "Махабхараты".

Согласно "Махабхарате", Вьяса был сыном риши Парашары и Сатьявати, дочери царя рыбаков. С детства его тело было тёмного цвета, и так как Сатьявати родила его на одном из островов на реке Ямуна (Джамна), его второе эпическое имя - Кришна Двайпаяна, то есть "чёрный, рождённый на острове".

Согласно пуранической традиции, существовали не один, а более двадцати Вьяс, которые были воплощениями Вишну или Брахмы и в разные мировые периоды должны были возвестить на земле веды.

Елисеева Л. А.

Источники:

Мифологический словарь/Гл. ред. Мелетинский Е.М. - М.: Советская энциклопедия, 1990 г.- 672 с.; Самозванцев А. М. Мифология Востока. - М.: Алетейа, 2000 г. - 384 с., илл.

http://mifolog.ru/mythology/item/f00/s03/e0003980/index.shtml

О жизни Бадараяны, систематизаторе учения упанишад, не сохранилось достоверных сведений. Бадараяну можно назвать и создателем самой систематической теологии. Он жил за несколько веков до Филона Александрийского (около 15 до н. э. — около 45 н. э.), считающегося первооткрывателем этой дисциплины. Бадараяна был также автором основополагающего труда веданты, наиболее широко комментируемого текста индуистской теологии — «Брахма-сутр», или «Афоризмов о Брахмане».

Википедия

Др.-инд. мыслитель, один из основателей и первый систематизатор веданты.

Годы жизни Б. обычно относят к 2—3 вв. н. э. (хотя инд. учёные отодвигают эту дату к 6—3 вв. до н. э.).

Гл. труд Б.— трактат «Брахма-сутра», или «Веданта-сутра» (известен и под др. названиями — «Шарирака-сутра», «Шарирака-ми-манса», «Уттара-миманса»); в инд. традиции это соч. иногда приписывают Вьясе, с которым нередко отождествляют Б.

Комментарии к «Брахмасутре», составленные Шанкарой, Рамануджей и др., образуют осн. корпус веданты.

В «Брахма-сутре» Б. систематизирует и защищает идеи, содержащиеся в упанишадах, прежде всего — высшую реальность брахмана и монистич. понимание мира. Трактат содержит ценные сведения о некоторых др. школах инд. Мысли (санкхья, вайшетика, буддизм, джайнизм).

G h a t e V. S., Le Vedanta; Etude sur les Brahma-sutras et leur cinq commentaires, P., 1918.

Радхакришнан С., Инд. философия, пер. с англ., т. 2 М., 1957, с. 382—94;

Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983.

О жизни Бадараяны не сохранилось достоверных сведений.

"Наставник наставников, блеск священных наук, Бадараяна! Им установлена норма священного знания ради блага даже самих богов". Такими словами великий представитель школы двайта-веданта (dvaita-vedanta) Мадхва (Madhva), живший в 1238—1317 гг., восхваляет в своём труде "Анувьякхьяна" (Anuvyakhyana) основателя системы веданта.

ТЕОЛОГИЯ БАДАРАЯНЫ

Абсолют — это высшая (пара, para) реальность, тождественная "самости" (атман, atma). Это субстанция, представляющая собой одновременно и чистое Бытие, и чистое Сознание; это субстанция, обладающая определёнными атрибутами, одни из которых негативны (например, бесконечность), а другие позитивны (например, свет); это субстанция, сущностью которой являются блаженство (ананда, ananda) и способность к эманации.

Из неё благодаря мистической трансформации (паринама, parinama) появляется неодушевлённый материальный мир, состоящий из пяти элементов: эфира, воздуха, огня, воды и земли. Из трёх последних образуются материальные тела, управляемые обитающими в них божествами, или индивидуальными душами (джива, jiva). Эти души — бесконечно малые и неделимые частицы Абсолюта, который, тем не менее таинственным образом не теряет своей бесконечной и цельной природы. Они причастны сознанию Абсолюта, но обладают и своим собственным сознанием.

Души не только обладают сознанием и способностью к познанию; они являются также деятелями, облачёнными в физические зримые организмы, или тела, посредством которых и осуществляется их деятельность. Эта деятельность (карма, karma) собирается и накапливается в квазидуховном незримом организме, также служащем оболочкой для каждой индивидуальной души.

Таким образом, душа пребывает в двух телах: зримом грубом теле (стхула-шарира, sthula-sarira), состоящем из плоти и крови, и в незримом тонком теле (сукшма-шарира, suksma-sarira), теле кармы.

Первое из них тленно, зато благодаря второму осуществляется переход "самости" из одной жизни в другую; процесс этого перехода, или цепь перевоплощений (сансара), отделяет индивидуальную душу от высшего "Я" и препятствует ей быть причастной блаженству, составляющему сущность высшего "Я".

Только через знание, или гнозис, достижимое благодаря медитации (упасана, upasana), возможно прекращение процесса перевоплощения и достижение освобождения.

Освобождение, цель всякого человека (пуруша-артха, purusartha), достигается после смерти. Достигнув освобождения, душа сохраняет свою особость, получая от Абсолюта способность, исполнять свои желания, но не создавать, поддерживать или разрушать мир.

ФИЛОСОФСКАЯ РАЗРАБОТКА ВЕДАНТЫ

Бадараяна достиг в систематике веданты совершенства, но это совершенство было ограниченным.

Брахма-сутры дали веданте скелет; теперь на нём предстояло нарастить нервы, жилы и плоть, взяв их из других источников.

У отца веданты было тонкое чувство симметрии доктринального организма, но он не мог философски соотнести друг с другом члены (то есть различные положения) этого организма.

Иными словами, он сочетал в себе гений доктринальной архитектоники с философской наивностью.

Например, на вопрос о том, каким образом неделимый духовный Абсолют может измениться и стать многообразным материальным миром, он отвечал: "Так же, как молоко превращается в простоквашу".

Действительно, из трёх средств познания (прамана, pramana) — восприятия (пратьякша, pratyaksa), умозаключения (анумана, anumana) и Откровения (шабда, sabda) —он наделял первостепенным значением последнее, которое каким-то странным образом отождествлял с восприятием.

Логика служила ему лишь для опровержения учений, противоречащих Ведам.

Однако наряду с ведантой существовали и другие системы мысли, широко использовавшие логику для выработки своих положений.

Они делились на две группы: ортодоксальные (астика, astika), признававшие нормативность ведийского канона, и неортодоксальные (настика, nastika), отрицавшие эту нормативность.

В ортодоксальные системы входила санкхья, то есть "перечисление" — дуалистическая космология, объяснявшая понятия закабаления и освобождения; связанная с ней система йоги (yoga), выработавшая медитационные техники достижения освобождения; ньяя (nyaya), то есть "логика", система логики, ставившая своей целью достижение освобождения через ясное мышление; и связанная с ней система вайшешика (vaisesika), то есть "учение об особенностях", теория физики, трактующая особенности материальной реальности.

Среди неортодоксальных систем на первом месте стоял буддизм. Мыслители-буддисты разработали редкостную по сложности и утончённости систему логики и создали критическую философию, основу которой составляла диалектика, служившая для разрушения метафизики её собственными предпосылками.

Последователи Бадараяны воспользовались этими формами философского мышления для создания систем веданты, представляющих собой вершину развития индийской мысли. В структуру, выработанную Бадараяной, они включили космологию санкхьи, логику ньяи, медитационную технику йоги, физику вайшешики и буддийскую критическую эпистемологию.

Овладение буддийской логикой позволило им выработать контрдиалектику, предназначенную для разрушения критической философии посредством её собственных предпосылок и отстаивания метафизической и догматической мысли.

Хосе Перейра. http://www.bharatiya.ru/india/ucitela/badarayana.html

Бадараяна первым изложил основные положения Веданти в Веданта-сутрах.

В сутрах Бадараяна стремился создать единственную концепцию Упанишад, а также обосновать возможность и правомерность такого изложения.

Чрезвычайная сжатость сутр, каждая из которых состояла из двох-трьох слов, допускала возможность разных толкований, особенно когда дело касалось одной из центральных проблем Веданти - отношения Я (дживи) и Бога (Брахмана).

Впоследствии в философии сложилось несколько комментаторских традиций, которые позже оформились в самостоятельные школы Веданти. Наиболее известные из них: монистическая, что утверждает принципиальную тождественность Я и Бога, школа адвайта-веданта Шанкари (VIII—IX стст. н. есть.) и школа вишишта-адвайта Рамануджи - школа ограниченного монизма, который рассматривает Я и Бог как часть и целую (XI ст. н. есть.).

Первобытно под Ведантой понимали Упанишады.

Мировоззрение Упанишад неоднородное. Многочисленные тексты имеют разные, иногда взаємовинят-кові трактовка философских понятий бытия, Брахман, Атман но др., что служило основой для критических нападений представителей неорто-доксальних философских ученик на ведичну традицию.

Попыткой возобновить авторитет вед, достаточно серьезно подорванный критикой, стала философская система Веданти. Основная цель «Брахма-сутри» Бадараяни, а также комментариев - стремления обосновать единственное учение Упанишад, исключив все возможные разночтения.

По мнению ведантистов, знание о Брахмане, получаемое из Упанишад, должно быть во всем одинаковым и непротиворечивым. Брахман в философии Веданти и имманентный и трансцендентный мировые, и выражение наивысшей принципу (Абсолюту), и реальный творец мира (Ишвара).

Критерием реальности Брахмана объявлялись откровения священного писания, которые подкреплялись религиозным опытом. Поэтому в Веданти отсутствуют рациональные доводы онтологического (то есть сущего) бытия Бога. Логика, за Ведантой, не может признаваться самодостаточной формой постигания истины. Ценность ума - в согласии религиозного опыта с истинами. Настоящее назначение философии заключается в том, чтобы с помощью истинного знания организовать религиозную жизнь человека, помочь ей в поисках путей избежания страданий и достижения освобождения.

Достижение истинного знания - то есть знание Брахмана - предусматривает ряд условий: стремление к освобождению, веру, осознание отличия между вечным бытием Брахмана и переменчивым, временным характером сансары (миру вещей и человеческих желаний), покой духа, умеренность, отчужденность, терпение и сосредоточенность.

Если человек начинает понимать, что мир несовершенный и должна существовать вечная основа мира, приходит к идее Бога как творца и вседержителя мира («Вишишта-адвайта» Рамануджи). Дальнейшие размышления о бытии Бога как об абсолютной реальности позволяют понять, что лишь Бог - єдина реальность, а мир - только видимость (Шан-кари «Адвайта веданта»).

Все отличия между явлениями внешнего мира, между Я и Богом - суть лишь иллюзорные порождения человеческой неосведомленности, настоящая суть человека, за Ведантой, есть Душа, какая тождественная Брахману.

Тот, кто познал Брахмана, приходит к осознанию бесконечной тождественности с ним и, укоренившись в такой истине, приобретает полную свободу. В трудах многих индийских мыслителей Веданта нередко провозглашается единственной философской доктриной, способной осуществить самые давние идеалы человечества, указать практические пути гармоничного развития мирового содружества.

История философии. http://bookssale.org/filosofiya/124-filosofiya-osmysleniya-i-formirovaniya-ponyatij.html

Бадараяна (Badarayana)

Индийский астролог, автор астрологических трудов "Ятра" ("Yatra") и "Прашнавидья" ("Prasnavidya").

Эти труды были очень популярны в средневековой Индии.

Знаменитый астролог-комментатор Бхаттотпала написал в IX в. комментарии к "Прашнавидье" Бадараяны.

Время жизни Бадараяны точно не установлено.

Варахамихира (VI в.) цитирует Бадараяну, но неясно, был ли астролог по имени Бадараяна, живший до Михиры, тем же человеком, труд которого комментировал Бхаттотпала, или нет.

Sphujidhvaja. The Yavanajataka./ Edited, translated and commented by David Pingree

http://www.astrokot.kiev.ua/biografia/b/badarayana.htm

Баденская (Фрейбургская, Гейдельбергская, Юго-западнонемецкая) школа неокантианства

Одна из влиятельных в начале 20 в школ неокантианства. Основатели Виндельбанд и Риккерт. Основная мысль: понятие не отражение реальности, а её преобразование в мысли. Отрицание исторической ценности связывают школу с теорией ценностей, (Г. Мюнстерберг – 1863-1916; Э. Ласк – 1875-1915; И. Кон – 1869-1947; Б. Христиансен; М. Вебер. В современной немецкой философии это – В. Таймер, Г. Риттер. См. также Фрейбургская школа.

Одна из влиятельных в начале 20 в. школ неокантианства. Осн. идея Б. ш.— противопоставление метода истории методу естествознания; история — якобы наука об индивидуальных фактах развития, представляющих культурную ценность; естествознание — наука о повторяющихся и общих закономерностях явлений природы.

И в тех и в др. науках понятия — не отражение реальности, а ее преобразование в мысли, подчиненное априорным принципам: в естествознании — установке на познание общего, в истории — на познание индивидуального.

Б. ш. исходит, опираясь на Канта, из противопоставления бытия, или сущего, должному. Характерное для нее отрицание исторической закономерности связывается с т. наз. теорией ценностей, исходным пунктом к-рой явилось одно из значений "вещи в себе" у Канта.

Учения эти были развиты Г. Мюнстербергом (1863—1916), Э.Ласком (1875— 1915), в применениях к эстетике— И. Коном (1869—1947) и Б. Христиан-сеном, а в применении к социологии — Вебером.

В немарксистской социологии 60-х гг. 20 в. идеи Б. ш. развивались в духе субъективизма и волюнтаризма. Представители этого направления в ФРГ — В. Таймер и Г. Риттер.

Наши слова. Философский словарь.

http://www.nashislova.ru/fil/page/badenskaya_shkola.101/

Одно из осн. направлений субъективно-идеалистич. неокантианства конца 19 и нач. 20 вв. (Германия). Главные ее представители – Виндельбанд и Риккерт – преподавали в нем. ун-тах во Фрейбурге и Гейдельберге.

Осн. положения философии Б. ш. были впервые изложены в работах ее родоначальника Виндельбанда (W. Windelband, Präludien, Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie, 1884, рус. пер. – Прелюдии, 1904, и др.), а затем более детально разработаны в трудах Риккерта (H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz, 1892, рус. пер. – Введение в трансцендентальную философию, 1904; Die Grenzen der naturwissenschaftlichen

Begriffsbildung..., H. 1–2, 1896–1902, рус. пер. – Границы естественнонаучного образования понятий, 1903). Поэтому филос. учение Б. ш. чаще всего связывают с именем Риккерта, имея в виду гл. обр. его историч. теорию.

Критикуя Канта "справа", Б. ш. устранила из его учения материалистич. элементы и развила его априоризм. Неокантианцы Б. ш. рассматривают философию как науку о должном, как критич. науку об "общечеловеческих ценностях". Отвлекаясь от объективно существующей материальной действительности, а также от всего того, что присуще обществ. человеку, его действительному индивидуальному сознанию, они конструировали некое сверхиндивидуальное абстрактное человеч. "сознание вообще", являющееся условием всякого познания.

Абстракция "сознания вообще" находится по ту сторону всех возможных объектов и субъектов, в мире нравств. долженствования и абсолютных ценностей; она есть "предельное понятие", идеал, к-рым якобы надо руководствоваться как в теоретич., так и в практич. деятельности.

Однако абсолютные ценности и идеалы, направляя деятельность человека к достижению прогресса, совершенного гос. устройства, вечного мира и т.д., не гарантируют их осуществления, ибо мир должного, являясь противоположностью существующего, никогда не может найти в нем своего завершения.

В идеалистич. философии Б.ш. особое место занимает ее методология. Развивая кантовскую антитезу бытия и долженствования и положение Канта о принципиальном различии между естествознанием и моральной философией, Б. ш. предложила классификацию наук не по их предмету, а по методу исследования. Естествознание и история имеют дело с единым предметом – чувственно данной действительностью и ее бесконечным множеством предметов и признаков.

Согласно Б.ш., естествознание путем изучения постоянно повторяющихся связей и отношений образует понятия с безусловно общим содержанием, т.е. законы действительности ("генерализирующий" метод).

История же может дать только описание однократного, неповторяющегося события, к-рое в силу его своеобразия невозможно подвести под понятие "закон" ("индивидуализирующий" метод). Историч. теория Б. ш. представляет собой попытку обоснования субъективного метода в социологии; она проповедует социологич. агностицизм, практически отрицая возможность познания объективных законов историч. действительности.

Последователями Б. ш. в Германии были: Х. Зигварт, Э. Ласк, Г. Мюнстерберг, И. Кон, Б. Христиансен, Р. Кронер, Г. Мейер, М. Вебер и др.; в дореволюц. России – Б. Кистяковский, С. Гессен, Б. Яковенко; в СССР – историк Д. Петрушевский.

"Философия ценностей" Б. ш. и особенно ее методология пользуются значит. влиянием в совр. бурж. социологии и историч. науке (К. Шульц, В. Таймер, Г. Риттер – в Зап. Германии, и др.).

Социологич. агностицизм Б.ш. используется бурж. и правосоциалистич. теоретиками в идеологич. борьбе против марксизма и революц. рабочего движения. В. Таймер и др. не скрывают субъективистского характера историч. теории Б. ш., они открыто говорят о том, что в исследовании нужно из всего многообразия обществ. явлений выбирать лишь то, что "нас интересует", что имеет отношение к "нашим актуальным проблемам, к нашим желаниям и ценностям".

Совр. последователи Б. ш., развивая традиционную для неокантианства "критическую" интерпретацию Канта, приходят к открытому волюнтаризму, утверждающему решающую роль субъективной воли и идеалов в определении обществ. деятельности человека.

Лит.: Плеханов Г. В., О книге В. Виндельбанда, Соч., т. 17, М., 1925, с. 155–59; его же, О книге Г. Риккерта, там же, с. 188–93; Аксельрод Л. И., Критика основ буржуазного обществоведения и материалистическое понимание истории, вып. 1, Ив.-Возн., 1924; Асмус В. Ф., Маркс и буржуазный историзм, М.–Л., 1933; Ситковский А., Неокантианство, в кн.: Из истории философии XIX века, [М.], 1933; Григорьян Б. Т., О современном неокантианстве, "Вопр. философии", 1957, No 4,

В. Григорьян. Москва.

Философская Энциклопедия. В 5-х т. — М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф. В. Константинова. 1960—1970.

Одна из влиятельных в начале 20 в. школ неокантианства. Название получила вследствие того, что учения Б. Ш. излагались профессорами Виндельбандом и Риккертом в ун-тах земли Баден — в Гейдельберге и Фрейбурге.

Осн. идея Б. Ш.— противопоставление метода истории методу естествознания; история — якобы наука об индивидуальных фактах развития, представляющих культурную ценность; естествознание — наука о повторяющихся и общих закономерностях явлений природы.

И в тех и в др. науках понятия — не отражение реальности, а ее преобразование в мысли, подчиненное априорным принципам: в естествознании — установке на познание общего, в истории — на познание индивидуального. Б. Ш. исходит, опираясь на Канта, из противопоставления бытия, или сущего, должному.

Характерное для нее отрицание исторической закономерности связывается с т. наз. теорией ценностей, исходным пунктом к-рой явилось одно из значений "вещи в себе" у Канта.

Учения эти были развиты Г. Мюнстербергом (1863—1916), Э. Ласком (1875— 1915), в применениях к эстетике— И. Коном (1869—1947) и Б. Христиансеном, а в применении к социологии — Вебером.

В немарксистской социологии 60-х гг. 20 в. идеи Б. ш. развивались в духе субъективизма и волюнтаризма. Представители этого направления в ФРГ — В. Таймер и Г. Риттер.

Философский словарь. philosophydic.ru

http://www.philosophydic.ru/badenskaya-shkola

Одно из двух, наряду с Марбургской школой, ведущих направлений неокантианства. Основные представители: В.Виндельбанд, Г.Риккерт, Э.Ласк, Й.Кон, Р.Кронер. В отличие от Марбургской школы, ориентирующейся преимущественно на математическое естествознание, для философов Баденской школы характерен уклон к гуманитарным наукам (Geisteswissenschaften).

Исходным пунктом послужило намеченное Виндельбандом (в его Страсбургской ректорской речи 1894 «История и естествознание» – Geschichte und Naturwissenschaft. – Idem. Präludien, Bd. 2. Tüb., 1919) и разработанное Риккертом (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tüb., 1913) различение генерализирующих («номотетических») наук о природе и индивидуализирующих («идиографических») наук о духе.

«Существуют науки, цель которых не установление естественных законов, ни даже образование общих понятий, и это суть исторические науки в самом широком смысле слова. Они не хотят производить «готовые платья», которые годятся как Павлу, так и Петру, а это значит: они хотят излагать действительность, которая никогда не бывает общей, но всегда индивидуальна в ее индивидуальности; поэтому, едва лишь речь заходит об этой действительности, как естественно-научное понятие обнаруживает свою несостоятельность, ибо его значение основывается как раз на исключении им всего индивидуального как «несущественного»» (Rickert H. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Tüb., 1921, S. 60f.).

Миру естественных законов противостоит мир ценностей и долженствования. Если естествоиспытателя интересуют факты как таковые, то внимание историка обращено на обнаруживающиеся в фактах ценностные отношения (в этом пункте Баденская школа оказала сильнейшее влияние на историческую социологию М.Вебера, а также на историко-религиозные исследования Э.Трёльча).

Риккерт различает общее и индивидуальное как результат двух разнонаправленных способов рассмотрения одной и той же материи опыта и говорит даже о категориальной форме индивидуального, которая имеет для действительности конститутивное значение, в отличие от категории закона, обладающей лишь регулятивным значением.

Очевидно, что шансов справиться с этой задачей, оставаясь в рамках кантианства, у Баденской школы было ничуть не больше, чем у коллег в Марбурге, решающих свои, столь же гетеродоксальные с точки зрения исторического кантианства проблемы. Равнению на Гегеля в Марбурге противостоит баденское равнение на Фихте, влияние которого, в частности, на Риккерта было настолько решающим, что неокантианство последнего с равным успехом могло бы называться и неофихтеанством.

Фихте, как известно, перенес кантовский примат практического разума с морали на познание, заставив категорический императив контролировать не только поступки, но и теоретические мысли. Эта линия получает у Риккерта центральное значение, определяя его теорию познания («Der Gegenstand der Erkenntnis», 1915).

Предмет познания ищется не в каком-то бытии вне сознания, ни даже не в имманентных сознанию созерцательных актах, а в «долженствовании». Познание есть познание ценностного, а ценность как объект предполагает у субъекта, произносящего суждения, императив долженствования. В то же время само долженствование, обусловливающее трансцендентальность знания, оказывается трансцендентным. Старая метафизика, изгнанная Кантом из теории познания, описывает круг и возвращается в теорию познания как ее... условие.

Понятно, что дальнейшее развитие этой линии мысли могло сулить какие угодно, но только не рационалистические перспективы. Наиболее характерной предстает в этом отношении философия Ласка, ученика Риккерта, названного уже посмертно (Ласк был убит на фронте в Галиции в 1915) «величайшей надеждой немецкой философии».

Следующие три пункта определяют не только специфику философии Ласка, но и судьбы всей школы, обреченной в этом своем enfant terrible на «переход в другой род»:

1) отказ от вневременного, статического идеализма в пользу историчности познания,

2) отказ от абстрактной всеобщности в пользу несводимой иррациональности индивидуального,

3) отказ от систематического мышления и философской тематизации жизни с требованием ее категориального познания.

Реализация этих тезисов приводит Ласка к необходимости трансцендентальной онтологии и даже (с оглядкой на Плотина) некой «логической мистики».

В фундаментальном труде о логике познания (Lask E. Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, 1993) Ласк развивает учение о категориях, где он требует включить в традиционные таблицы категорий, охватывающие только область чувственного, категорию сверхчувственного, напр. человеческой жизни. «Жизнь, противопоставленная всяческому познанию, есть непосредственная готовность отдаться только алогичному.

Однако, взятая в более широком смысле, жизнь характеризуется непосредственной готовностью отдачи себя чему угодно, не только атеоретическому, но и теоретическому как таковому. Познание само есть непосредственная жизнь» (op. cit., S. 208 f). (Не случайно, что докторская работа М.Хайдеггера о Дунсе Скоте вышла с посвящением Ласку, а в позднейшей философской биографии «Мой путь в феноменологию» он называет даже имя Ласка первым в ряду с Э.Гуссерлем и Ф.Брентано).

Формально распад Баденской школы, параллельно с распадом Марбургской школы, ознаменовал конец неокантианской эпохи. По существу он явился лишь частным случаем кризиса оснований философии, дошедшей до собственных границ и испытавшей на себе слепую силу ею же порожденного агностицизма.

Литература:

1. Sommerhäuser H. Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert. Z., 1965;
2. Seidel H. Wert und Wirklichkeit in der Philosophie Heinrich Rickerts. Bonn, 1968;
3. Kuttig L. Konstitution und Gegebenheit bei H.Rickert. Essen, 1987;
4. Nachtsheim S. Emil Lasks Grandlehre. Tüb., 1992.

К.А.Свасьян. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Базаров В.А. (настоящая фамилия Руднев)

27 июля (8 августа) 1874 года, Тула — 16 сентября 1939 года, Москва

Русский философ и экономист, социал-демократ.

Русский философ, экономист. Родился в Туле 27 июля (8 августа) 1874. Учился на физико-математическом факультете Московского университета (1892–1897). Уже в студенческие годы участвовал в социал-демократическом движении. В 1900–1901 слушал лекции в Берлинском университете. В 1904 примкнул к большевикам. После революции 1905–1907 сближается с меньшевиками. Отрицательно воспринял Октябрьский переворот 1917. С 1921 работал в Госплане, занимался экономической теорией, переводами научной и художественной литературы. В 1930 был обвинен в причастности к организации «специалистов-вредителей» и арестован. Умер Базаров 16 сентября 1939.

Люди. peoples . ru = http://www.peoples.ru/science/philosophy/bazarov/

Родился в семье дворянина врача А.М. Руднева, руководившего Губернской земской больницей.

С 1884 учился в Тульской классической гимназии, которую окончил, там же познакомился с Александром Александровичем Малиновским (впоследствии Богдановым).

После гимназии поступил на физико-математический факультет Московского университета, но отучившись полный курс (специализируясь по химии) диплом не получил в связи с арестом и высылкой на малую родину.

Второй арест члена МК РСДРП обернулся ссылкой в село Енисейской губернии.

Окончил философский факультет Берлинского университета.

- С 1896 социал-демократ
- 1904—1907 — большевик
- 30 декабря 1905 года на I конференции РСДРП избран в редакцию центрального органа — «Партийные известия», кроме него в состав вошли

В.И. Ленин, А.В. Луначарский, Ф.И. Дан, Ю.О. Мартов, А.С. Мартынов

- 1917—1919 — меньшевик. Пережил Гражданскую войну в Крыму.
- С 1921 — член Президиума Госплана СССР
- 1930 — выведен из состава Коммунистической Академии

Арестован по делу «Союзного бюро РСДРП (меньшевиков)» в 1930 году, виновным себя не признал, осуждён на 5 лет тюрьмы, затем ссылка.

На суде Базаров единственный не признал себя ни в чем виновным. Получил пять лет ссылки, после отбытия срока ему разрешили жить в Москве. Как пишет «Московская энциклопедия» под редакцией академика С. Шмидта, «добывал средства к существованию, занимаясь переводами», в частности перевел с немецкого «Разговоры с Гёте в последние годы его жизни» И. Эккермана и с французского «Опыты» М. Монтеня (рукопись утрачена). Место захоронения урны с прахом неизвестно.

Громан Владимир Густавович (1874—1932) и Базаров Владимир Александрович в 1920-е годы XX века — известные учёные-экономисты. В 1926 г. предложили метод планирования и оценки государственной экономики, основанный на «тектологических» принципах, которые были признаны «антимарксистскими».

Базаров составил и решил дифференциальное уравнение, описывающее рост национального промышленного производства. Частные решения этого уравнения асимптотически приближались к «горизонтальным» прямым, то есть показывали замедление промышленного роста.

Сталин 27 декабря 1929 г. на Всесоюзной конференции аграрников-марксистов в докладе «К вопросам аграрной политики в СССР» указывал:

«Не подходит также к делу трактовка Базарова и Громана баланса народного хозяйства. Схему баланса народного хозяйства СССР должны выработать революционные марксисты, если они вообще хотят заниматься разработкой вопросов экономики переходного периода» (Соч. М., 1952. Т. 12. С. 171—172.)

После этого выступления упомянутые в нём экономисты стали подвергаться гонениям и репрессиям.

В своих философских сочинениях («Авторитарная метафизика и автономная личность», в сборнике: Очерки реалистического мировоззрения, 1904; «Анархический коммунизм и марксизм», 1906; «На два фронта», 1910, и др.) Базаров выступил как сторонник махизма, экономические работы Базарова касаются проблем хозяйственного баланса.

Википедия

Первым самостоятельным философским опытом Базарова стала статьяАвторитарная метафизика и авторитарная личность (сб. Очерки реалистического мировоззрения, 1904), в которой он подверг критике идеи авторов сборника Проблемы идеализма. В дальнейшем Базаров обращается к философии эмпириокритицизма Маха и Авенариуса и, пытаясь соединить ее гносеологические принципы с теорией марксизма, критикует «догматический материализм»: полемизирует с «иероглифической» концепцией Г.В. Плеханова, с теорией отражения В.И. Ленина, развитой последним в книге Материализм и эмпириокритицизм. В статье Мистицизм и реализм нашего времени (сб. Очерки по философии марксизма, 1908) Базаров упрекал Плеханова в искажении фундаментальных принципов марксизма и, одновременно, в догматизме. Определенное влияние на понимание Базаровым задач философии как инструмента преобразования мира оказал прагматизм. Базаров обнаруживал «мистицизм» не только в учении А. Бергсона о творческой эволюции (которое в целом оценивал высоко, усматривая в нем высшее интеллектуальное достижение «буржуазной культуры»), но и в диалектическом материализме того же Плеханова. С точки зрения Базарова, вне отношения к практической деятельности человека любые рассуждения о материи самой по себе, существующей независимо от человеческого сознания, неизбежно приобретают метафизический и мистический характер. В своих социологических воззрениях Базаров отстаивал примат «производственных отношений» в историческом процессе и вторичность всевозможных «надстроечных» образований.

Литература

Базаров В.А. Труд производительный и труд, образующий ценность. СПб, 1899

Базаров В.А. Анархический коммунизм и марксизм. СПб, 1906

Базаров В.А. На пути к социализму. Харьков, 1919

Базаров В.А. К методологии перспективного планирования. М., 1924

Энциклопедия Кругосвет. Универсальная научно-популярная онлайн-энциклопедия

http://krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/filosofiya/BAZAROV_VLADIMIR_ALEKSANDROVICH.html

Соч.; Авторитарная метафизика и автономная личность.—В сб.: Очерки реалистического мировоззрения. СПб., 1904; Мистицизм и реализм нашего времени.—В сб.: Очерки по философии марксизма.—СПб., 1908; К вопросу о философских основаниях марксизма.—В сб.: Карл Маркс. К 25-летию со дня смерти (1883—1908). СПб., 1908; «Богоискательство» и «богостроительство», «Вершины», 1909, кн. 1, с, 331—363; Материал коллективного опыта и организующие его формы.—В сб.: Очерки философии коллективизма, сб. 1. СПб., 1909; Судьбы русского «идеализма» за последнее десятилетие,— В сб.: Из истории новейшей русской литературы. М., 1910.

Читать работы можно здесь

Авторитарная метафизика и автономная личность в Сборнике статей по философии, общественной науке и жизни – скачать и читать

= http://relig-library.pstu.ru/modules.php?name=2121

Мистицизм и реализм нашего времени.— В сб.: Очерки по философии марксизма – скачать и читать здесь = http://forum.yurclub.ru/index.php?app=downloads&showfile=5484

Бакунин Михаил Александрович

18 (30) мая 1814, усадьба Премухино Тверской губернии – 19 июня (1 июля) 1876, Берн, Швейцария, мелкобуржуазный революционер. Идеолог анархизма и народничества. В философии – эклектик. Увлекался Фихте, Гегелем. С 1840 примкнул к младогегельянцам.

Русский философ, публицист, один из идеологов революционного народничества и анархизма. В 1829–34 учился в Артиллерийском училище в Петербурге. По окончании его недолго служил в армии, в 1835 вышел в отставку, в 1840 уехал за границу.

Участник европейских революций 1848 и 1849, сражался на баррикадах в Праге и Дрездене. В 1849 арестован, в 1851 выдан российским властям. В 1851–57 в Петропавловской крепости, с 1857 в ссылке, в Сибири. В 1861 совершил побег и через Японию и Соединенные Штаты прибыл в Европу. Принимал участие в работе Интернационала, но в 1872 исключен из него за раскольническую деятельность.

Философские взгляды Бакунина развивались от романтического неприятия действительности к гегельянскому примирению с ней, затем к материализму и атеизму, к построению социальной философии, где в качестве основных рассматриваются такие законы общества, как социальная солидарность и свобода.

Неотъемлемый компонент свободы – бунт. По мнению Бакунина, народ вполне дозрел до социального переворота и готов его немедленно совершить. Нужен лишь сигнал, чтобы начать восстание. Ожидаемый революционный взрыв покончит с государством – главным орудием социального угнетения, и освобожденные народные массы сумеют в соответствии с имеющимися в их среде идеалами построить новое общество. Бакунин выступал против государственности как зла. Идеалом общественного устройства считал свободную федерацию самодеятельных общин.

Сочинения:

1. Собр соч. и писем, т. 1–4. М., 1934–35;
2. Избр. соч., т. 1–5. Пб.–М., 1919–21;
3. Философия. Социология. Политика. М., 1989.

Литература:

Стеклов Ю. М.Бакунин, т. 1–4. М., 1926–27;

Пирумова Н. Бакунин. М., 1966.

А.Д.Сухов. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Русский революционер, один из основателей и теоретиков анархизма и народничества. Во 2-й половине 30-х гг. жил в Москве, играл видную роль в кружке Н.В. Станкевича, был близок с В.Г. Белинским, потом также с А.И. Герценом и Н.П. Огаревым. В эти годы Б. — последователь философии И. Фихте, позднее — Г. Гегеля.

В 1840 уехал за границу (Германия, Швейцария, Бельгия, Франция). В Берлинском университете Б. слушал лекции К. Вердера по логике и Ф. Шеллинга по "философии откровения" (1840). Примкнув к левым гегельянцам, выразил свои радикальные воззрения в ст. "Реакция в Германии" (1842), которую приветствовали в России Герцен и Белинский.

В Цюрихе Б. познакомился с В. Вейтлингом, заинтересовался коммунистическим движением. В Париже (1844) сблизился с П. Прудоном. Тогда же познакомился с К. Марксом и Ф. Энгельсом. Деятельность Б. за границей обратила на себя внимание царских властей.

Требованиям правительства о возвращении на родину Б. не подчинился. В 1844 заочно приговорён Сенатом, в случае возвращения в Россию, к лишению прав и ссылке в Сибирь на каторгу. 17(29) ноября 1847 в Париже на собрании в память Польского восстания 1830—31 Б. произнёс речь, в которой обличал царизм, предсказывал неизбежность революции и от имени передовой России призывал поляков к союзу во имя освобождения всех славян.

По настоянию русского правительства был выслан из Франции. Принимал деятельное участие в Революции 1848—49, причём особенно интересовался движением славянских народов. Участник славянского съезда в Праге (1848), Б. стал одним из руководителей вспыхнувшего во время съезда восстания (12—17 июня 1848). В двух воззваниях к славянам призывал их к сближению с немецким и венгерским народами, к созданию славянской федерации, протестовал против интервенции Николая I в Венгрию (1849).

В мае 1849 — один из руководителей восстания в Дрездене (Саксония). После его подавления арестован в Хемнице, в апреле 1850 приговорён саксонским судом к смертной казни, замененной пожизненным заключением. Передан в руки австрийского правительства и в мае 1851 военным судом в Ольмюце вторично приговорён к смертной казни, которая также была заменена пожизненным заключением.

Вслед за этим австрийскими властями выдан Николаю I и заключён в Алексеевский равелин Петропавловской крепости, где по предложению царя написал "Исповедь", в которой, не компрометируя никого, рассказал о революционных событиях в Европе и своём участии в них.

Форма этого документа порой носила характер покаяния, что можно объяснить тактикой Б., стремившегося любой ценой вырваться на волю. В 1857 Б. был отправлен на поселение в Сибирь. В 1861 бежал через Японию и США в Лондон. В 1862—63 сотрудничал с Герценом и Огаревым, был связан с первой "Землёй и волей".

В 1864—67 жил в Италии, затем в Швейцарии. Во время франко-прусской войны участвовал в Лионском восстании (сентябрь 1870), в 1874 — в выступлении анархистов в Болонье (Италия). Умер в Берне (Швейцария), там и похоронен.

К периоду жизни в Италии относится окончательное формирование, частью на основе учения Прудона, анархистских воззрений Б., получивших распространение в ряде стран Запада и в России.

История, по Б., — эволюционный процесс, шествие человечества из "царства животности" в "царство свободы". Атрибутами низшей ступени являются религия и государство. Человек отличается от животного только мышлением, которое вызывает к жизни религию. Государство, олицетворяющее тиранию, эксплуатацию, опирается на фикцию бога. Будущее общество — строй ничем не ограниченной свободы, независимости человека от всякой власти, полного развития всех его способностей.

Пронизанная индивидуализмом, анархистская теория Б. во многом соприкасается с учением М. Штирнера. Ошибочно усматривая в государстве основной источник угнетения масс, всех социальных зол, Б. высказывался против всякой государственности; он резко выступал и против какого-либо использования государства рабочим классом, против марксистского учения о диктатуре пролетариата. Отстаивая лозунг "свободной федерации" земледельческих и фабрично-ремесленных ассоциаций, Б. и его последователи отвергали участие в политической борьбе в рамках существующих государств, использование избирательной агитации, парламентов и т.д.

Мечтая о социальной революции, Б. не понимал её действительного содержания, её экономических и политических условий, подлинной исторической миссии рабочего класса. Он возлагал главные надежды на крестьянство и на ремесленные полупролетарские слои города, на люмпен-пролетариат.

Объективно бакунинский анархизм и бунтарская революционность были отражением недовольства и протеста разоряемых капитализмом мелкобуржуазных масс. Причисляя себя в 60—70-х гг. к материалистам и атеистам, Б., однако, в понимании роли и задач философии был близок к позитивизму О. Конта ("Федерализм, Социализм и Антитеологизм", в кн.: Избр. соч., т. 1, Лондон, 1915, с. 125—27).

Называя себя сторонником материалистического понимания истории, Б. трактовал марксизм в духе "экономического материализма". В конце 1864 Б. вступил в Международное товарищество рабочих (Интернационал 1-й), но фактически вёл работу против Интернационала, создав тайное "Интернациональное братство" анархистского характера.

В 1868 в Швейцарии основал анархистскую организацию "Международный альянс социалистической демократии" (L'Alliance Internationale de la democratic Socialiste), добиваясь принятия её в Интернационал как самостоятельной международной организации. Встретив отказ и объявив о роспуске открытого "Альянса", Б. и его сторонники на самом деле сохранили свой тайный союз и при его посредстве всячески стремились овладеть руководством в Интернационале.

Систематическая раскольническая кампания Б. против руководимого К. Марксом Генерального совета Интернационала наносила серьёзный ущерб международному рабочему движению и угрожала самому существованию Интернационала. На Гаагском конгрессе (1872) Б. был исключен из Интернационала.

С русским революционным движением связи Б. снова стали активными в 1868—70. Под его редакцией в 1868 в Женеве вышел первый номер журнала "Народное дело". В 1869 Б. вступил в тесные отношения с С.Г. Нечаевым, через которого рассчитывал распространить на Россию влияние тайной анархистской международной организации.

К 1869—70 относится ряд печатных обращений Б. к русской демократической молодёжи. В 1873 появилась книга Б. "Государственность и анархия", которая оказала значительное идейное влияние на народническое революционное движение. Б. называл русского крестьянина прирождённым социалистом и доказывал существование "русского народного идеала", главные черты которого он видел в общинном землевладении, в самой идее "права на землю", присущей русскому крестьянину.

Он внушал молодёжи веру в глубокую и неистощимую революционность крестьянских масс. Уверяя, что "ничего не стоит поднять любую деревню", Б. подчёркивал недостаточность "частных вспышек" (хотя считал и их безусловно полезными) и указывал революционной интеллигенции задачу установления "всеми возможными средствами... живой бунтовской связи между разъединёнными общинами".

Под прямым воздействием Б. сложилось бунтарское бакунистское направление в народническом движении 70-х гг. и преобладало в нём в течение ряда лет. По существу в условиях России того времени бакунизм был одним из проявлений революционного демократизма, выражавшего чаяния и мечтания угнетённых крестьянских масс.

Бакунистское направление в народническом движении имело различные оттенки и претерпело на протяжении 70-х гг. заметную эволюцию. Помимо чисто бакунистских кружков (С.Ф. Ковалика и др.), бакунистское влияние сказалось в деятельности долгушинцев, отчасти чайковцев, во "Всероссийской социально-революционной организации" (кружок "москвичей"). Взгляды Б. оказали влияние на программу и тактику "Земли и воли" 70-х гг. Всестороннее и последовательное преодоление бакунизма связано с появлением русской социал-демократии.

Против анархистских взглядов Б. и его дезорганизаторской деятельности в европейском рабочем движении настойчиво боролись К. Маркс и Ф. Энгельс. Г.В. Плеханов подверг критике главные основы обществ, мировоззрения Б. и показал утопический характер его взглядов на социально-экономический уклад России.

Против анархизма, во всех его формах, боролся В.И. Ленин, считавший анархизм и, в частности, бакунизм порождением отчаяния, миросозерцанием мелкого буржуа. Вскрывая теоретическую несостоятельность бакунизма и его вредное влияние в международном рабочем движении, Ленин вместе с тем вполне признавал вклад в революционную борьбу в России народников-бакунистов 70-х гг. 19 в.

Соч.: Избр. соч., т. 1—5, П.—М., 1919—21; Собр. соч. и писем, т. 1—4, М., 1934—35.

Лит.: Маркс К. и Энгельс Ф., Мнимые расколы в Интернационале, Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 18; Марк с К. и Энгельс Ф., Альянс социалистической демократии и Международное товарищество рабочих, там же; Энгельс Ф., Бакунисты за работой, там же; его же, Эмигрантская литература, там же; Маркс К., Конспект книги Бакунина "Государственность и анархия", там же; Маркс К., Ф. Энгельс и революционная Россия, М., 1967; Ленин В. И., "Что такое "друзья народа" и как они воюют против социал-демократов?", Полн. собр. соч., 5 изд., т. 1; его же, Анархизм и социализм, там же, т. 5; его же. Памяти Герцена, там же, т. 21; его же, Государство и революция, там же, т. 33; Плеханов Г. В., Наши разногласия. Соч., т. 2, М., [б. г.]; его же, Анархизм и социализм, Соч., т. 4, М., [б. г.]; Стеклов Ю., М. А. Бакунин. Его жизнь и деятельность, т. 1—4, М.—Л., 1926—27; История Коммунистической партии Советского Союза, т. 1, М., 1964; Революционное народничество 70-х годов 19 в., т. 1—2, М.—Л., 1964—65; Левин Ш. М., Общественное движение в России в 60—70-е годы XIX в., М., 1958; Колпинский Н. Ю. и Твардовская В. А., Бакунин в русском и международном освободительном движении, "Вопросы истории", 1964, № 10; Итенберг Б. С., Движение революционного народничества, М., 1965; Первый Интернационал, ч. 1—2, М., 1964— 1965; Пирумова Н., Бакунин, [М., 1970]; Venturi F., II populismo russo, v. 1—-2, [Torino], 1952; Lequien E., Bakounine et ie marxisme, "Revue d'histoire economique et sociale", 1954, v. 32, № 4, p. 389—412; Lamport E., M. Bakunin (1814—1876), в его кн.: Studies in rebellion, L., 1957.

Ш. М. Левин. БСЭ. — 1969—1978

Самое значительное из сочинений Бакунина было издано в 1874 году отдельной книгой, которая называлась «Государственность и анархия. Борьба двух партий в интернациональном обществе рабочих». В этой книге Бакунин утверждал, что в современном мире есть два главных, борющихся между собою течения: государственное и социал-революционное. Бакунин утверждал в своей работе, что самая способная к развитию государственности нация —немцы. Он пытался доказать, что борьба с пангерманизмом является главной задачей для всех народностей славянского и романского племени, но успешно бороться с пангерманизмом невозможно путём создания политических противовесов ему в виде какого-нибудь великого всеславянского государства и т.п., так как на этом пути немцы, благодаря их государственным талантам и их природной способности к политической дисциплине, всегда возьмут верх.

Главной задачей социальной революции Бакунин считал разрушение исторических централизованных государств, с заменой их свободной, не признающей писаного закона, федерацией общин, организованных по коммунистическому принципу.

Социалистическая модель Бакунина получила название анархо-коллективизм. В этой социальной системе, также как в марксизме, основная роль отводилась рабочим и крестьянам. Им же на коллективных началах принадлежали средства производства. Предполагалась наличие развитой системы социальной поддержки, таких как равное и бесплатное образование для всех детей[3]. Однако, в отличие от Маркса, Бакунин отрицал необходимость диктатуры пролетариата, считая ее угрозой всему делу социальной революции и предпосылкой возврата к авторитаризму.

Главной движущей силой революции Бакунин считал беднейшие слои рабочих и крестьян, а главным способом пропаганды — постоянные мелкие восстания и бунты, называя их пропагандой фактами (фр. par le fait). Основная статья: Анархо-коллективизм

Бакунин признавал «гениальность Маркса» и частично принимал взгляды последнего относительно классовой борьбы и природы капитализма. Однако он считал взгляды Маркса односторонними, а его методы — губительными для социальной революции. Особенно резко Бакунин выступал против концепции диктатуры пролетариата, указывая на опасность авторитаризма последней. Бакунин предупреждал:

«Если взять самого пламенного революционера и дать ему абсолютную власть, то через год он будет хуже, чем сам Царь».

Википедия

Работы читать здесь

http://avtonom.org/old/lib/theory/bakunin/etatism_and_anarchy.html?q=lib/theory/bakunin/etatism_and_anarchy.html

http://ak-protest.narod.ru/revolytkatexiz.htm

http://pastebin.com/HrQwN6z2

http://az.lib.ru/b/bakunin_m_a/

Барт К., нем. Karl Barth

10 мая 1886, Базель, — 10 декабря 1968, Базель

Швейцарский кальвинистский теолог, один из основателей так называемой диалектической теологии. Его «Церковная догматика» в 13 томах стала значительным событием в христианском мире XX века.

Швейцарский теолог. Во время своей конфирмации в 1902 Б. решает посвятить свою жизнь теологии, и с 1904 по 1909 изучает ее в университетах Берна, Берлина, Тюбингена и Марбурга.

Обучаясь в Берлине, он попадает под влияние А.Гарнака, а в Марбурге становится учеником либерального теолога В.Германа и интересуется работами Шлейермахера.

В 1911 Б. переезжает в Сафенвил, небольшой городок на границе Швейцарии и Германии, где получает свой приход. Первая мировая война оказала сильное влияние на его мировоззрение: он все дальше уходил от либеральной веры в прогресс человечества. "У теологии XIX в. уже нет будущего", — скажет Б. в 1914, когда большинство самых лучших, с его точки зрения, преподавателей теологии подпишутся в поддержку политики кайзера.

Выступая против гитлеровского режима, Б. основывает так называемую Исповедническую церковь, которая противостоит идеологии нацизма с ее попыткой насадить "немецкие христианские" церкви. В мае 1934 представители этой церкви подписывают в Бармене, подготовленную преимущественно Б., декларацию, целью которой было отстоять независимую от государства церковь. Поскольку Б. открыто проявляет свое нежелание солидаризироваться с режимом Гитлера, германское правительство переводит его из Боннского университета в Базельский, где он остается вплоть до момента своей смерти.

Основные произведения Б.: "Послание к римлянам" (1919), "Мир Бога и мир человека" (1924), "Кредо" (1935), незаконченная "Церковная догматика" в 13 томах (1932—1962) и др.

Б. известен как основатель неоортодоксальной, или диалектической теологии, или теологии кризиса, которая по сути своей задумывалась как альтернатива теологии либеральной. С выходом в 1919 его работы "Послание к римлянам" была поставлена точка в истории всевластия последней в протестантском вероучении.

Доктринальная система Б., как и большинство других, центром своим имеет учение о Боге. С точки зрения Б., на которую в большой степени повлияли воззрения Кьеркегора, Бог абсолютно непознаваем. Он совершенно иной, он не является какой-то одной, пусть даже лучшей, из сторон человека. Бог отделен от человека бесконечным качественным отличием. Человек не способен сам по себе познать Бога или принять божественное откровение.

В природе нет ничего подобного Богу. Бог не вовлечен в природу и не зависит от нее. Он непознаваем с помощью разума, его невозможно понять ни через природу, ни через культуру, ни через историю. Отсюда Б. делает логичный вывод о неспособности натуртеологии в любых ее формах помочь познать Бога. Более того, Б. считает, что преувеличение значимости откровения даже причиняет вред, поскольку незаметно, но неизбежно разрушает Евангелие, так как подчиняет его культуре. Б. показывает, как культура возобладала над классической римско-католической теологией, над классической либеральной протестантской теологией, утверждая, что ее (культуры) доминирование послужило причиной открытого принятия идеологии фашизма немецкой христианской церковью.

Если Бога с помощью рациональных средств познать невозможно, то можно ли его вообще познать? Да, отвечает Б., Бога можно познать в Слове Божием, в его откровении о себе. Бог явил себя в истории однажды — в Иисусе Христе, он явил себя, а не просто открыл какую-то информацию о себе, не показывая, как нужно жить. По Б.,

Слово Божие существует в трех формах: во-первых, это сам Иисус Христос, его жизнь, смерть и воскресение, во-вторых, это Писание, где отражено божественное откровение, и, в-третьих, это церковная проповедь Евангелия. Последние две формы — это условное Слово Божие, поскольку они становятся им только тогда, когда Бог использует их, чтобы явить Иисуса Христа.

Б. не отказывается от историко-критического метода анализа Писания, взятого на вооружение либеральными теологами. Однако это не мешает ему считать Священное Писание Словом Божьим, поскольку он отказывается от ортодоксального подхода к Библии как к статичному источнику откровения. Согласно Б., она является Словом Божьим только тогда, когда Бог делает ее Словом Божьим, когда он начинает говорить через нее. Слово Божие — это событие. Отсюда видно, что Б. проводит различие между Библией и Словом Божьим, утверждая, что Библия — это попытка человека повторить Слово Божье человеческими словами. Оно может стать вновь истинным Словом Божьим для человека, если Бог решит явить себя через нее ему. Библия — это сообщение о том, что откровение было, но не запись того, что оно из себя представляло. Это свидетельство и обещание того, что откровение снова может произойти.

Бог может возобновить свое откровение и повторить то, что он совершил в библейской ситуации. Когда это происходит, Библию можно назвать Словом Божьим. В целом теология Б. христоцентрична (начало, центр и конец любого учения у Б. — это событие Иисус Христос: его смерть, воскресение, вознесение и вечный союз с Богом-Отцом), что превращает его теологические взгляды в систему. Иисус Христос — это единственное, уникальное самооткровение Бога, он — Слово Божье в личности. Однако понимание Б. откровения наложило свой отпечаток на понимание человеческой природы Иисуса.

Б. полностью признает человечность Иисуса, однако не видит в ней ничего особенного. Человеческая жизнь Иисуса не вносит большого вклада в раскрытие природы Бога.

Доктрина об откровении также повлияла на представления Б. о предопределении. Он полностью не разделяет традиционную кальвинистскую точку зрения, согласно которой Бог предвечно определил избранных и неизбранных. Б. считает, что это заблуждение, возникшее из-за неверного понимания отношения Бога к миру, которое представлялось статичным. Воля Бога не есть неизменное решение, которая его же и ограничивает.

Согласно Б., Бог волен изменять свои решения, приостанавливать их исполнение, но неизменным остается одно: Бог постоянен в свободно выбранной любви. Бог избрал Иисуса Христа, а в нем — сообщество, которое свидетельствует о Христе, а в сообществе — людей. Б. утверждает, что все люди избранные, однако не все живут как избранные — образ жизни зависит от их собственного выбора. Задача избранного сообщества: объяснить последним факт избрания их Богом.

Нет существенного различия между верующими и неверующими, ибо избраны все. Первые осознали, что избраны, и живут соответственно, а вторые живут так, как будто не избраны, хотя они и избраны Богом во Христе.

Вероучение Церкви и изъяснение догматов суть любимая тема для Б., написавшего более шести миллионов слов во всех своих "догматиках". Папа Пий XII отозвался о Б., как о втором богослове после Фомы Аквинского. Б., симпатизирующий апофатическому методу, в некоторых своих положениях особенно близок к православию и, особенно, к католичеству. Он сам признался в том, что самые значительные мысли были рецепиированы им у схоластов.

Однако он свою деятельность считал более сравнимой с творчеством Кальвина, пытаясь вернуться к представлениям периода Реформации о ключевой роли Христа и приоритете Писания. Б. не отрицал результатов современного изучения Библии, но подход к изучению этой книги у Б. действительно оригинальный.

Первое, на что нужно обратить внимание, так это на категоричный отказ от так называемой естественной теологии, катафатически исходящей из того, что Бог открывается нам в творении — оно, с точки зрения Б., слишком полагается на человеческий разум. Бог познаваем только через Его личное Откровение — это Христос и Писание. Писание — единственная манифестация Бога, считает Б., как может нам показаться, вопреки самому Писанию (Рим. 1:20).

Но это утверждение нужно понимать лишь в смысле неприятия всех предшествующих методов корреляции естественного и сверхъестественного откровения в схоластике, реформации, деизме и либерализме, в общем порочно обнаруживающих то, что Бог Авраама, Исаака и Иакова познавался исходя из абстрактной дохристианской "идеи бога" вообще, — ложная посылка, приводящая к ложному следствию. Традиционный подход рассматривает Писание как совокупность предложений, как нечто статичное, всегда лежащее под рукой, подлежащее анализу и синтезу — "вскрытию".

По мысли Б., ученый не может спровоцировать появление нескольких молний, а потом сложить их в шкаф для того, чтоб изучить их тогда, когда заблагорассудится. Слово Божие — это разговор Бога с человеком, который происходит, случается и, стало быть, подлежит описанию только в категории

динамизма, событийности. Откровение — не объект, на который мы влияем, а субъект, оказывающий воздействие на нас.

Бог проявляет себя не в природе, а в истории. В этом моменте Б. вливается в общеевропейскую постмодернистскую традицию, размывающую границы между субъектом и объектом, а так же текстом, автором и читателем. Откровение — обращение Бога к человеку через Христа, предполагающее осмысленность в человеческом ответе — как "предложение выйти замуж". Текст — это только указание на Откровение, а не само Откровение, это слова грешного человека, указующие на то, что выразить невозможно. Но они, и только они, кивнув, способны отправить нас в единственно верном направлении — к Богу.

Именно поэтому никакая церковь не может учить ничему, отличному от Писания. Иначе, согласно Б., она отправляет нас в другую сторону. Такое понимание логически не безупречно: если словосочетание "Слово Божие" синонимично выражению "событие разговора с нами", то термин "Библия" не может быть эквивалентом "Слову Божию" — последняя пара есть лишь условно заменяема, если "Слово Божие" понимать, как "то, что когда-то было сказано, и то, что говорится посредством сказанного ранее в настоящем". Библию, с точки зрения Б., нельзя понимать буквально — она есть только совокупность интерпретаций, находящихся под теми же влияниями, что и любой документ эпохи.

Поэтому надо отделять религиозный смысл Писания от временных мотивов, связанных с человеческой ограниченностью его авторов (устаревшие научные представления, темперамент, образование и пр.). Словом, противопоставление выражения и выражаемого посредством выражения в неоортодоксии Б. приобретает порой неестественный характер.

Б. внес весомый вклад в развитие протестантской теологии, создав новую неоортодоксальную ее версию. И хотя доминирующее положение последняя занимала недолго (с 1919, когда появилось "Послание к римлянам", до 1941, когда Бультман провозгласил начало движения демифологизации), тем не менее Б. остается одним из влиятельнейших теологов 20 в.

о. Сергий Лепин, А.В. Вязовская

История философии. Энциклопедия. / Сост. Грицанов А. Минск.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002.

Швейцарский теолог.

В 1919 он написал книгу Послание к Римлянам (Der Rmerbrief, 2-я, полностью переработанная редакция, 1922), комментарий к Посланию к Римлянам апостола Павла.

В 20-е годы вокруг Барта сформировался круг молодых теологов; это направление было названо "диалектической теологией" (другие названия: теология кризиса, неоортодоксия).

В 1921 он стал внештатным профессором в Геттингене, в 1925 - ординарным профессором догматики и новозаветной экзегезы в Мюнстерском университете, а затем - профессором систематической теологии в Боннском университете.

В 1934 он лишился кафедры из-за своего отказа принести присягу на верность Гитлеру, обязательную для государственных служащих. В том же году Барт участвовал в создании т.н. Исповедующей церкви (Bekennende Kirche). В нее вошли те члены евангелических церквей Германии, которые не приняли нацистский режим. На первом синоде этой церкви (в Бармене, районе Вупперталя) Барт подготовил проект теологической декларации, где подтверждалась несовместимость веры в Иисуса Христа, как Слова Бога и главы церкви, с подчинением земным вождям, которые стремятся ограничить свободу церкви и вмешиваются в дела веры.

В 1935 Барт возвратился в Швейцарию, где стал профессором теологии Базельского университета.

В 1956 он удалился на покой.

Воспитанный в традициях немецкой либеральной теологии, Барт пришел к выводу, что его представление о Боге и ситуации человека в мире абсолютно бесполезны и не отвечают реальным нуждам прихожан. Барт перечитал Священное Писание, а также сочинения реформаторов (в особенности Лютера) без предвзятости, обусловленной теологическим образованием, и пришел к выводу, что Бог недоступен человеческому познанию и открывает себя вне зависимости от желания человека.

Человек сам по себе не только отделен от Бога, но в своем непослушании враждебен ему. Таким образом, религиозный опыт и этика, опирающаяся только на знании человека о Боге, являются не только ошибочным, но и вводящим в заблуждение прикрытием для нежелания человека принять Бога таким, каким он есть и каким он открывает себя в Иисусе Христе.

На этой основе Барт разработал радикально христоцентрический подход. В его главной работе, оставшейся незаконченной Церковной догматике (Kirchliche Dogmatik, 12 томов, 1932-1967) он реконструирует с этой точки зрения всю область теологии.

Сотворение мира, грехопадение человека, история Израиля, Новый Завет - все это интерпретируется Бартом сквозь призму "события Христа".

Среди других трудов Барта - Слово Бога и теология (Das Wort Gottes und die Theologie, 1924), Протестантская теология в 19 столетии (Die Protestantische Theologie im 19.Jahrhundert, 1947).

Умер Барт в Базеле 10 декабря 1968.

ЛИТЕРАТУРА

Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. М., 1994; Барт К. Очерк догматики. СПб, 1997

Энциклопедия Кольера. — Открытое общество. 2000.

Швейцарский протестантский теолог, один из основателей так называемой диалектической теологии.

Первый крупный труд Б. "Послание апостола Павла к римлянам" (1918) связан с идеями С. Кьеркегора и настойчиво подчеркивает несоизмеримость божеского и человеческого: предмет откровения и человеческих знаний различны, а потому вера есть колеблющееся между "да" и "нет" дерзание, отважный прыжок в пустоту.

Во имя такого понимания веры Б. полемизирует с либеральным протестантизмом и католическим религиозным рационализмом.

Наряду с этим Б. энергично требует от церкви социальной ответственности, усматривая в этом критерий для различения "истинной" и "ложной" церкви.

В молодости Б. участвовал в движении христианского социализма, а в 1933 выступил как вдохновитель христианского сопротивления гитлеровскому режиму; после Мюнхенского соглашения 1938 одобрял вооружённую борьбу с фашизмом как священную.

После 2-й мировой войны резко критиковал политику "холодной войны" с утопической позиций "третьего пути", демонстративно поддерживает отношения с теологическими кругами как ФРГ, так и ГДР.

Соч.: Gesammelte Vorträge, Bd 1—3, Münch., 1928—57; Die kirchliche Dogmatik, Bd 1-9, Zollikon — Z., 1932—55; Theologische Existenz heute, 9 Aufl., B., 1934; Mensch und Mitmensch, Gött., 1955.

Лит.: Balthasar H. V. von, K. Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Olten, 1951; Hammer J., K. Barth, Westminster, 1962; Machovec M., Marxismus und dialektische Theologie, Z., 1965.

С. С. Аверинцев, БСЭ. — 1969—1978

Читать здесь

http://www.likebook.ru/books/view/172414/?page=1

http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/ekklesia/Bart_HrOb.php

Здесь скачать и прочитать Мгновения - Барт К.

http://www.torrentino.ru/torrents/jywq-sovremennoe-bogoslovie-bart-karl-mgnoveniya/start_download

Бахофен (Bachofen) Иоганн Якоб

22 декабря 1815, Базель – 25 ноября 1887, там же, швейцарский историк права и религии. Имел идеалистическое мировоззрение. Движущей силой считал эволюцию религиозных представлений.

Швейцарский историк религии, культуры и права, основатель сравнительного правоведения. Изучал классическую филологию и юриспруденцию в Базеле, Берлине (у Ф.К.Савиньи) и Геттингене. В 1839 защитил диссертацию по римскому гражданскому праву, после чего два года обучался в Оксфорде, Кембридже и Париже.

В 1841–44 профессор истории римского права в Базеле, с 1844 посвятил себя (наряду с деятельностью в качестве судьи) изучению истории права и древней истории. Известность Бахофену принесла его теория матриархата, поставившая под сомнение традиционные представления об обществе.

Обратившись к мифологии и религиозным обычаям, нравам и правовым формам античного общества, Бахофен пытался подтвердить гипотезу о том, что исторически матриархат предшествовал устройству семьи и общества, основанного на примате отцовства. Именно миф как наиболее аутентичное свидетельство о древних временах указывает на существование изначально матриархально ориентированного общества. «Символ», затрагивающий все струны человеческой души, – ключевое понятие при исследовании мифологии («миф есть экзегеза символа»).

Три наиболее значительных для человека небесных тела (земля, луна, солнце) находятся в определенной взаимосвязи и воплощают в себе определенные этапы развития человеческой истории (например, земля – материнское, солнце – отцовское начало).

Движение от материнского начала к отцовскому Бахофен метафорически разделяет на три стадии: «утреннюю» (когда сын еще находится во власти матери) – ей соответствует хтоническая мифология; «полуденную» (когда солнце-сын полностью разворачивает свою светоносную силу) – эту стадию Бахофен называет также фаллически-дионисийской; третья, высшая стадия – «аполлонийская»: если

Дионис лишь возвышает отцовское начало над материнским, то Аполлон целиком освобождается от всякой связи с женским, его отцовство – более высокого, духовного порядка.

У каждой фазы (ступени) есть свой «дух». Господствующая роль женщины в родственных отношениях, религиозном культе и в общественной и правовой жизни с необходимостью определяет первую ступень человеческой истории.

Об этом, наиболее раннем периоде Бахофен говорит как о «поэзии истории», времени, когда при преобладании матерински-теллурических принципов господствовало всеобщее братство, мир и гармония в обществе, а также между человеком и природой.

Историки культуры воспринимали Бахофена то как романтика, то как гениального предтечу этнологии, социальной антропологии и социологии семьи. Идущая от него традиция оказала влияние на современные женские движения.

Сочинения:

1. Gesammelte Werke, Bd. 1–10. Basel, 1943–67;
2. Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, 1859;
3. Urreligion und antike Symbole, Bd. 1–2. Lpz., 1926;
4. Der Mythos vom Orient und Okzident. Eine Metaphysik der alten Welt, 5 Aufl. Münch., 1956;
5. Das Mutterrecht. Fr./M., 1975.

И.А.Михайлов. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Швейцарский историк права. Положил начало изучению истории семьи. В труде "Материнское право" (1861) и др. выдвигал тезис об универсально-историческом развитии первобытного человечества от первоначального беспорядочного общения полов ("гетеризма") к материнскому, а затем отцовскому праву. Основу этого развития Б. неправильно видел в эволюции религиозных идей. К. Маркс и Ф. Энгельс, подвергнув критике и отбросив идеалистические идеи Б., использовали его работы при создании материалистической концепции первобытной истории.

Лит.: Энгельс Ф., Происхождение семьи, частной собственности и государства, Маркс К., Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 21; Косвен М. О., Матриархат. История проблемы, М.—Л., 1948.

БСЭ. — 1969—1978

Был профессором римского права в Базеле и членом базельского апелляционного суда. Стал известен благодаря своим трудам о происхождении семьи. Занимаясь исследованием остатков доисторического быта у италийских народов, он открыл в сабинских мифах и древнеримских сказаниях следы материнского господства (матриархата).

И. Бахофен выдвинул в работе «Теория материнского права» следующие положения:

- у людей первоначально существовали ничем не ограниченные половые отношения, которые он обозначает термином гетеризм;

- -такие отношения исключают всякую возможность достоверно установить отца, и поэтому происхождение можно было определять лишь по женской линии — согласно материнскому праву, — как первоначально это и было у всех народов древности;

- вследствие этого женщины как матери, как единственные достоверно известные родители молодого поколения пользовались высокой степенью уважения и почета, доходившей до полного господства женщин (гинекократии);

- переход к единобрачию, при котором женщина принадлежала исключительно одному мужчине, таил в себе нарушение древнейшей религиозной заповеди (то есть фактически нарушение исконного права остальных мужчин на эту женщину), нарушение, которое требовало искупления или допускалось при условии выкупа, состоявшего в том, что женщина в течение определенного времени должна была отдаваться посторонним.

Швейцарский историк права, положил в Европе начало изучению истории семьи и особенно матриархата. В ходе этих исследований обнаружил ссылки на случаи установления родства по материнским линиям, несмотря на господство в античном мире патриархата. Эти факты и примеры такого же рода среди некоторых современных первобытных народов заставили Бахофена заключить, что матриархат предшествовал патриархату в социальном развитии человечества. Господство женщин возникло, по его гипотезе, из еще более ранней стадии промискуитета («гетеризма»). Важные факторы этого развития – присущая женщинам религиозность и культ женского божества. Бахофен полагал, что первоначальная общественная структура была отражением религиозных взглядов. Е.В.Головин писал о нем: «Есть изучение Античности до Бахофена и после Бахофена. (…) Нашим пониманием отсутствия смерти в античном мире, роли души и прочих такого рода вещей мы целиком обязаны двум книгам Бахофена, одна из которых называется «Материнское право», а другая – «Рисунки и надписи на античных саркофагах». Бахофен сначала очень возмутил ученый мир, так как совершенно отказался от

социально-экономических или религиозных объяснений различных турбуленций в истории. Последние он объяснял «кровавой борьбой полов».

А. Дугин. Философия политики: словарь персоналий
http://www.politike.ru/dictionary/435/word/bahofen-iogan-jakob
Читать здесь
http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/klass/04.php

Белл Даниел (Bell Daniel)

10 мая 1919, Нью-Йорк - 25 января 2011, Кембридж

Американский социолог, разработавший концепцию «постиндустриального общества», в основе которой лежит интерпретация всемирной истории, рассматриваемой в плане развития технологии и научного знания, как переход от доиндустриального общества к индустриальному и от него — к постиндустриальному.

Однако возможны и другие способы интерпретации истории, поскольку можно выбрать другой аспект рассмотрения, не обязательно сферу труда, технологии и науки. Согласно концепции Белла, различные сферы жизни общества — технология, социальная структура, политика, культура и т.д. — обладают независимой друг от друга логикой развития. В зависимости от выбора точки отсчета можно конструировать различные идеальные типы сосуществующих или сменяющих друг друга общественных систем.

Однако каждое общество устанавливает в религии, культуре, труде совокупность «смысловых значений», посредством которых люди определяют свое отношение к миру. Изменения социальной организации связаны с изменением смысловых значений. В постиндустриальном обществе главная задача заключается в кооперировании людей, а не в управлении вещами. Это общество, в котором жизнь людей определяется и зависит главным образом от их взаимоотношений. В качестве силы, от которой зависит человеческая жизнь, нам противостоит теперь не природа и не технический мир вещей, а социальный мир.

Каждое из состояний истории человеческого общества — естественный мир доиндустриального общества, технический мир индустриального и социальный мир постиндустриального общества — имеет свой, только ему присущий символический «космологический принцип», определяющий смысловые значения и ориентацию человека в мире.

Естественным миром управляют рок и случаи, техническим — рациональность и энтропия. Продвижение от естественного мира к социальному — это и есть процесс продвижения от священного к светскому, в ходе которого место религии и труда в качестве средства самоосуществления занимает культура.

Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. - М.:Аспект-Пресс, 1996.
http://countries.ru/library/culturologists/bell.htm

Американский социолог и публицист, член Американской академии искусств и наук. Родился 10 мая 1919 в Нью-Йорке. По окончании учебы преподавал социологию в Колумбийском (1959–1969), а затем в Гарвардском университете. Первая же крупная публикация Белла – книга Конец идеологии (The End of Ideology, 1960) – создала ему репутацию одного из ведущих американских теоретиков в области социальных и политических наук.

Наряду с Артуром Шлезингером-младшим Белл возглавил т.н. «школу консенсуса» – либерально-центристское течение, доминировавшее в интеллектуальной жизни Америки 1950-х годов. Ключевым тезисом этой школы стало утверждение об исчерпанности традиционных политических идеологий.

Коммунизму, фашизму и другим «программным» идеологиям Белл противопоставил либеральную приверженность умеренному социальному реформизму, свободному рынку и индивидуальным гражданским свободам. В отличие от либеральных теоретиков националистического склада (таких как Дэниел Бурстейн) или неоконсерваторов (таких как Ирвинг Кристол), Белл не стремился преувеличивать степень культурной однородности американского общества или распространенности ценностей среднего класса.

В книге Грядущее постиндустриальное общество (The Coming of Post-Industrial Society, 1973), которую сам Белл назвал «попыткой социального предсказания», он проводил мысль, что в послевоенном американском обществе происходит переход от «долевой цивилизации» (индустриальной экономики, основанной на корпоративном капитализме), к постиндустриальному обществу, основанному на знании (knowledge society), которое характеризуется быстрым развитием компьютерных технологий, растущим авторитетом научных сообществ, а также централизацией принятия решений.

Машины как наиболее важная форма капитала вытесняются теоретическим знанием, а корпорации как центры социального авторитета – университетами и исследовательскими институтами; основным

условием социального продвижения становится не обладание собственностью, а владение знаниями и технологией. Все эти изменения влекут за собой глубокую трансформацию политического ландшафта: традиционное влияние экономических элит сменяется влиянием технократов и политических экспертов.

К обсуждению проблем, связанных с усложнением и диверсификацией социальной и культурной жизни, Белл обращался и в других своих работах – Капитализм сегодня (Capitalism Today, 1971), Культурные противоречия капитализма (The Cultural Contradictions of Capitalism, 1976),Извилистый путь (The Winding Passage, 1980), а также в многочисленных публикациях в периодических изданиях.

Умер 25 января 2011 в Кембридже (США).

Литература

Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования. М., 1999

Энциклопедия Кругосвет. Универсальная научно-популярная онлайн-энциклопедия

http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/sociologiya/BELL_DENIEL.html

Американский политолог, социолог, экономист. Родился в еврейской семье, эмигрировавшей в США из польского города Белосток. После окончания Городского колледжа Нью-Йорка в 1938 поступил в аспирантуру Колумбийского университета.

В 40–50-е гг. Белл занимался в основном политической и экономической журналистикой. В 1964 совместно с И. Кристолом основал журнал «The Public Interest», посвященный главным образом научным исследованиям и дискуссиям по проблемам внутренней политики.

Преподавал с 1945 сначала в Чикагском, затем в Колумбийском университетах, где получил степень доктора и звание профессора, с 1969 в Гарвардском университете.

В 1964–66 Белл был членом Президентской комиссии по технике, автоматизации и экономическому прогрессу; в 80-е гг. – член Президентской комиссии по внутренним делам, где возглавлял Комитет по энергии и ресурсам.

Белл – автор и редактор 16 книг и более 1000 научных статей по социологии, экономике, футурологии и текущим политическим проблемам. Среди его основных работ следует отметить «Конец идеологии» (The End of Ideology. N.Y., 1960), «Грядущее постиндустриальное общество» (The Coming of Post-Industrial Society. N.Y., 1973) и «Культурные противоречия капитализма» (The Cultural Contradictions of Capitalism. N.Y., 1976).

Белл известен прежде всего как автор теории постиндустриального общества. В истории человечества Белл выделил три основные эпохи: аграрную, индустриальную и постиндустриальную. Каждая из них характеризуется такими параметрами, как основной производственный ресурс (соответственно сырье, энергия или информация); основной социальный принцип (приверженность традиции, экономический рост или кодификация теоретического знания); основной сектор общественного производства (первичный, вторичный или третичный); основные методы познания социальной действительности.

Доиндустриальное общество является в основном добывающим, базируется на сельском хозяйстве, добыче полезных ископаемых, рыболовстве, заготовке леса и других ресурсов вплоть до природного газа или нефти. Индустриальное общество имеет прежде всего производящий характер, оно использует энергию и машинную технологию для изготовления товаров. Постиндустриальное общество является обрабатывающим, для него характерен обмен информацией и знаниями при помощи телекоммуникации и компьютеров.

Развитие науки Белл считает основным признаком постиндустриального общества: «корни постиндустриального общества лежат в беспрецедентном влиянии науки на производство» (Грядущее постиндустриальное общество, с. 505).

Исследование прогресса научного знания и изучение хозяйственных тенденций приводят его к выводу о том, что в постиндустриальном обществе на первое место выходит человек, и именно его поведение и ценности определяют новые социальные тенденции. Становление научного знания как основной производительной силы общества создает целый ряд новых социальных проблем. С одной стороны, возникает новый класс «профессионалов», способных к производству нового знания и претендующих на управление обществом.

С другой стороны, в силу того, что информационные блага не могут быть оценены в традиционных экономических категориях и их распределение в значительной мере переходит из экономической плоскости в социальную, от политических институтов требуется поиск согласия между отдельными гражданами и множеством сообществ, составляющих постиндустриальное общество.

В 80–90-е гг. основной областью исследований Белла стало изучение проблем технологического прогресса, и в первую очередь вопросов совершенствования информационных, экологических и ресурсосберегающих технологий, а также обнаружения новых неисчерпаемых источников энергии. Эти исследования ведутся им с целью оценить потенциал возможного устойчивого развития постиндустриальных обществ как замкнутых социальных систем.

Сочинения:

1. Грядущее постиндустриальное общество. М., 1998;
2. Marxian Socialism in the United States. Ithaca – L., 1995;
3. The Social Sciences since the Second World War. New Brunswick–L., 1982;
4. The End of Ideology. Cambr. (Mass.) – L., 1986;
5. The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting. N.Y., 1973;
6. The Cultural Contradictions of Capitalism. N.Y., 1976;
7. The Social Framework of the Information Society. Oxf., 1980;
8. Sociological Journeys. Essays 1960–80. L., 1980;
9. The World and the United States in 2013. N.Y., 1987;
10. Bell D., Graubard S. R. (eds.). Toward the Year 2000. Work in Progress. Cambr. (Mass.) – L., 1986;
11. Bell D., Kristol L. (eds.). The Crisis in Economic Theory. N.Y., 1981.

Литература:

1. Иноземцев В.Л. Постиндустриальный мир Даниела Белла. – В кн.: Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М., 1998, с. X–CVII;
2. Vaters M. Daniel Bell. L.–N.Y., 1996;
3. Brick N. Daniel Bell and the Decline of Intellectual Radicalism. Madison (Wi.), 1986;
4. Liebowitz N. Daniel Bell and the Agony of Modern Liberalism. N.Y., 1985;
5. Bloom A. Prodigal Sons. Oxf.– N.Y., 1986.

В.Л.Иноземцев. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Амер. политолог, социолог и футуролог.

Окончил колледж в Нью-Йорке, изучал социологию в Колумбийском ун-те. В 1940-60занимался в основном журналистикой, одновременно преподавал социальную науку в колледже Чикаг. ун-та (1945-48), читал лекции по социологии в Колумбийском ун-те (1952-56).

В этот период Б. написал более 400 статей, посвященных в основном политике, проблемам экономики, изменениям в классовой и проф структуре об-ва, усилению влияния крупного капитала и расширению функций гос. управления.

Ряд эссе были объединены в книге “Конец идеологии” (1960), рассматривающей социальные изменения в Америке 50-х гг. В ней он выступил как один из основателей концепции деидеологизации, к-рую обосновывал затуханием социальных конфликтов и возникновением в рамках зрелого индустриального об-ва общенац. согласия интересов, а также сотрудничеством интеллигенции с институтами экон., полит, и гос. власти.

В 70-х гг. под впечатлением движения новых левых Б. признал, что его предсказания “конца идеологии” не оправдались, и подчеркнул социальную значимость идеологии, особенно религии. Первый период ознаменовался переходом Б. от проблем социализма к социологии.

Второй период своей жизни Б. посвятил академич. карьере: в 1959-69 он — проф.социологии Колумбийского ун-та, с 1969 — Гарвардского. Его гл. интерес в этот период состоял в переработке социол. теории.

Б. решительно отказывается от господствующего в совр. социальных науках воззрения на об-во как на целостную систему отношений. Для него неприемлемо ни марксистское понимание целостности обществ, системы на основе технико-экон. детерминизма, ни функционалистское (от Дюркгейма до Парсонса) — на основе господствующих ценностей.

С его т.зр., об-во состоит из трех независимых друг от друга сфер: социальной структуры (прежде всего технико-экон.), полит, системы и культуры. Эти сферы управляются разл. и противоречащими друг Другу “осевыми принципами”: экономика — эффективностью, полит, система — принципом равенства, культура — принципом самореализации личности. Для совр. капитализма, считает Б., характерно разобщение этих сфер, утрата прежнего единства экономики и культуры. В этом он видит источник противоречий и социальных конфликтов в зап. об-ве последних полутора столетий.

Во вт. пол. 60-х гг. Б. наряду с рядом ведущих зап. социологов занимался разработкой теории постиндустриального об-ва, для к-рого характерны преобладание занятости в разл. сферах обслуживания и духовного производства, переориентация экономики и культуры на удовлетворение преимущественно культурных потребностей, новый принцип управления (меритократия), позволяющий устранить бюрократию и технократию (благодаря избранию на руководящие посты лиц в зависимости от их заслуг и способностей), а также изменить классовую структуру об-ва в целом.

В книге “Становление постиндустриального об-ва” (1973) Б. обосновывал прогноз трансформации капитализма под воздействием НТР в новую социальную систему, свободную от социальных антагонизмов и классовой борьбы.

В следующей своей книге “Противоречия капитализма в сфере культуры” (1976) Б. обратился к процессам, происходящим в области культуры и полит, жизни. Культуру он понимает как сферу, в к-рой осуществляется уяснение и выражение значения человеч. существования в образных формах — в живописи, поэзии, лит-ре, религии. По своему содержанию культура имеет дело с экзистенциальными ситуациями смерти, трагедии, долга, любви и т.п. Культура изменяется иначе, чем технико-экон. сфера. Ей чужды постулат., линейные изменения, новое не сменяет старое (как это происходит в области техн. прогресса), а происходит расширение содержания того культурного хранилища, к-рым располагает человечество.

Б. стремится показать, что у совр. капиталистич. экономики и у авангардизма, как преобладающей формы культуры, общим истоком является отрицание прошлого, динамизм, стремление к новизне. Однако этим сферам об-ва свойственны разные “осевые принципы” (в технико-экон. сфере личность сегментируется на выполняемые ею “роли”, а в культуре упор делается на формирование цельной личности), что приводит к острому конфликту между экон. системой капитализма и его модернистской культурой. К тому же бюрократич. система в экономике приходит в столкновение с принципами равенства и демократии в политике. Налицо противоречия в фундаментальных структурах совр. об-ва: помимо них каждой сфере об-ва присущи свои собств. противоречия.

В эссе “Возвращение сакрального? Аргумент в пользу будущего религии” (1980) Б. указывает на несостоятельность утверждений просветителей к.18—сер. 19 в. об исчезновении религии в 20 в. и подвергает критике понимание секуляризации в совр. социологии. Исходя из своей методол. посылки (“изменения в сфере культуры происходят совершенно иначе и развиваются совершенно иным путем, чем в социальной сфере”), Б. упрекает социологов в том, что они рассматривают секуляризацию в качестве целостного процесса, тогда как следует различать в нем две стороны: изменение институтов (церкви) и изменение идей (религ. доктрин).

Говоря о необходимости рассматривать изменения религии на двух уровнях — социальной структуры и культуры, Б. фактически приходит к выводу о системном, разно-плановом строении религии как социального явления. Он предлагает применять понятие “секуляризация” только к изменению институтов (уменьшению влияния церкви), а в отношении изменения идей использовать понятие “профанация”. Т.о., изменение религии на социальном уровне описывается понятиями “сакральное и секулярное”, а на культурном уровне — “святое и профанное”.

В сб. эссе 1980 “Извилистый путь” и “Социол. путешествия” Б. анализировал также проблему взаимоотношений неконформистской личности с социальными институтами совр. об-ва.

Свои социально-полит, воззрения Б. неоднократно резко менял. В 1932 в 13-летнем возрасте он вступил в ряды Молодежного социалистич. движения, в к. 30-40-х гг. принимал активное участие в леворадикальном движении, увлекался “оппортунистич.” версией марксистского социализма, распространенного тогда в США, был сотрудником и одним из издателей журнала “New Leader” (1941-45), а затем “Fortune” (1948-58), написал монографию “Марксистский социализм в Соединенных Штатах” (1952).

В нач. 50-х гг. перешел на позиции либерального реформизма, сделался сторонником проведения обширных социальных реформ (в 1965 возглавил Комиссию 2000 года при Амер. академии искусств и наук), стал признанным теоретиком неолиберализма.

В сер. 70-х гг. Б. примыкает к неоконсерватизму, а редактируемый им вместе с И. Кристолом журнал “The Public Interest” становится ведущим органом этого движения.

В пер. пол. 80-х гг. Б. получает признание в качестве наиболее видного идеолога амер. неоконсерватизма. В последние годы Б. призывает к укреплению полит, устоев в духе либерализма, осуждая крайности “консервативного мятежа” против современности.

Соч.: The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting. N.Y., 1973; The Cultural Contradiction of Capitalism. N.Y., 1976; Sociological Journeys: Essays 1960-80. L., 1980; The Social Sciences since the Second World War. New Brunswick; L., 1982; The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the fifties. Camb.; L., 1988; Третья технологич. революция и ее возможные социоэкон. последствия: Реферат. М., 1990.

Лит.: Вольфсон Л.Ф. Теория постиндустриального об-ва Дэниела Белла: Обзор. М., 1975; LiebowitzN. Daniel Bell and the Agony of Modern Liberalism. Westport; L., 1985.

Е.Г. Балагушкин

Культурология. XX век. Энциклопедия. 1998.
http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_culture/232/%D0%91%D0%95%D0%9B%D0%9B
http://www.amazon.com/gp/reader/0465014992/ref=sib_dp_pt/103-4646555-4743817#reader-link
http://www.vuzlib.org/beta3/html/1/25043/25085/

Бёме Якоб (Jakob Böhme, Jacob Boeme)

24 апреля 1575 в Альт-Зайденберге, селе близ Герлица в Саксонии – 17 ноября 1624, Гёрлиц

Немецкий христианский мистик, провидец, теософ, родоначальник западной софиологии — учения о «Премудрости Божией».

Немецкий философ, представитель пантеизма. По профессии сапожник.

Для сочинений Б. характерны слияние натурфилософии и мистики, экзальтированность стиля, наличие множества библейских и поэтических образов.

Бог, по Б., един с природой и объемлет собою всё — небо и ад, внутреннее и внешнее, добро и зло, творит самого себя из "ничто" посредством раздвоения своего первоначально недифференцированного единства и выделения из него противоположностей: света и тьмы, добра и зла.

Эти стихийно-диалектические идеи Б. оказали большое влияние на последующее развитие немецкой философии (Ф. Баадер, Ф.В. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель).

К. Маркс и Ф. Энгельс использовали термин Б. "мука (Qual) материи", понимаемый как стремление, жизненный дух, напряжение, для характеристики принципа самодвижения (см. Соч., 2 изд., т. 2, с. 142).

Соч.: Sämmtliche Werke, Bd 1—7, Lpz., 1922; Glaube und Tat, B., 1957; в рус. пер. — Aurora или Утренняя заря в восхождении, М., 1914.

Лит.: Левен В. Г., Якоб Беме и его учение, "Вестник истории мировой культуры", 1958, №5; Фейербах Л., История философии, т. 1, М., 1967; Grunsky H., Jacob Böhme, Stuttg., 1956; Stoudt J. J., Sunrise to eternity, Phil.,1957.

А. В. Гулыга. БСЭ. — 1969—1978

Великий мистический философ, один из самых выдающихся теософов средневековья.

В детстве он был обыкновенным пастухом, а после того, как в деревенской школе научился читать и писать, стал подмастерьем бедного сапожника в Герлице.

Он был прирожденным ясновидящим самых чудесных способностей. Без образования или знакомства с наукой он писал труды, которые, как теперь доказано, полны научных истин; но, как он сам говорил, то, о чем он писал, он "видел как будто в большой Глубине в Вечном".

Он обладал "полным представлением о вселенной как бы в хаосе", которое все же "время от времени открывалось в нем, как в молодом растении". Он был совершенным прирожденным Мистиком, и, несомненно, очень редкого склада, одной из тех тонких натур, материальная оболочка которых никоим образом не препятствует прямому - хотя бы только случайному - взаимодействию между умственным и духовным Эго.

Именно это Эго Якоб Беме, подобно столь многим другим необученным мистикам, ошибочно принял за Бога; "Человек должен сознавать", он пишет, "что его знания не есть его собственные, но от Бога, который проявляет Идеи Мудрости в Душе Человека, в той мере, как он пожелает".

Если бы этот великий теософ изучал Восточный Оккультизм, он высказался бы по-другому. Тогда он знал бы, что "бог", говоривший через его бедный невоспитанный и нетренированный мозг, был его собственным божественным Эго, всеведущим Божеством в нем, и что выдавалось этим Божеством не в "той мере, как он пожелает", а по мере способностей смертного и временного жилища, ИМ наполняемого.

Источник: Блаватская Е.П. - Теософский словарь, Ключ к теософии, Словарь

http://ru.teopedia.org/hpb/%D0%91%D1%91%D0%BC%D0%B5_%D0%AF%D0%BA%D0%BE%D0%B1

Немецкий теософ, гностик, мистик. Родился в бедной крестьянской семье. До 10 лет пас скот, обучался сапожному ремеслу.

Странствовал. Читал Библию, сочинения Парацельса, В. Вейгеля, немецких мистиков. К этому времени относится его посвящение в таинства мистики кем-то, кто предсказал ему будущую духовную миссию. Неоднократно испытывал божественные видения.

В состоянии особого духовного восхищения Б. пишет свое первое сочинение «Aurora, или Утренняя заря в восхождении, то есть корень или мать философии, астрологии и теологии на истинном основании, или Описание природы, как все было и как стало вначале» (1612).

Шесть лет Б. находился под «домашним арестом» с запретом писать. Нападки и преследования духовенства подняли его авторитет среди протестантских модернистов, близких к розенкрейцерству.

В последующие годы выходят его книги, послания, молитвы. Главные его сочинения: «О трех принципах божественной сущности» (1619), «О троякой жизни человека», «Пансофское таинство» (1620), «Теоскопия, или Драгоценные врата к божественному созерцанию» (1622), «О воплощении Слова», «Christosophia, или Путь ко Христу», «Mysterium magnum или Комментарий на первую книгу Бытия» и др.

Б. создал единую диалектическую мировоззренческую систему, основанную на сочетании натурфилософии и мистики. Источником своего учения Б. называет Божественное откровение.

Его теософия содержит толкование библейских мифов, насыщена поэтическими образами, символична. Основа его учения – мистика Абсолюта, метафизика духа.

Ментально-духовная система Б. имеет аналогии с идущими с Востока древнейшими знаниями о космической эволюции Божественных сил и человека.

Первоначально, по Б., Бог есть вечный покой, все и ничто, единое, содержащее все существа, но Себя не сознающее. Через самосозерцание Бог делается Своим зеркалом и, оставаясь единым, пробуждает желание, которое есть огонь и через него Бог открывает и познает Себя в диалектике развития образов и идей. (По мысли Б., Бог сотворил все вещи из ничего, и это нечто – Он сам.)

Человек, первоначально одаренный девственной мудростью, с появлением желаний, нисходит в земную жизнь. Бог посылает свое собственное сердце, Сына, чтобы попрать смерть.

Завершение истории Б. видит в восхождении человеческого духа и в единении его с Богом. Согласно Б., «книга, в которой заключены все тайны, есть сам человек; он сам есть книга всех сущностей, так как он есть подобие божества, великая тайна заключена в нем».

Б. является фокусом немецкой мистической и философско-религиозной традиций, идущей от М. Экхарта.

Под влиянием идей Б. находились французский мистик Л.К.С. Мартен, Шлегель, Шеллинг, Гегель.

Фейербах изложил теософию Б. в «Истории новой философии» (1833).

Энгельс называл Б. «предвестником грядущих философов».

В Россию идеи Б. начали проникать с 17 в. через масонов.

Н.М. Новиков печатает молитвы Б.

Переводы книг Б. широко распространяются среди дворянства, тайных обществ, переписываются, издаются. Особую популярность имел «Серафимский цветник или духовный экстракт из всех писаний Иакова Бема, собранный в весьма полезную ручную книжку, могущую в рассуждении великого таинства в завете соединения души с Богом возжигать сердце и ум к молитве...».

В 19 в. благодарные земляки воздвигли в г. Гёрлиц памятник Б.

В.В. Лобач Источник: «Новейший философский словарь".

http://ariom.ru/wiki/JakobBeme

немецкий мистик, мыслитель и философ. Сын крестьянина, отличавшийся слабым здоровьем, Бёме получил лишь скудное образование первых классов начальной школы, в юности пас скот, был учеником сапожника, затем мастером и владельцем сапожной лавки в Гёрлице, впоследствии сменил ремесленничество на (малодоходную) торговлю. Был примерным семьянином и отцом четырех детей.

Присущие Бёме черты визионерства и харизматического лидерства (при большой скромности и душевной мягкости) в соединении с его религиозной неортодоксальностью вызвали гонения на него со стороны церкви, но в то же время привлекли к нему в последние годы жизни немало образованных, в т.ч. знатных сторонников, давших ему почетный титул Philosophus Teutonicus.

Через них сочинения и идеи Бёме становятся известными и находят множество приверженцев во всех протестантских странах (особенно в Голландии и Англии). Его учение находит глубокий отклик в немецкой религиозной философии кон. 18 – нач. 19 в. (пиетисты, Гердер, Гёте, Баадер, Фр. Шлегель и др. романтики, Гегель, Шеллинг).

Основные произведения: «Аврора, или Утренняя заря в восхождении» (1612, рус. пер. 1914), «О троякой жизни человека» (1619–20), «О вочеловечении Иисуса Христа» (1620), «De signatura rerum» (1621–22), «О выборе по благодати» (1623), «Mysterium magnum» (1623). Кроме этого Бёме принадлежат 11 теоретических и 11 практических (религиозно-наставительных) трактатов, 8 полемически-апологетических сочинений и 79 писем («посланий»), часть которых считается самостоятельными трактатами.

При жизни был издан только сборник «Путь ко Христу» (1624). В 1628–78 вышло в свет ок. 50 изданий различных его произведений. Собр. соч.:1682, 1715, 1730–31 (3-е, лучшее, переиздано в 1955–61), 1831–47.

В мышлении Бёме религиозные и философские идеи неразрывно слиты с мифопоэтическими образами, и в этом он близок традициям неоплатонизма, гностицизма, алхимии, герметизма, немецкой средневековой мистики, импульсы которой он воспринял (Мейстер Экхарт).

Свойственный ему символизм затруднял рациональное истолкование его учения (поскольку у Бёме «нет метода и порядка в изложении своих мыслей, то очень трудно дать представление о его философии». – Гегель. Соч., т. XI. Л. – М., 1935, с. 230). Будучи автодидактом, Бёме не признавал иных источников познания, кроме текста Библии и собственной души; в его текстах трудно обнаружить скрытые цитаты, распознаются лишь влияния Парацельса, у которого Бёме заимствовал отдельные термины (напр., «сигнатуры»), а общепринятые в ту эпоху алхимические и даже оккультистские термины (как и терминология мистики) получают у него оригинальный смысл.

Основной мотив «богомудрия» Бёме – желание очистить исказившуюся, по его мнению, традицию и на этой основе установить вечный религиозный мир в обществе, а отдельным людям дать образец «истинного христианского процесса» (т.е. духовной практики), ведущего к спасению. Бёме расходится с

господствующей традицией в вопросе о предопределении и природе зла: он недвусмысленно решает его в пользу свободы как Бога, так и человека, а зло понимает как необходимый момент свободы Бога.

Центральная идея Бёме – самооткровение Бога, которое он мыслит как универсальную бытийную модель и основные модусы которого выражает терминами «в себе», «вне (из) себя» и «для себя». Бог в себе есть, по Бёме, вечное Ничто, «безоснова» (или «беспричина», Ungrund), трансцендентное благо и свобода, «чистая Божественность», вечное Единое, безначальная воля, имеющая объектом лишь себя самое.

В качестве таковой она – «вечное око» и одновременно «зерцало Бога», т.е. абсолютное и самодостаточное самосознание Бога. В силу своей неограниченной свободы эта воля и вечно пребывает в Ничто, и является «волей к нечто», т.е. к самооткровению, которое начинается с «самовмещения» «беспричинной воли» (Отца как лица Троицы) в себе самой как причине и сущности себя самой. Т.о., Отец вечно рождает совечного себе Сына («вечное Слово», «Сердце»).

Для дальнейшего откровения воля должна «выйти из себя», и это «исхождение» Бёме называет Св. Духом, а его результат – самообозримостью Бога, Премудростью, «произнесенным Словом», в котором единый Бог открывает себя в качестве Троицы. В процессе самооткровения как «вечной игры» Бога воля с необходимостью порождает «противоволю» как принцип движения духа вне чистой Божественности.

Первый этап этого движения – «вечная природа», мир чистых сущностей, где взаимосложение воли и противоволи приводит к «сжатию», порождающему «огненную молнию», два аспекта которой (огонь и свет) образуют соответственно «царство мрака» (1-й принцип) и «царство радости» (2-й принцип). В последнем Слово становится «оформленным». Результат взаимодействия двух «принципов» – материальная природа (3-й принцип) и человек.

Бытие бесконечно многих сущностей, обусловленное оформлением Слова, Бёме называет «имагинацией» (т.е. «вхождением в образ»), а ее восприятие человеком в аспекте множественности – «фантазией» (наваждением). Символическое самораскрытие Слова совершается не механически, а свободно, а потому сопровождается злом (диаболом) как меональной репликой символа.

Т.о., Бог в себе трансцендентен и самодостаточен, но он же, вечно разыгрывающий самооткровение, имманентен всему, что разыгрывает.

Эта игра – речь Бога, разорванная паузами зла и мрака как собственным необходимым внутренним моментом, вблизи своего источника звучащая чисто и громко, а в наибольшем отдалении от него, на уровне материальной природы – глухо, тихо и искаженно. Однако в человеческом духе, освобожденном пришествием и подвигом Христа, заключена возможность обратного вхождения в царство вечно неомраченного духа и свободы.

В трактовке «христианского процесса» Бёме следует мистической традиции: человек спасается, гася в себе «самоценность» и становясь чистым проводником Слова Божьего. Обращаясь внутрь себя посредством смирения и отрешенности, душа перестает быть лишь зеркалом Духа и обретает субстанциальное тождество с ним, а звучащее Слово, получая таким образом свое эхо, познает, до каких пределов оно дошло, и становится «для себя», символически оформляет себя.

Путь восстановления изначальной целостности человека, нарушенной грехопадением, Бёме вслед за алхимиками видит еще и в достижении андрогинного единства изначального Адама (и Христа), ведущем к новому рождению человека как символического, причастного к вечности и свободного существа. «Утренняя заря» возрождения истинной религии, предвозвещающей «день Божий», и есть смысл той миссии, к которой Бёме чувствовал себя призванным.

Из многочисленных попыток усвоения идей Бёме наиболее плодотворными были в философии позднего Шеллинга и в «аналитической психологии» К.Г.Юнга.

Сочинения:

1. Sämtliche Schriften, hrsg. von A.Faust und W.E.Peuckert, Bd. 1–11. Stuttg., 1955–61;

2. Die Urschriften, hrsg. von Werner Buddecke, Bd. 1–2. Stuttg., 1963–66;

3. в рус. пер.: Aurora, или Утренняя заря в восхождении, пер. А.Петровского. М., 1914 (репринт: М., 1990).

Литература:

1. Смирнов-Платонов Г.Л. Русские переводы Якоба Бёме. – «Библиографические записки», 1858, № 5, с. 129–137;

2. Peuckert W.-E. Das Leben Jakob Böhmes. Jena, 1924;

3. Koyré A. La philosophie de Jacob Boehme. P., 1929;

4. Berdjajew N. Jakob Böhmes Lehre von Ungrund und Freiheit. – «Blätter für deutsche Philosophie» (B.), 1932, 6 (3);

5. Benz E. Der vollkommene Mensch nach Jacob Böhme. Stuttg., 1937;

6. Wehr G. Jakob Böhme in Selbszeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg, 1971;

7. Grunsky H. Jacob Böhme. Stuttg., 1984.

Б.М.Бакусев. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

немецкий мистик и философствующий теолог, которого часто называли "философом немцев" (Philosophus Teutonicus). Он был воспитан в лютеранской вере и получил лишь начальное образование. Работал подпаском, затем был определен в подмастерья к сапожнику в Зайденберге и в 1599 открыл собственную сапожную мастерскую в Герлице.

В 1600, очевидно под влиянием местного пастора Мартина Меллера, Беме пережил яркое мистическое озарение, в котором ему открылось, что все сущее заключается в "Да" и "Нет".

По мере того, как Беме приобретал духовную зрелость, его мистический опыт углублялся, и в конце концов он изложил свои прозрения в серии замечательных богословских и философских сочинений.

Его первая книга, Аврора, или Утренняя заря в восхождении (Aurora, Morgenrte im Aufgang, 1612), - "младенческое начало", как он сам ее называл, - тем не менее привлекла всеобщее внимание, в результате чего городской совет Герлица запретил Беме заниматься сочинительством.

Беме молчал на протяжении семи лет, но затем, уступив убеждениям небольшого круга друзей и почитателей, втайне знакомившихся с его произведениями, возобновил свою литературную деятельность.

С 1619 и до конца жизни Беме написал 30 книг и трактатов (часть из них не завершены). В этих сочинениях он предстает как один из величайших умозрительных философов Запада, оказавшим значительное влияние на Ф. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Э. фон Гартмана, А. Бергсона, М. Хайдеггера и П. Тиллиха.

Сочинения Беме можно разделить на несколько групп. К числу его философских сочинений относятся трактаты О трех принципах (Von den drei Principien, 1619), О троякой жизни человека (Von dem dreifaltigen Leben des Menschen, 1619), Сорок вопросов о душе (1620), О Воплощении (Von der Menschwerdung Christi, 1620), О запечатлении всего сущего (1622), а также два зрелых сочинения: Об избрании по благодати (Von der Gnadenwahl, 1623) и Великое таинство (Mysterium magnum) (1623).

Мистико-религиозные сочинения Об истинном покаянии (1622), О возрождении (1622), О сверхчувственной жизни (1622) и О божественной молитве (1624) обычно издаются под общим названием Путь ко Христу (Der Weg zu Christo).

К апологетическим сочинениям относятся два трактата, направленные против радикального сектантства Штифеля и Мета, два - против криптокальвиниста (т.е. обвиняемого в скрытой приверженности к кальвинизму) Бальтазара Тильке и один - против преследований со стороны герлицкого пастора Грегора Рихтера.

В мировоззрении Беме доминируют два мотива - характерная для немецкой мистики самоуглубленность и ренессансное натурфилософское мироощущение.

Он старался уяснить, каким образом возник этот противоречивый мир, укорененный в Боге, которого Беме определяет как "бездну (Ungrund) и основу (Grund) всего сущего", как "Да" и "Нет" "мрачной воли гнева" и "огневой воли любви". Умер Беме в Герлице 17 ноября 1624.

ЛИТЕРАТУРА Беме Я. Аврора, или Утренняя звезда в восхождении. М., 1990 Христианство. Энциклопедический словарь, тт. 1-3. М., 1993-1995

Энциклопедия Кольера. — Открытое общество. 2000.

Под влиянием пастора Мартина Меллера, стремившегося преобразовать лютеранское учение, Б. стал знакомиться с мистич. натурфилос. и алхимич. лит-рой.

Особенно волновала его проблема зла и теодицеи. Решение ее было подсказано Б. не столько книгами, сколько личным мистическим опытом.

По свидетельству самого Б., дважды (в 1600 и 1610) он пережил состояния озарения, когда ему открылась сущность вещей.

Пытаясь передать этот опыт, Б. написал книгу «Аврора, или Утренняя заря в восхождении» («Morgenrote im Aufgang oder Aurora», [S.l.], 1612). По форме она представляла собой род толкования на Шестоднев.

Несмотря на перегруженность астрологич. и алхимич. терминологиями, на запутанность изложения, странные образы и темные аллегории, этот труд Б. обладает огромной поэтической силой и глубиной мысли.

Гегель считал Б. самородком, положившим начало оригинальной нем. философии. Размышления Б. начинаются с тайны Грехопадения. Одним из первых среди толкователей Библии он отверг мысль, будто зло явилось в природе в результате Адамова непослушания. Когда был сотворен человек, единый организм природы, «древо» ее, было уже раздираемо противоположными силами. «Нет ничего в природе, что не заключало бы внутри себя доброго и злого; все движется и живет в этом двояком побуждении».

Полярность мира проистекает из Бога, в Котором потенциально пребывает все. Вселенная полна динамики, огня, вечного «кипения»; и в Самом Боге нельзя видеть неподвижное Начало. Сокровенный Отец, проявляя Себя в Слове (Сыне), соединяет тайну этого проявления со Своей непостижимой сущностью через Духа. Его силы рождают мир. «Из сил Божиих возникло небо; из неба возникли звезды; из звезд возникли стихии; из стихий возникли земля и твари».

Этот богосл. эволюционизм Б. местами приближается к пантеизму, хотя последовательным пантеистом Б. не был. Его мысли свойственны антиномичность, парадоксальность, недосказанность.

По мнению Б., противоположности, когда они заключены в Божестве, имеют гармоничный характер. Когда же свободная воля духовных существ пыталась подняться выше Бога, полярности приобрели мучительный, темный характер.

Падение Люцифера в силу взаимосвязанности всех уровней творения сказалось и на Вселенной в целом. Но эта катастрофа ее не погубила. «Ибо земная и поврежденная природа от начала своего сотворения и до сего дня непрестанно трудилась над тем, чтобы мочь произвести небесные образы, как в земле, так и в людях и зверях».

Этот процесс Б. сравнивает с муками рождения. Он решительно отвергает учение Кальвина о предопределении. Человеку дарована свобода, несмотря на то, что «вещество, из которого был создан Адам, было несколько заражено диавольским недугом». Человек мог преодолеть это темное начало, но поддался искушению, к-рое поработило его.

Спасение человеку принес Сам Бог, воплотившись в Иисусе Христе. Через Него свет проникает в падший мир. Он есть заря нового бытия, к-рая брезжит во всем, что есть доброго в человеке. «Все люди таковы, будь они христиане, иудеи, турки или язычники; в ком есть любовь и кротость, в том есть и свет Божий». Заря Христова предшествует великому Дню, когда зло в мире будет окончательно побеждено.

В своих последующих писаниях, в частности, в «Теоскопии», вошедшей в сб. «Христософия» (Chrtistosophia, [S. l.], 1623), Б. углубил свое учение о противоположностях. Пока Бог представляет собой неизреченную «Бездну» («Abgrund»), Он не может стать Творцом. Тайна Триипостасности есть саморазличение в Боге, которое же производит противоположности в твари, — искажаясь, она рождает зло, а устремляясь к Богу, — добро. Творение и искупление есть единый процесс, полный борьбы, «буйства», надежды и великого завершения.

Книги Б. вызвали гонения против него со стороны лютеранских ортодоксов. Его даже пытались изгнать из Гирлица. Позднее идеи Б., несмотря на то, что они чужды строгой филос. и богосл. логике, оказали большое влияние на европ. мысль, в частн., на Гегеля, Шеллинга, А. Шопенгауэра, Ф. Баадера, Вл. Соловьева, Бердяева.

В Россию его книги проникли уже в кон. 17 в. и были полностью переведены в 18 в. (изданы лишь частично). Архиеп. Филарет (Гумилевский) находил рукописи его трудов даже в крестьянских домах. На нек-рых была надпись «иже во святых отца нашего Иакова Бемена».

Из "Библиологического словаря" священника Александра Меня

http://krotov.info/spravki/history_bio/17_bio/boehme.html

Якоб Бёме оказал значительное влияние на развитие философии. Преемственность и развитие его идей выразили Христиан фон Розенрот, Иоганн Гаман, Франц Баадер, Гегель, Фридрих Шеллинг, Карл Эккартсгаузен, Владимир Соловьев, Николай Бердяев, Семён Франк и др.

Продолжателями Бёме в мистическом смысле можно считать многочисленные сообщества, такие как Религиозное Общество Товарищей (Religious Society of Friends), Филадельфийское общество (Philadelphians), сообщество Гихтеля, который был его учеником, розенкрейцеров XVII—XVIII веков (в России называвшихся мартинистами), мартинезистов, включая Сен-Мартена, и многих представителей христианской теософии (Георга фон Веллинга, Пордеча, Гихтеля, Масона, Арндта).

Распространение идей Беме началось в России с приездом в Москву Квирина Кульмана, который считал себя учеником Беме. Его проповеди были популярны в народе, но 4 октября 1689 года Кульман был сожжен на костре по распоряжению Софьи, сестры Петра I. Несмотря на это, часть его проповедей была записана и имела хождение в народе вплоть до конца XIX века, и были известны как «речи св. Бема».

Впоследствии все труды Якоба Бёме (22 тома) были переведены на русский язык С.И. Гамалеей, но из-за борьбы с масонством, начатой Екатериной II после французской революции, типографская компания Н.И. Новикова была закрыта. Некоторые книги все же увидели свет, а остальные распространялись в среде масонов в рукописных списках. Впоследствии именно с такого списка, хранившегося в архивах русских масонов, была напечатана и издана книга Бёме «Истинная психология, или Сорок вопросов о душе».

Википедия

Прочитать произведения можно здесь

http://lib.rus.ec/a/24953

http://lib.ru/INOOLD/BEME/aurora.txt

http://www.litmir.net/br/?b=117780
http://proroza.narod.ru/JBeme.htm
Скачать и читать
ИСТИННАЯ ПСИХОЛОГИЯ, ИЛИ СОРОК ВОПРОСОВ О ДУШЕ
http://www.ezospirit.com.ua/publ/filosofija/bjome_jakob_istinnaja_psikhologija/7-1-0-959
О тройственной жизни человека
http://platonanet.org.ua/load/knigi_po_filosofii/filosofija_religii/bjome_ja_o_trojstvennoj_zhizni_cheloveka_2007/31-1-0-1864

Бен Александр, англ. Alexander Bain

11 июня 1818, Абердин, Шотландия — 18 сентября 1903, там же
Шотландский философ, психолог и педагог

Работал ткачом, в 18 лет поступил в колледж, где изучал математику, физику и натурфилософию. После окончания писал статьи по технической тематике для Westminster Review. В этот период познакомился с Джоном Стюартом Миллем, идеи которого оказали на него значительное влияние.

Один из главных представителей ассоциативной психологии. Основатель журнала «Mind» (1876). В своих исследованиях в области психологии и логики он опирается на точное изучение естественных наук; Бэн пытался выяснить характер неразрывной связи между психическими явлениями и физиологическими процессами; по мнению Бэна связь эта есть лишь сопутствие одних явлений другими.

Википедия

Шотландский философ, психолог и педагог. Родился 11 июня 1818 в Абердине. В 1840 окончил Маришал-колледж. В 1842 познакомился с Дж.Ст. Миллем, Дж. Гротом и Т. Карлейлем. В 1845 стал профессором математики и философии Андерсоновского университета в Глазго, а в 1848 – помощником секретаря столичной санитарной комиссии в Лондоне. Вплоть до 1855 Бэн читал лекции в женском Бедфорд-колледже и выпустил ряд книг: Чувства и интеллект (Senses and the Intellect, 1855), Эмоции и воля (The Emotions and the Will, 1859), Исследование характера (The Study of Character, 1861).

Королевским указом был назначен в 1860 профессором логики и английской литературы Абердинского университета. В эти годы вышли его грамматика английского языка (1863), Английская композиция и риторика (English Composition and Rhetoric, 1866), Извлечения из английской литературы (English Extracts, 1868) и основной труд – Психологическая и моральная наука (Mental and Moral Science, 1868). Двухтомная Логика (Logic) Бэна появилась в 1870, Душа и тело (Mind and Body) в 1872, Образование как наука (Education as a Science) в 1879. В 1876 Бэн основал философский журнал «Майнд» («Mind»).

В 1881 стал лордом-ректором Абердинского университета. Среди его поздних работ – книги о Джеймсе Милле и Дж.С.Милле и Автобиография (Autobiography), опубликованная посмертно в 1904. Наибольший вклад в науку Бэн внес как психолог, первым в Англии применивший физиологические методы в психологии и положивший начало систематизации психологических теорий.

Литература

Бэн А. Об изучении характера. СПб, 1866
Бэн А. Душа и тело. СПб, 1881
Бэн А. Психология. СПб, 1887
Бэн А. Психология. – В кн.: Эббингауз Г. Очерк психологии. М., 1998

Энциклопедия Кругосвет. Универсальная научно-популярная онлайн-энциклопедия
http://krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/psihologiya_i_pedagogika/BEN_ALEKSANDR.html

Англ. психолог, представитель ассоциативной психологии.

Приобрел европейскую известность двумя трудами: "Чувства и интеллект" (1855) и "Эмоции и воля" (1859), в которых трактовал ассоциации в сфере психики в качестве нераздельно связанных с их физиологической основой, причем отношение между духовным и телесным мыслилось исходя из постулата об их параллельности.

Утверждалось, что каждый факт душевной жизни имеет две стороны: ментальную и физическую. Соответственно, психология считалась подчиненной законам двух наук: "анимальной биологии" - с одной стороны, и законам индивидуального сознания - с другой.

Бэн Александр выделял два основных и два дополнительных закона ассоциации. Основными являются законы ассоциации по смежности и сходству. Дополнительным является закон составной ассоциации. Он действует, когда ассоциация (будучи сама по себе слишком слабой, чтобы появиться в сознании) усиливается благодаря ее связи с другими ассоциациями, почерпнутыми в прошлом опыте.

Наконец, еще одним важным дополнительным принципом, согласно Б., служит закон конструктивной ассоциации, который действует в творчестве музыканта, поэта, художника, создающих принципиально новые ассоциации. В противоречии с ассоциативной схемой Б. находилась его теория

волевого действия, предполагавшая наличие в организме избыточной спонтанной энергии, которая, "разряжаясь", вызывает чувства удовольствия или неудовольствия.

Перенося акцент с внутренних состояний сознания на двигательную объективно наблюдаемую активность, Б. сталкивался с дихотомией непроизвольных (рефлекторных) и произвольных движений. Стремясь ее преодолеть, он выдвинул представление о "пробах и ошибках", как особом принципе организации действий.

Согласно Б., между "чисто" рефлекторным и "чисто" произвольным движением имеется обширный спектр действий, благодаря которому, шаг за шагом, переходя от одной пробы к другой, организм достигает искомой цели. Этому правилу подчиняется не только внешнедвигательная, но и внутримыслительная деятельность. Так, процесс мышления может рассматриваться как отбор правильной (соответствующей цели) комбинации слов, который производится по тому же принципу, что и отбор нужных движений при обучении плаванию или другим двигательным навыкам.

Понятие о "пробах и ошибках", пришедшее в психологию из теории вероятностей, оказало воздействие на разработку в ней многих проблем. Применительно к объяснению детерминации действий его впервые применил Б. Естественнонаучная направленность его трудов оказала позитивное влияние и на русских (И.М. Сеченов, К.Д. Ушинский), и на американских психологов.

В творчестве Б. появляются моменты, объективно сыгравшие свою роль в разложении системы ассоциативной психологии:

идеи о спонтанной активности н. с., проявления которой (движения) закрепляются, если они сопровождаются чувством удовольствия (из чего впоследствии выросло учение о формировании навыков путем «проб и ошибок»);

положение о том, что ассоциации не могут образовываться без особой активности ума, которая не одинакова у разных людей;

признание существования т.н. творческих ассоциаций, объясняющих, по Б., возникновение новых продуктов, не определяемых просто суммой полученных в опыте ощущений. (Е.Е. Соколова)

Основные труды

The Senses and the Intellect (1855)
The Emotions and the Will (1859)
Higher English Grammar (1863)
An English Grammar (1863)
Manual of Mental and Moral Science (1868)
The Senses and the Intellect (1861; 1894)
Logic (1870)
Mind and Body («International Scientific Series», 1872)
Education as a Science («International Scientific Series», 1879)
Rhetoric (1887, 1888)
On Teaching English (1888)

Мир Психологии. http://persev.ru/ben-aleksandr

Знаменитый английский психолог и философ; родился в 1818 году в Эбердине; курс наук прошел в Marishal College, в котором впоследствии преподавал философию и физику. В 1845 году Бэн занял кафедру физики в Глазго, которую оставил в 1848 году. В 1860 году он получил кафедру логики в эбердинском университете, в 1881—1887 гг. был ректором этого университета.

На литературное поприще выступил впервые в 1840 г. рядом статей в "Westmin s ter Review"; в 1847—48 гг. вышли его учебники по астрономии, метеорологии и электричеству в серии учебников, изд. Чэмберсом, а также ряд статей о языке, логике, риторике и человеческом духе в "Information for the people" Чэмберса.

Серию этих учебников он пополнил впоследствии учебником английской грамматики (Лондон, 1863) и руководством риторики под заглавием: "Manual of English composition and rhetorics" (Лондон, 1866; в русском переводе: "Стилистика и теория устной и письменной речи", Москва, 1866).

Но главными трудами Б., обеспечивающими за ним прочное место в истории науки, являются его исследования в области психологии и логики. Свои психологические воззрения он развил в "Systematic Exposition of the Human Mind", распадающейся на две части: "The senses and the intellect" (Лондон, 1885 и др.) и "The emotions and the will" (Лондон, 1859 и др.; на русском языке в извлечении: "Психофизиологические этюды", СПб., 1869), из которых он впоследствии составил "Compendium" (в русском переводе: "Психология", СПб., 1 881; 2 изд., 1887).

Б. — один из самых выдающихся представителей опытной психологии, опирающейся на точное изучение естественных наук и в особенности физиологии. Б. — прежде всего аналитик; он не гонится за обобщениями, но тем более силен в частностях. По каждому частному вопросу психологии он или высказал новый взгляд, или внес существенную поправку; но важнейшая заслуга его заключается в

выяснении существа той неразрывной связи, которую современная наука установила между духом и телом, между явлениями психическими и процессами физиологическими и которой Б. посвятил еще особое сочинение: "Mind and body. The theories of their relations" (Лондон, 1873; в русском переводе: "Душа и тело", СПб., 1881, Киев, 1880 и 1884).

Непосредственный предшественник Б. в Англии, Джон Стюарт Милль, определял связь между физиологическими процессами и психическими явлениями как связь причинную, так как в последней не видел ничего, кроме безусловно-постоянного отношения преемства.

Бэн внес в логическую теорию причинной связи новую характеристику последней в смысле перенесения и превращения силы или в смысле так называемого соотношения физических сил, так что у него для разрешения вопроса о характере связи между духом и телом является необходимость в определении отношения психической силы к другим силам природы.

Некоторые мыслители не колебались ввести первую в круг последних: для них психические факты являлись простым преобразованием фактов физиологических, т.е. некоторых молекулярных движений в нервной системе и мозге.

Бэн, вводя в логику новую теорию причинности, не нашел возможным распространить ее на отношение физических и психических фактов; в связи между духом и телом он видит лишь сопутствие одних явлений другими. К этому выводу он пришел следующим путем.

Два метода, которыми определяется причинная связь, опираются, по учению Б., на два факта:

1) за наступлением причины следует наступление действия,

2) отсутствие причины влечет за собою отсутствие действия.

Б. доказывает, что метод удаления причины не приложим к решению такого вопроса, как связь между духом и телом. "Мы не можем, — говорит он, — разложить человека на тело и дух. Мы не можем удалить дух, чтобы посмотреть, исчезнет ли тело. Мы можем уничтожить тело, но не можем сказать, исчезает ли при этом дух или нет, ибо тем самым мы удаляем показатель духа, т. е. телесные его проявления".

Но метод сопутствия или соответствия (concomitance or correspondence) вполне приложим к этому предмету. Метод сопутствующих изменений не позволяет, однако, переносить на сопутствие физических и психических явлений характер причинной связи.

Все, что позволяет установить этот метод, сводится к доказательствам той тесной связи сосуществования, при которой одни факты становятся точными показателями других. Таким образом психологический факт должен быть рассматриваем как двухсторонний, т. е. психический и физический в одно и то же время, но не в смысле тожества обоих фактов, а в смысле соединения этих разнородных явлений в одном факте сосуществования.

Столь же независимым мыслителем Бэн является в своей "Logic inductive and deductive" (Лондон, 1871; в русском переводе имеются VII в VIII главы книги V: "Логика общественных наук", в "Юридическом Вестнике" 1882 г., № 6 и отдельно), в которой он, вслед за Миллем, преимущественно разрабатывает учение о специальных методах наук, называемое также логикой наук.

Под влиянием Б., эта логика наук вошла и в состав некоторых из лучших сочинений по логике, изданных за последнее время в Германии и Франции, например Зигварта и Вундта, П. Жанэ и Лияра, а в России к воззрениям Б. теснейшим образом примыкает московский профессор М. Троицкий, который в своем "Учебник логики" (3 книги, М., 1885—88) по каждому вопросу приводит мнение Б., подобно тому как и в своем первом труде: "Немецкая психология в текущем столетии" (М., 1867; 2 изд., 2 т., 1883) он изложил важнейшие психологические взгляды Бэна.

Б. принадлежат еще следующие сочинения: "The study of character, including an estimate of phrenology" (Лондон, 1861; в русском переводе: "Об изучении характера", СПб., 1866); "Me n tal and moral science" (Лондон, 1868 и чаще); "Education as a science" (Лондон, 1879; в русском переводе: "Воспитание как предмет науки", СПб., 1879; "Наука о воспитании", полный перевод, СПб., 1881); "Practical Essays" (Лондон, 1884).

Кроме того, Б. принимал участие в новом издании "Analysis of the phenomena of the human mind" Джемса Милля (Лондон, 1868), о котором он написал особое исследование (Лондон, 1882), а также в издании оставшегося после смерти Грота неизданным труда его об Аристотеле (Лондон, 18 7 2) и др. его сочинений, вышедших под заглавием: "Minor works of Grote" (Лондон, 1873).

Ср. Th. Ribot, "La psychologie anglaise contemporaine" (Париж, 1870; русский перевод, М., 1874); L. Liard, "Les logiciens anglais contemporains" (Париж, 1878).

Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. — С.-Пб.: Брокгауз-Ефрон. 1890—1907.

Читать произведения здесь

https://archive.org/details/sensesintellectb00bain

Скачать и читать

http://minervium.com/psychology/Bjen-Dusha-i-telo.html

http://minervium.com/pedagogy/Bjen-Vospitanie-kak-predmet-nauki.html
http://minervium.com/psychology/Bjen-Ob-izuchenii-haraktera.html

Бергманн Густав

1906 в Вена, Австрия -1987, штат Айова, США

Австрийский философ, онтолог.

Бергман изучал математику, право, и философию в родной Вене и участвовал в Венском кружке обсуждая логический позитивизм. После эмиграции в США в 1938 году, Бергман преподавал философии и психологии в Университете штата Айова в течение сорока лет, где его философия науки (1957) стала основой для популярного курса на студенческих занятиях.

Хотя он разделяет многие из основных убеждений своих коллег позитивистов, Бергман более остро осознаёт большинство метафизических реалий, которые рассматриваются им в рамках собственного способа мышления.

Занимаясь методами философского анализа в продолжении разработок Мура, Витгенштейна и Карнапа, Бергманн стремиться решить философские проблемы неформально, обсуждая строительство «идеального языка», в его семантических особенностях будут указываться наиболее фундаментальные структуры реальности.

Таким образом, для Бергманн, основным вопросом онтологии является: какие вещи должны существовать для того, чтобы нам разработать формальный язык, на котором все можно доходчиво выразить.

В трех сборниках: Метафизика логического позитивизма (1954), Значение и существования (1959 г.), а также Логика и реальность (1964), Бергман резко критиковал философские методы своих современников, развивающих экстремальный реализм. Свой реализм он отразил в: Критика Брентано и Мейнонгома (1967), где рассмотрел работы Брентано и Мейнонга, - значительных фигур на рубеже веков, для понимания философских трудностей на фоне которых он мог лучше выразить свои собственные взгляды.

В посмертно изданной книге Новые Основы онтологии (1992) содержатся окончательные выводы Бергманн о серьезных вопросах, которыми он был обеспокоен в течение многих десятилетий.

Основные источники:

The Metaphysics of Logical Positivism New York: Longmans, Green & Co. 1954. Second edition: Madison, University of Wisconsin Press, 1967.

Philosophy of Science Madison: University of Wisconsin Press 1957.

Meaning and Existence Madison: University of Wisconsin Press 1959.

Logic and Reality Madison: University of Wisconsin Press 1964.

Realism: A Critique of Brentano and Meinong Madison: University of Wisconsin Press 1967.

New Foundations of Ontology Madison: University of Wisconsin Press 1992. Edited by William Heald.

Вторичные источники:

Онтологический поворот: Очерки философии Густава Бергмана, под ред. Gram Moltke S. and Klemke Elmer D. (Айова, 1974)

ресурсы на EpistemeLinks.com. http://philosophypages.com/ph/berg.htm

Австрийский философ, онтолог. Родился в Вене, Австрия. Учился в Венском университете где участвовали в заседаниях Венского кружка во время своего пребывания в Европа.

В свое время в США, он был профессором философия и психология в Университет штата Айова где он преподавал и учился до своей смерти в 1987 году.

В Венском университете, в 1928 году, он заработал свою Докторскую по математике. В 1931 году он работал с Альбертом Эйнштейном по оказании помощи в физике.

Также во время работы над докторской, он был приглашен на заседаниях Венского кружка. Именно с этих встреч Густав стал исповедовать Логический позитивизм.

Через пару лет после получения докторской степени, Густав вернулся в университет в Вене для приобретения диплома юриста (в 1935 году), это было временем, когда нацистская Германия стала опасной для Бергманн.

После работы в качестве адвоката в течение 3 лет он покинул Австрию и отправился в США (в 1938 году), в Университет штата Айова.

К 1950 году Густав стал полным профессором психологии и Философии. Он вышел в отставку в 1974 году, но продолжал преподавать психологи и активно изучать философию в университете до до своей смерти в 1987 году.

Фонд Викимедиа. 2010.

См. также статью в оксфордском словаре по философии

http://www.answers.com/topic/gustav-bergmann
Более развернуто - Онтологический реализм Густава Бергмана
Читать здесь - http://www.ontology.co/biblio/bergmanng.htm
Читать произведения здесь
http://bookfi.org/g/Bergmann%20Gustav

Бергсон Анри, фр. Henri Bergson,

18 октября 1859 — 4 января 1941, родился и умер в Париже.

Французский философ идеалист, представитель интуитивизма и философии жизни. Лауреат Нобелевской премии по литературе 1927 г. «в признание его богатых и оживляющих идей, и превосходного мастерства, с которым они были представлены».

Со стороны отца Бергсон ведёт свой род от польских евреев, а со стороны матери от ирландских и английских евреев. После рождения его семья жила в Лондоне, где Анри освоил английский язык. Когда ему было восемь лет, его семья перебралась в Париж.

С 1868 по 1878 год Бергсон учился в лицее Фонтейна (современное название «лицей Кондорсе»). Он также получил еврейское религиозное образование. Однако в возрасте 14 лет он начал разочаровываться в религии и к шестнадцати годам потерял веру. По Хьюду, это произошло после знакомства Бергсона с теорией эволюции.

Бергсон вёл тихую и спокойную профессорскую жизнь, сосредоточившись на своей работе. Профессор Коллеж де Франс (1900—1914); президент Академии моральных и политических наук (1914).

Лауреат Нобелевской премии по литературе (1927). С 1914 член Французской академии. С 1922 года занимал пост президента Международного комитета по интеллектуальному сотрудничеству Лиги Наций.

Бергсон утверждает в качестве подлинной и первоначальной реальности жизнь, которая, пребывая в некой целостности, отличается от материи и духа. Материя и дух, взятые сами по себе, являются продуктами её распада. Основные понятия, с помощью которых философ определяет сущность «жизни» — «длительность», «творческая эволюция» и «жизненный порыв». Жизнь не может быть схвачена интеллектом. Интеллект способен создавать «отвлечённые» и «общие» понятия, он — деятельность рассудка, а воспроизвести реальность во всей органичности и универсальности можно, только воссоздав её. Это под силу лишь интуиции, которая, будучи непосредственным переживанием предмета, «внедряется в его интимную сущность».

Целостное постижение действительности может быть «эмоционально-интуитивным». Кроме того, наука всегда имеет в виду практическую полезность, а это, по Бергсону, одностороннее видение. Интуиция направляет внимание на «первичную данность» — собственное сознание, психическую жизнь. Только самонаблюдению подвластна непрерывная изменчивость состояний, «длительность», а, следовательно, и сама жизнь. На данных предпосылках выстраивается учение об эволюции органического мира, влекомого «жизненным порывом», потоком «творческого напряжения». Человек находится на самом острие творческой эволюции, причём способность осознать всю её внутреннюю мощь — удел избранных, своеобразный «божественный дар». Это объясняет элитарность культуры. В существовании человека Бергсон выделяет два «этажа», два типа социальности и морали: «закрытую» и «открытую». «Закрытая» мораль обслуживает требования социального инстинкта, когда личность приносится в жертву коллективу. В условиях «открытой» морали приоритетным становится проявление индивидуальности, создание нравственных, религиозных и эстетических ценностей.

Основные работы

- Опыт о непосредственных данных сознания (Essai sur les données immédiates de la conscience), 1889
- Материя и память (Matière et mémoire), 1896
- Смех (Le Rire), 1900
- Введение в метафизику (Introduction a la metaphysique), 1903
- Творческая эволюция (L'Évolution créatrice), 1907
- Два источника морали и религии (Les Deux sources de la morale et de la religion), 1932

Библиография на русском

- Бергсон, А. Собрание сочинений, т. 1—5. — СПб., 1913-14.
- Бергсон, А. Собрание сочинений, т. 1. — М., 1992.
- Бергсон, А. Смех. — М., 1992.
- Бергсон, А. Два источника морали и религии. — М., 1994
- Бергсон, А. Здравый смысл и классическое образование // Вопросы философии. — 1990. — № 1. — С. 163—168.
- Бергсон, А. Творческая эволюция. — М., 2006

Википедия

Французский философ и психолог, представитель интуитивизма и философии жизни.

Получил классическое образование в Париже – в лицее Кондорсе (1868–78) и Эколь Нормаль (1878–81). Преподавал в лицее Анжера (1881–83), в лицее Блеза Паскаля в Клермон-Ферране (1883–88), а с 1888 в Париже – в лицеях Людовика Великого и Генриха IV, в Эколь Нормаль и Коллеж Роллен (1889–1900).

В 1889 защитил две диссертации – «Опыт о непосредственных данных сознания» (где высказана ключевая идея о длительности как конкретном психологическом времени) и «Идея места у Аристотеля» (на лат. языке).

В 1896 вышла в свет работа «Материя и память», в которой Бергсон дал философское обоснование концепции непосредственного знания и сформулировал идею о познании как синтезе восприятия и памяти.

Лекционные курсы Бергсона в Коллеж де Франс легли в основу его философского сочинения «Творческая эволюция» (1907), где в наиболее глубоком и последовательном виде изложена концепция реальности и познания. Эта работа принесла Бергсону мировую известность и поставила его в один ряд с ведущими мыслителями эпохи.

Написанные им в разное время статьи, тексты выступлений на философских дискуссиях и речей составили сборники «Духовная энергия» (1919) и «Мысль и движущееся» (1934); в 1922 вышла работа «Длительность и одновременность», посвященная полемике с идеями теории относительности А. Эйнштейна.

В 1917–18 Бергсон осуществлял дипломатические миссии в Испании и США. В 1922 стал первым президентом Международного комитета по интеллектуальному сотрудничеству (в рамках Лиги Наций).

В 1932 вышла в свет последняя книга Бергсона «Два источника морали и религии», где изложена этико-религиозная концепция.

Провозгласив необходимость создания «позитивной метафизики», опирающейся на конкретный опыт, но сохраняющей (вопреки позитивизму) сущностные черты именно философского знания, Бергсон увидел путь к решению этой задачи в «очищении опыта» путем возврата к «непосредственным данным сознания».

В ранних работах на материале, почерпнутом из психологии, он решает собственно философские проблемы. Полемизируя с механистической психологией, концепциями психологического детерминизма и психофизики, Бергсон показал, что большинство проблем в психологии и философии проистекают из смешения длительности и протяжения, динамического и статического, количества и качества, детерминизма и свободы.

С этих позиций он переосмыслил понятие времени, создав концепцию «чистой длительности», конкретного времени, составляющего подлинную сущность человеческого сознания. В «Опыте о непосредственных данных сознания» сознание предстало как непрерывная, изменяющаяся, творческая реальность, поток, который включает в себя множество слоев – от глубинных, дорефлексивных до поверхностных, интеллектуальных, связанных с практикой и социальной жизнью. Лишь на внешних уровнях действуют законы причинности, в сфере же глубинной духовной жизни нет законов, а есть только непосредственные факты, главные из которых – длительность и свобода.

В работе «Материя и память» Бергсон продолжил исследование проблем гносеологии и психологии в плане отношения сознания к внешней реальности. Здесь изложена концепция опыта, теория чистого восприятия, на которой базируется разработанный Бергсоном интуитивизм. Он описывает реальность как неделимую движущуюся непрерывность, постигаемую непосредственным опытом, первичной интуицией. Исходный пункт познания образует «чистое восприятие», над которым надстраивается интеллект с его практически и социально обусловленными операциями. Сам процесс познания предстает как постоянное взаимодействие восприятия и памяти, воспоминаний. Бергсон исследует роль тела (в частности, мозга) в познании и делает вывод о том, что мозг не порождает представлений, а является орудием действия, как и само тело, всегда тесно связанное с настоящим и ориентирующее сознание на практическую деятельность.

Дальнейшее развитие идеи ранних работ получили в концепции эволюционного процесса, созданной под сильным влиянием Плотина и изложенной в «Творческой эволюции». Целью Бергсона было обоснование его теории отношения интеллекта и интуиции, философии и науки, исходя из эволюционных представлений. В противовес механистическим и телеологическим взглядам на эволюцию он выдвигает собственную концепцию эволюции как «потока жизни», первичным импульсом которого явился «жизненный порыв» (а потому цель эволюции лежит не впереди самого эволюционного процесса, как в классической телеологии, а позади).

Эволюцию Бергсон описывает как процесс динамического взаимодействия жизненного порыва и косной материи, препятствующей его движению. Среди множества параллельных линий, по которым происходило развертывание порыва, те из них, где сопротивление материи пересилило порыв, оказались

тупиковыми: поступательное развитие сменилось здесь круговоротом. Бергсон рассматривает три основных направления движения жизненного порыва: чувствительность, интеллект и инстинкт. Таким образом, интеллект и инстинкт (из которого развивается интуиция) представляют собой две различные формы жизни, которым уже генетически свойственны противоположные функции.

Интеллект (главное орудие науки), имеющий дело с неорганизованной материей и способный лишь к механической фабрикации, может добиться в этой сфере полного, даже абсолютного знания; но он не в состоянии постичь живые системы, саму жизнь. Это – прерогатива интуиции и опирающейся на нее философии.

В основе всех философских систем лежат частные интуиции, объединение которых может привести к созданию философии будущего. В развитии интуиции и связанных с ней творческих, духовных способностей человека Бергсон видит и главное условие развития мира, преодоления тенденций к круговороту, регрессу. Биологизм эволюционной концепции Бергсона, связанный с метафорой «жизненного порыва», не проводится им последовательно, поскольку источником жизненного порыва он считает сознание или сверхсознание, а человека в его теории отделяет от животного мира нечто качественно новое – способность к интуиции и творчеству, дающая надежду на выживание и развитие и самого человека, и мира.

Возможность прогресса человеческого общества стала центральной темой поздней работы Бергсона – «Двух источников морали и религии», где изложена его философия культуры и этико-религиозная концепция. Теоретическую базу этой концепции составили идеи, сформулированные в «Творческой эволюции», но разработана она была под сильным влиянием христианского мистицизма, с чем и связано переплетение в ней разных, порой взаимоисключающих тенденций. Бергсон рассматривает две основные модели социальности – закрытые и открытые общества – и соответствующие им формы морали и религии: статическую и динамическую.

Представление о тупиках эволюции распространяется здесь на закрытые общества (имевшие вполне реальный прототип в виде современных тоталитарных режимов), где господствуют авторитаризм, стремление к жесткой субординации и координации элементов, а главным, цементирующим общность принципом является национализм. Функция статических морали и религии – обеспечение социальной солидарности, дисциплины и порядка, подчинения абсолютной власти вождя.

К закрытым обществам неприменимо понятие развития, движение в них сменяется круговоротом и застывает в устойчивых и не подлежащих пересмотру формах. Прогресс остается возможным, по Бергсону, только в открытых обществах, которые представляют собой высшую форму социальности, не подавляющую личность, но, напротив, выявляющую ее творческие способности.

Главным принципом действующей здесь динамической морали является любовь к человечеству, а носители этой морали, члены открытого общества – избранные личности, среди которых Бергсон особенно выделяет древнегреческих мудрецов, пророков Израиля, христианских мистиков. В них воплощены моральные идеалы, в следовании которым Бергсон видит теперь единственную возможность противостоять «механизации души», искусственным потребностям, вызванным преимущественным развитием «тела» человечества, возможность достичь гармонии и свободы.

Хотя Бергсон не создал своей философской школы, его концепция глубоко повлияла на культурную и интеллектуальную атмосферу во Франции и других странах; воздействие его идей (многие из которых не утратили актуальности в кон. 20 в.) испытали П.Тейяр де Шарден, Э.Леруа, А.Тойнби, Дж.Сантаяна, А.айтхед и многие другие мыслители и писатели.

Сочинения:

1. Oeuvres. P., 1959;
2. Ecrits et paroles, v. 1–3. P., 1957–59;
3. Собр. соч., т. 1–5. СПб., 1913–14;
4. Собр. соч., т. 1. М., 1992;
5. Смех. М., 1992;
6. Творческая эволюция. М., 1998.

Литература:

1. Свасьян К.А. Эстетическая сущность интуитивной философии Бергсона. Ереван, 1978;
2. Adolphe L. La philosophie religieuse de Bergson. P., 1946;
3. Benrubi I. Souvenirs sur Henri Bergson. P., 1942;
4. Jankelevitch V. Henri Bergson. P., 1959;
5. Mosse-Bastide R.-M. Bergson éducateur. P., 1955;
6. Skarga B. Czas i trwanie. Studia o Bergsonie. Warszawa, 1982;
7. Violette R. La spiritualité de Bergson. Toulouse, 1968.

Архив:

1. Fonds Bergson. Bibliothèque Jackes Doucet, Place du Pantheon. Paris.

И.И.Блауберг Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Лекционные курсы Бергсона вызвали огромный резонанс. На лекциях, посвященных широкому кругу философских, психологических, этических проблем, Бергсон буквально на глазах слушателей формулировал принципы новой философии, впоследствии получившие выражение и развитие в центральном произведении мыслителя — книге "Творческая эволюция" (1907). Более поздние сочинения Бергсона — упоминавшаяся ранее "Длительность и одновременность", сборники докладов и выступлений "Духовная энергия" (1919), "Два источника морали и религии" (1932).

Завоевав своими произведениями, лекциями и выступлениями беспрецедентный авторитет в стране и за рубежом, Бергсон, однако, не избежал тяжелых испытаний. В 1911 г. группа националистов-антисемитов начала травлю философа из-за того, что он был евреем. Бергсон предпочитал не отвечать на подобные выходки. Но за него ответила Франция, высоко оценившая его заслуги перед отечеством и мировой культурой. В 1914 г. Бергсон был избран Президентом Академии моральных и политических наук и членом Французской академии наук. Бергсон был не только первоклассным мыслителем, но и талантливым писателем. О высокой оценке литературных достоинств его сочинений говорит тот факт, что в 1927 г. Бергсон стал одним из первых философов (но не последним — за ним этой чести удостоились А. Камю и Ж.-П. Сартр), которому была присуждена Нобелевская премия по литературе.

Несмотря на то, что католическая церковь вносила сочинения Бергсона в Индекс запрещенных книг, сам мыслитель испытывал все большее влияние католицизма. Согласно написанному в 1937 г. духовному завещанию, философ расценивал католицизм как в целом плодотворное завершение иудаизма. И только предвидение того, что в мире нарастает волна антисемитизма, предотвратило официальный переход Бергсона в католичество: по его собственным словам, он хотел остаться среди тех, на кого завтра обрушатся наибольшие преследования. (Впрочем, по некоторым данным, Бергсон тайно принял католичество.) В годы вскоре разразившейся второй мировой войны подтвердились мрачные предсказания Бергсона. И сам он не избежал притеснений. Это было во время немецкой оккупации. Бергсон простудился, проведши целые часы в немецкой комендатуре в ожидании регистрации, и заболел пневмонией, от которой и скончался. Анри Бергсон умер в Париже 4 января 1941 г. в возрасте 81 года. На погребении французский поэт Поль Валери так подытожил суть философского подвига Бергсона: "Тогда как философы, начиная с XVIII в., находились большей частью под влиянием физико-механистических концепций, наш знаменитый собрат позволил, к счастью, увлечь себя наукам о жизни. Его вдохновляла биология. Он внимательно изучил жизнь и понял ее, и постиг как носительницу духа. Он не побоялся отыскивать в наблюдениях за своим собственным сознанием аргументы, бросающие свет на проблемы, которые никогда не будут разрешены. И он оказал существенную услугу человеческому разуму, восстановив и реабилитировав вкус к медитации, непосредственно приближенной к нашей сущности... Подлинное значение философии — только в том, чтобы обратить мышление на себя самого. Это усилие требует от того, кто стремится его описать... особого подхода и даже изобретения подходящей для этой цели особой манеры выражения, так как язык иссякает вблизи от своего собственного источника. Именно здесь проявилась вся мощь гения Бергсона. Он дерзнул позаимствовать у поэзии ее волшебное оружие и соединил силу поэзии со строгостью, от которой не терпит отклонения дух, вскормленный точными науками". В Пантеоне на одной из колонн есть надпись: "Анри Бергсону — философу, жизнь и творчество которого сделали честь Франции и человеческой мысли".

Хотя Бергсон не оставил особой философской школы, многие значительные философы, психологи, естествоиспытатели, литераторы, художники разных стран испытали на себе глубокое влияние бергсоновского учения. "В значительной степени опирались на концепции Бергсона религиозные эволюционисты Э. Леруа и П. Тейяр де Шарден, создатели теории ноосферы; его эволюционное учение высоко оценивал В. И. Вернадский. Философия Бергсона оказала воздействие на столь разных по духу мыслителей, как У. Джеме (впрочем, влияние здесь было взаимным) и теоретик анархо-синдикализма Ж. Сорель; его этико-религиозная концепция вдохновила А. Тойнби, одного из наиболее известных социальных философов XX в.". Выдающиеся писатели М. Пруст и Дж. Джойс также испытали мощное воздействие идей Бергсона. До Октябрьской революции философия Бергсона была весьма популярна в России. Работы мыслителя переводились на русский язык вскоре после их публикации. В 1913—1914 гг.в Санкт-Петербурге вышли в свет вторым изданием пять томов Собрания сочинений Бергсона.

Электронная библиотека по философии

http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000007/st038.shtml

Мировоззрение Б. формировалось непосредственно под влиянием французского спиритуализма, восходящего к Мен де Бирану, некоторое влияние на него оказал Ф. Шеллинг через его последователя Ф. Равессона; своими корнями интуитивная метафизика связана с неоплатонизмом. Выступая против механицизма и догматического рационализма, Б. утверждает в качестве подлинной и первоначальной реальности жизнь, интерпретируемую как некую целостность, радикально отличающуюся от материи и

от духа, которые, взятые сами по себе, являются продуктами распада жизненного процесса. Сущность жизни может быть постигнута только с помощью интуиции, которая, будучи своеобразной симпатией, как бы непосредственно проникает в предмет, сливаясь с его индивидуальной природой. Интуиция не предполагает противопоставления познаваемого познающему как объекта субъекту; она есть узнавание жизнью самой себя. Поэтому Б. призывает обратиться к собственной жизни сознания, которая дана каждому непосредственно. Самонаблюдение, по Б., позволяет обнаружить, что тканью психической жизни является непрерывная изменчивость состояний, которые незаметно переходят одно в другое, длятся. Эта длительность (durée) и составляет самоё жизнь сознания, её структуру. Длительность есть взаимопроникновение состояний сознания; они непротяжённы и поэтому не могут быть расположены рядом друг с другом; они различаются не количественно, а качественно и потому не поддаются измерению и исчислению, как материальные объекты (см. "Время и свобода воли", М., 1910, с. 103). Длительность, а стало быть жизнь, имеет, по Б., не пространственный, а временной характер. Это "качественное", "живое" время радикально отличается от того понятия механическо-физического времени, которое, по мнению Б., возникает в результате разложения интеллектом длительности. Интеллект Б. трактует в духе А. Шопенгауэра, противопоставляя его интуиции как орудие оперирования с "мёртвыми вещами" — материальными, пространственными объектами. В соответствии со своей природой — способностью мыслить лишь в пространственных количественных категориях ("... наши понятия сформировались по образцу твердых тел...", — "Творческая эволюция", М.— СП Б, 1914, с. Ill) — интеллект способен понимать живое, органическое, лишь превратив его в мёртвое, механическое, ибо он, согласно Б., имеет чисто практическое назначение — формировать и фабриковать неорганизованную материю.

Учение об интеллекте и интуиции получает у Б. обоснование в его метафизике — в концепции эволюции органического мира. Жизнь, которая изнутри предстаёт как психическая реальность — длительность, есть, согласно Б., некий метафизическо-космический процесс, "жизненный порыв" (élan vital), своего рода могучий поток творческого формирования: по мере ослабления напряжения жизнь распадается, превращаясь в материю, которая характеризуется Б. как неодушевлённая масса, вещество и т.п. Т. о., материя, лишённая самостоятельного онтологического статуса, оказывается недостатком, ослабленностью жизни. В процессе развития вследствие сопротивления материи, встречающейся на пути первоначально единого жизненного потока, последний разделяется как бы на несколько струй, в каждой из которых жизнь по-своему прокладывает себе путь через инертную материю (см. там же, с. 121).

В центре философии Б. — проблема творчества, которое он рассматривает как космический объективный процесс; человек — существо творческое, поскольку через него проходит путь "жизненного порыва". Способность к творчеству, по Б., идущему вслед за Шопенгауэром, связана с иррациональной интуицией, которая, как божественный дар, дана лишь избранным. Т. о., Б. приходит к элитарной концепции творчества и культуры вообще, являясь одним из провозвестников теории массовой культуры. Причём творчество всех видов ценностей, в том числе и социальных, равным образом, по Б., подчинено закону элитарности. Б. признаёт два типа общества и, соответственно, два типа морали: "закрытый" и "открытый". Первый удовлетворяет требованиям социального инстинкта и имеет целью сохранение рода: личность приносится в жертву коллективу, истина — в жертву пользе. С точки зрения "открытой" морали личность и творчество эстетических, религиозных и нравственных ценностей выше интересов сохранения рода.

Философская концепция Б. внутренне непоследовательна. Коль скоро понятийный способ мышления объявлен ложным, искажающим действительность, то обращение к понятиям (а ими пользуется Б. при изложении своей системы) оказывается противоречием. Правда, Б. время от времени нарушает своё вето на дискурсивное мышление и противопоставляет дурным, "косным" понятиям "текучие", способные следовать за реальностью. Но эти оговорки не решают дела. Резкое противопоставление Б. рассудка и интуиции делает невозможным философское познание, ибо созерцаемое в "чистой" интуиции без всякого понятийного различения должно остаться невыразимым. В своей абсолютизации изменчивости Б. приходит к полному субъективизму (см. "Восприятие изменчивости", СПБ, 1913). Учение Б. оказало значительное влияние на философию (прагматизм Джемса, персонализм, экзистенциализм, философия истории Тойнби), литературу (М. Пруст), искусство (импрессионизм в живописи и др.). В марксистской литературе философия Б. подвергается резкой критике (см. Плеханов В. Г., А. Бергсон. Творческая эволюция, в кн.: Избранные философские произведения, т. 3, М., 1957; Политцер Ж., Об одной философской мистификации, в кн.: Французские коммунисты в борьбе за прогрессивную идеологию, М., 1953; Сэв Л., Современная французская философия, М., 1968, с. 270—74 и др.).

Соч.: Собр. соч., т. 1—5, СПБ. 1913—14; Философская интуиция, "Новые идеи в философии", 1912, сб. 1: Длительность и одновременность, П., 1923.

Лит.: Кронер Р., Философия "творческой эволюции", в сборнике: Логос, кн. 1, М., 1910; Бабынин Б. Н., философия Бергсона, "Вопросы философии и психологии", 1911, № 108—109; Вышеславцев Б., Этика Фихте, М., 1914, гл. 6; Лосский Н. О., Интуитивная философия Бергсона, П., 1922; Герман Л. И., Интуитивная эстетика А. Бергсона, "Литературный критик", 1935, №5; Чанышев А. Н., Философия А. Бергсона, М., 1960; Воронов А. И., Интуитивная философия Бергсона, М., 1962: Jurevics P., H. Bergson. Eine Einführung in seine Philosophic, Freiburg, 1949; Barlow M., H. Bergson, P., 1966; Robinet A., Bergson et les métamorphoses de la durée, [2 éd., P., 1966]; Lindsay A. D., The philosophy of Bergson, Wash.— [N. Y., 1968 j.

П. П. Гайденко. БСЭ. — 1969—1978

Прежде, чем взгляды Бергсона окончательно сформировались, ему пришлось подвергнуть сомнению множество предпосылок, которые разделяли современные ему философы. Все еще оставалось в силе старое представление о причине и следствии, хотя за сто лет до этого ему был брошен вызов в трудах Юма. Согласно этому взгляду, все, что содержится в следствии, существует ранее в причине. Аксиомой считалась идея, что ничто не возникает из ничего, и поэтому не может появиться ничего действительно нового. Однако уже по самому понятию эволюции в реальности происходит нечто прямо противоположное. Поэтому Бергсон подверг сомнению применимость к явлениям жизни традиционного принципа причинности.

Еще более глубокой и революционной была идея Бергсона о самой природе существования. Начиная с греков целью большинства философов было определение всех вещей в терминах бытия – постоянно пребывающего, вечного, неизменного. Но изучение эволюции показало, что фундаментальной реальностью следует считать сам поток (у греческих философов – «становление»). Редуцировав постоянный процесс изменения к системе фиксированных материальных элементов, наука подчинила природу предвзятой и искусственной схеме «механического повторения». Значительным вкладом Бергсона в философию была новая концепция существования как изменения во времени, длительности, свободного, творческого движения жизни.

Для Бергсона предмет физической науки и предмет науки о жизни существенно отличаются друг от друга. Поскольку человек сам является живым существом, именно в самом себе он может наилучшим образом увидеть различие двух способов существования. В своей первой работеОпыт о непосредственных данных сознания (Essai sur les donnñes immédiates de la conscience, 1889) Бергсон объясняет различие между сознанием и протяжением. Физическая наука (например, если взять представления Декарта) есть познание бытия как пространственного протяжения, в котором мы можем определить отношения частей мира друг к другу – в геометрическом смысле и в соответствии с фиксированными причинными законами. Материя – которая вполне реальна – лучше всего описывается физикой. Однако жизнь отличается от материи, и человек сознает это непосредственно, в самом себе. «Сознание есть неделимый процесс», его «части взаимно пронизывают друг друга». Во всем присутствует целое. Сам человек – существо, обладающее памятью, и поэтому он не находится во власти действующей в данный момент силы или сиюминутного импульса. Прошлое не предопределяет здесь настоящее, ибо человек самопроизвольно меняется в настоящем и потому свободен. Человеческий опыт Бергсон считал применимым ко всему живому. Материалистическая схема приложима ко всему, что имеет протяжение в пространстве; однако имеется и другой важный аспект существования – длительность. Задачей философии является постижение времени, как оно протекает в процессе жизни. Эти идеи были развиты в работе Материя и память (Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit, 1896).

Энциклопедия Кругосвет. Универсальная научно-популярная онлайн-энциклопедия

http://krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/literatura/BERGSON_ANRI.html

После окончания в 1881 г. Высшей школы Бергсон преподавал в лицее города Анжера. В 1883 г. он получил место на кафедре философии в лицее Блеза Паскаля в Клермон-Ферране В это время Бергсон занимался переосмыслением понятия времени и разработал концепцию «чистой длительности», изложенную им в первом крупном труде «Опыт о непосредственных данных сознания», изданном позже, в 1889 г. Полемизируя с теориями психологического детерминизма и психофизики, он описывает человеческое сознание как непрерывно изменяющуюся, творческую реальность, как поток, в котором мышление составляет лишь поверхностный слой, подчиняющийся потребностям практики и социальной жизни. В глубинных же своих пластах сознание, по его мнению, может быть постигнуто лишь усилием самонаблюдения и интуицией Интуицию Бергсон противопоставляет интеллекту, полагая, что интеллект - это орудие оперирования с материальными, пространственными объектами, тогда как интуиция дает человеку возможность схватывать суть «живой целостности» вещей, явлений В 1896 г. Анри Бергсон написал работу «Материя и память», в которой показал, что материя и сознание, тело и рассудок - это явления, реконструированные самим рассудком из фактов непосредственного опыта, той первичной интуиции, которая открывает нам нераздельную движущуюся непрерывность. Основу познания составляет чистое восприятие, но в реальном познавательном процессе оно всегда взаимодействует с памятью, и этот процесс образует различные уровни, «планы» сознания. Теория

памяти имеет большое значение в творчестве Бергсона. Он говорил, что понятием «память» обычно объединяют две радикально отличные вещи, и подробно рассматривал это различие. Причину этого он видит в двух различных формах переживания прошлого. Во-первых, оно существует в виде двигательных механизмов. Объяснял это Анри Бергсон следующим образом. Например, о человеке говорят, что он помнит стихотворение, если может повторить его наизусть, т.е. если он приобрел некоторую привычку или механизм, позволяющие ему повторить ранее проделанное действие. Но он мог бы, по крайней мере теоретически, быть способным повторить стихотворение, и не помня тех предыдущих случаев, когда он его читал. Таким образом, этот вид памяти не включает осознания прошедших событий. Второй вид, который, по мнению Бергсона, только один и заслуживает названия «памяти», представлен воспоминаниями тех отдельных случаев, когда человек читал стихотворение. Каждый такой случай не похож на другие случаи и связан с определенной датой. Это не вопрос привычки, ведь каждое событие происходило только однажды и произвело впечатление сразу. Предполагается, что каким-то образом все, что когда-нибудь с нами случалось, помнится, но, как правило, доходит до сознания только то, что полезно Кажущиеся провалы в памяти, как доказывает Бергсон, являются в действительности провалами не психической памяти, а моторного механизма, вводящего память в действие. Эта теория была подтверждена физиологами, а также клиническими случаями потери памяти, из которых, как утверждает Бергсон, следует, что истинная память не является функцией мозга.

Анри Бергсон стал первым президентом Международной комиссии по интеллектуальному сотрудничеству. В конце 1920-х гг. из-за болезни он постепенно отошел от практической деятельности и целиком посвятил себя научному творчеству. В этот период своей жизни Бергсон разрабатывал этико-религиозную концепцию, изложенную им в «Двух источниках морали и религии» в 1932 г. В этой работе он противопоставлял два типа обществ: закрытое, стремящееся к самосохранению и опирающееся на принципы авторитаризма и насилия, и открытое, воплощенное в великих личностях - моральных героях, христианских мистиках и т.п. С этими обществами Бергсон связывал два типа морали и религии - статический и динамический. Возможность дальнейшего прогресса человеческого общества Бергсон видел лишь в открытом обществе, в динамической морали, выделяя в качестве главных принципов любовь к человечеству, «дух простоты», отказ от искусственных потребностей, вызванных преимущественным развитием тела человечества в ущерб его духовной культуре.

В. Яровицкий. 100 великих психологов, 2004 г.

http://vocabulary.ru/dictionary/372/word/bergson-anri

Хотя философскую известность Бергсону принесла работа "Творческая эволюция", уже в "Очерке о непосредственных данных сознания" (1899) он заложил основные положения своего учения. Центральным для его философии является понятие времени. Он отличает научное время, которое измеряется часами и другими средствами, и чистое время как динамичный и активный поток событий - поток самой жизни. Это время мы переживаем непосредственно и внутри него иногда возможно действовать свободно. Именно интеллект действует во времени в первом смысле. Он организует и концептуализирует все отдельные сущности, последовательности, состояния и дает реальности ясный и оригинальный аспект, которым она фактически не владеет. Интеллектуализм имеет практическую направленность, позволяет нам выжить, но в то же время, полагает Бергсон, это приводит к философской ошибке, а именно: дает ошибочную картину мира. В реальности нет ни одной "идентичной ситуации", в которую мы верим на основе слов и интеллектуальных определений. На самом деле существует поток изменяющегося опыта, который всегда различен. Это есть то, что представляет реальное время, или "длительность". Оно не простирается через пространство и не измеряется каким-либо хронометром. Оно существует как длительность только потому, что мы сами наблюдаем его.

Бергсон пишет: "Интервал длительности существует только для нас и вследствие взаимного проникновения наших состояний сознания, вне нас нельзя найти ничего, кроме пространства, и таким образом одновременностей, о которых нельзя даже сказать, что они следуют друг за другом объективно". Бергсон различает время физики, которое имеет пространственное выражение, и длительность - время сознания. Последнее содержит в себе развитие. События, которые создают его, неповторимы, и потому обладают непрерывностью, направлены в будущее. Эта идея подобна идее У. Джемса о "потоке сознания".

В "Творческой эволюции" Бергсон отвергает механистическое описание реальности, а также теории, которые описывают реальность в терминах движения к некоторой цели. Он отвергает взгляд, что функционирование каждого организма подчинено действию какой-либо цели. Его собственный взгляд состоит в том, что творческой эволюцией каждого управляют жизненная сила, жизненный порыв, жизненный дух. Эта основная энергия не имеет специфической цели. Именно эта творческая и порождающая сила производит бесконечные вариации форм. Бергсон стремится рассматривать человеческие существа как организмы, которые определяются жизненной силой.

Органом познания этого жизненного порыва, силы, по Бергсону, выступает интуиция, где акт познания "совпадает с актом, порождающим действительность" и исчезает различие между тем, кто познает, и тем, что познается. Интуиция - это созерцание, которое не зависит от практических интересов, она свободна от различных точек зрения, которые связаны с практикой. Адекватное познание реальности возможно только вне зависимости от практики. Интуиция - идеальный вид познания.

По мнению Бергсона, интеллект и наука возникли не для познания, а лишь для действия, практики. Интеллект связан с практикой не только своим происхождением, но и использованием своих методов и категорий. Отношение между наукой, т.е. интеллектом, и действительностью только практическое. Получается, что предмет науки - не реальность, а наши действия по отношению к этой реальности. "Обычный труд интеллекта, - пишет Бергсон, - далеко не является трудом бескорыстным. Вообще мы добиваемся знания не ради знания, но для того, чтобы принять известное решение или извлечь выгоду, словом, ради какого-либо интереса. Каждое понятие... есть практический вопрос, который ставит наша действительность, реальность и на который реальность должна отвечать, как это и надлежит в практических делах, кратким "да" или "нет"" [Бергсон А. Введение в метафизику // Собр. соч. Т. 5. СПб., 1914. С. 137].

Интеллект в лице научного познания, по Бергсону, всегда односторонен, так как видит и выбирает только то, что ему нужно для практики, и опускает все то, что его не интересует, хотя это и важно само по себе. Бергсон пишет: "Прежде чем философствовать, нужно жить, а жизнь требует, чтобы мы надели наглазники, чтобы не смотрели ни направо, ни налево, но прямо перед нами в том направлении, куда нам нужно идти... в бесконечно обширном поле нашего возможного познания мы собрали все, что полезно для нашего действия на вещи, чтобы создать из этого нынешнее знание: остальным мы пренебрегли. Мозг, по-видимому, построен ввиду этой работы подбора, что можно показать без труда на деятельности памяти" [Бергсон А. Восприятие изменчивости // Там же. Т. 4. С. 22].

Бергсон полагает, что сознание "можно было бы считать простым помощником действия, светом, который заключается действием, мгновенной искрой, рожденной от трения между реальным действием и действием возможным" [Бергсон А. Творческая эволюция // Там же. .С.161].

Из одной оценки интеллекта вырастает и критика Бергсоном интеллекта и науки. По его мнению, интеллект познает не сами вещи, их суть, а только отношения между ними. Интеллектуальное познание - это познание внешнее. В этом состоят как преимущество, так и недостаток интеллекта, его ограниченность. Все же Бергсон признает, что интеллект дает относительно верную картину мира.

Бергсон высоко ставил интеллект даже в сравнении с интуицией. Он пишет, что даже философия полностью овладеет интуицией, она "никогда не достигнет такого познания своего предмета, как наука - своего. Интеллект становится лучезарным ядром, вокруг которого инстинкт, даже очищенный и расширенный до состояния интуиции, образует только неясную туманность" [Там же. С. 159]. Интеллект и наука имеют дело с самой реальностью, "лишь бы только она не выходила из своей области, каковой является инертная материя" [Там же. ;.135].

Однако наряду с преимуществами интеллекта Бергсон говорит и о его недостатках. Он подчеркивает, что истинная цель познания состоит в чистом созерцании, которое недоступно интеллекту. Это сразу обнаруживается тогда, когда надо изобразить, познать движение, становление, развитие. Интеллект способен воспроизводить движение подобно кинематографу. Интеллект, по Бергсону, характеризуется "естественным непониманием жизни" [Там же С. 148].

Познание жизни во всей ее полноте возможно, по Бергсону, лишь посредством интуиции, которая представляет собой более совершенную и глубинную форму познания. Интуиция для Бергсона - это "род интеллектуальной симпатии, путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого" [Бергсон А. Введение в метафизику //Там же. Т. 5. С. б].

В то же время Бергсон делает оговорки, что он не собирается принимать интеллект за счет интуиции. Он полагает, что интеллект и интуиция - это два рода знания, которые развиваются параллельно. Интуиция имеет своим источником инстинкт. Для Бергсона интеллект и инстинкт - это "два расходящихся, одинаково красивых, решения одной и той же проблемы" [Творческая эволюция. С. 128]. Таким образом, интуиция - это непосредственное постижение сущности вещей. Она постигает жизнь во всей ее полноте, а не просто как механическое чередование и повторение событий. Интуицию Бергсон понимает не как чувственную или интеллектуальную, а как созерцание, свободное от какой-либо практической заинтересованности.

Несмотря на многочисленные оговорки Бергсона о параллельности интеллекта и интуиции как двух форм познания, он отдает несомненное предпочтение интуиции, а потому считается сторонником интуиционизма, а за его критику интеллекта его называют антиинтеллектуалистом.

В то же время Бергсон правильно отметил ряд характерных черт человеческого познания, а именно: его односторонность и механическое понимание жизни и развития. Он выдвигает свою концепцию

развития, назвав ее творческой эволюцией, которая противопоставляется механистической концепции. Бергсон подвергает резкой критике механицизм, который схватывает только постоянное, неизменное, повторяющееся и отвергает возможность нового в развитии. Механицизм полагает, что мир состоит из неизменных частей, которые лишь перемещаются в пространстве, и не признает биологическую форму развития, так как целое, согласно механицизму, возникает лишь посредством прикладывания частей друг к другу. Механицизм по сути отвергает историческое развитие. Бергсон пишет, что "сущностью механистического объяснения является утверждение о том, что будущее и прошедшее исчисляемы как функция настоящего, и что, следовательно, все дано" [Там же. С. 34].

Развитие и эволюция представляют, для Бергсона, жизнь, которая проявляется в живых системах, составляющих эту жизнь. Живые системы неповторимы, а потому не могут быть познаны интеллектом. Эти системы необратимы и не допускают предвидения, т.е. жизнь непостижима посредством научных методов познания. Бергсон понимает жизнь не как биологическое явление, а в терминах психического процесса. Он пишет: "Существует по меньшей мере одна реальность, которую мы схватываем изнутри, путем интуиции, а не простым анализом... Это наше я, которое длится" [Там же. С.7].

Бергсон утверждает, что "жизненная сила" разделила с самого начала примитивные жизненные системы на несколько различных направлений, произведя растения, насекомых, животных, представляющих стабильность, инстинкт и интеллект. "Капитальное заблуждение, - пишет Бергсон, - которое, передаваясь от Аристотеля, исказило большую часть философий природы, заключается в том, что в жизни растительной, в жизни инстинктивной и в жизни разумной усматриваются три последовательные степени одной и той же развивающейся тенденции, тогда как это - три расходящиеся направления одной деятельности, разделившейся в процессе своего роста. Разница между ними не является разницей ни в интенсивности, ни в степени: это разница по природе" [Творческая эволюция. С. 121].

Бергсон - представитель иррационализма в философии, но он не создал самостоятельной школы, а остался философом со своими оригинальными воззрениями.

Л. В. Блинников "Великие философы". Словарь-справочник, 2000.

http://c-cafe.ru/days/bio/3/091.php

Представление о творчестве найдёте здесь

http://www.uic.unn.ru/pustyn/lib/bergson.ru.html

http://www.koob.ru/bergson/

Бердяев Н.А.

6 [18] марта 1874, Киев — 23 марта 1948, Кламар под Парижем, видный представитель русской религиозной философии. Русский философ мистик, экзистенциалист, основатель «нового христианства», идеолог веховства.

Главной идеей его творчества была антропозиция, т.е. оправдание человека в творчестве и через творчество. Оно упраздняет откровение Ветхого Завета и возвещает о наступлении "творческой религиозной эпохи". Однако, по Бердяеву, нельзя ждать третьего откровения, его должен совершить сам человек, это будет делом его свободы и творчества.

Творчество само является религией, его целью становится поиск смысла, который всегда находится за пределами мировой данности. Смысл есть ценность, поэтому всякое творческое стремление ценностно окрашено.

Творчество создает особый мир, оно уподобляет человека Богу-Творцу. Человек есть экзистенциальный центр мира, наделенный страшной и последней свободой. Однако свобода не выводима из бытия, она существует до бытия, она "вкоренена" в небытие, в ничто. Человек есть дитя Божие и дитя несотворенной свободы. Поэтому Бог-Творец всесилен над бытием, но не обладает никакой властью над небытием, над несотворенной свободой.

Эта бездна первичной свободы, изначально предшествующей Богу, является источником зла. Свобода отделена от Бога и человека. Поскольку творчество также проистекает из свободы, то противоборство зла и творчества составляет сущность новой религиозной эпохи - эпохи "третьего откровения".

Крупными представителями этого направления являются также С.Н. Булгаков, И.А. Ильин, СЛ. Франк, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский.

Религиозно-идеалистическое направление русской философии просуществовало до 1922 года, когда большинство его наиболее видных представителей было выслано из Советской России по политическим мотивам.

Философский словарь. Под ред. Розенталя М.М. Из-во Политической литературы. М., 1975.

Русский религиозный философ-мистик, близкий к экзистенциализму. Происходил из дворянской семьи. Учился в Киевском университете. В студенческие годы участвовал в социал-демократическом движении; подвергался репрессиям (исключение из университета и ссылка). Выступал в программных сборниках русских идеалистов: "Проблемы идеализма" (1902), антиреволюционные сборники "Вехи" (1909), "Из глубины" (1918); был организатором и председателем "Вольной академии духовной культуры" (1918—22). В 1922 выслан за границу. Основал религиозно-философский журнал "Путь" (Париж, 1925—40), руководил издательством "YMCA — Press" ("Христианского союза молодёжи").

В молодости принадлежал к т. н. легальным марксистам, пытался сочетать марксизм с неокантианством, развивал теорию этического социализма. Около 1905 присоединяется к богоискательству. Борьба и взаимодействие двух принципов: экзистенциалистского утверждения ничем не ограниченного духовно-творческого начала личности и христианского мотива сострадания определяют философские позиции и философские симпатии Б. (Он сам признаёт свою близость к Бёме, Ницше, Фихте, Кьеркегору, Ибсену, а также к русской религиозной традиции — славянофилы, Достоевский; отправным пунктом всегда остаётся принцип дуализма Канта.) Рождающаяся из абсолютизации каждого из этих мотивов двойственность позиции Б. выражается в ряде противоречий и прежде всего в фиксируемом им самим противоречии "творчества" и "жалости" (морали творчества, или культа "гениальности", и христианской морали искупления). Б., в духе мистики Бёме и Шеллинга, утверждает безосновность свободы, её примат над бытием (и богом) и, следовательно, — как бы неподвластность человека божественной воле; говорит об отсутствии бога в мире. Однако Б. принимает также концепцию истории в провиденциальном духе христианской эсхатологии. Для Б. характерно полное отталкивание от мира (царства "обыденности", зла), но и стремление к преображению мира. Призыв к творчеству как к средству изменения мира совмещается у Б. с убеждением в обречённости всякого творческого акта; по существу всякую объективацию (предметное воплощение) человеческого творчества Б. отождествляет с отчуждением.

С главной темой — проблемой личности, связано внимание Б. к философии истории (см. "Смысл истории", 1923, "Новое средневековье", 1924, "Судьба человека в современном мире", 1934, "Русская идея", 1946, и др.). Б. не признаёт за историей прогрессивного движения, считая, что её путь — это обнажение противоположностей — добра и зла — и трагическая борьба между ними, которая завершается выходом в "метаисторию" ("царство божие"). В современности Б. находит признаки "варваризации" европейской культуры, начало её сумерек ("Конец Европы", М., 1915), связанных с наступлением "массовой культуры". Б. — один из первых критиков современной цивилизации как цивилизации технической, которая явилась, согласно Б., результатом "торжества буржуазного духа" ("Смысл творчества", М., 1916). Б. призывает к "спасению" через индивидуальный творчески-моральный акт (жертвы, любви и т.п.), — к "персоналистической революции" вместо социальной. Признавая, с позиций христианского социализма, классовую борьбу правомерной реакцией на социальную несправедливость и правду коммунистического принципа обобществления производства, Б., однако, считал необходимым вести с коммунизмом беспрерывную идейную борьбу, рассматривая его как выражение буржуазного, антидуховного сознания, ориентированного на материальность, материальные блага. В продолжение всей жизни выступая с критикой марксизма, считал его двойственным учением — сочетающим экономический детерминизм с волюнтаризмом и секуляризованным религиозным мировоззрением, выражающим надежды на мессианство пролетариата.

Яростный идейный противник Октябрьской революции (и любого социально-политического переворота вообще), Б. в полемической книге "Философия неравенства" (1918, изд. 1923) опускается до оправдания жестокостей "органического" исторического процесса (нарушением которого считает революцию) и ницшеанской апологии социального отбора и права "сильной личности". В дальнейшем оправдание исторической действительности как разумной и необходимой считает преступным; оставаясь идеологом "аристократии духа", стремится освободить своё понимание аристократизма от всяких сословно-иерархических характеристик ("О рабстве и свободе человека", 1939, "Самопознание", 1949).

Б. оказал влияние на развитие французского экзистенциализма и персонализма; получил известность на Западе как главный выразитель традиции русской религиозно-идеалистической философии и идеолог антикоммунизма.

Лит.: Ленин В. И., О "Вехах", Полн. собр. соч., 5 изд., т. 19; его же, [Письмо] Г. В. Плеханову 30 июля 1901 г., там же, т. 46, с. 135; Луппол И., Новое средневековье, "Под знаменем марксизма", 1926, № 12; Балакина И. Ф., Религиозно-экзистенциалистские искания в России начала 20 в., в сборнике: Современный экзистенциализм, М., 1966; Lowrie D., Rebellious prophet. A life of N. Berdyaev, N. Y., 1960; Wernham J., Two Russian thinkers. An essay in Berdyaev and Shestov, Toronto, 1968.

Р. А. Гальцева. БСЭ. — 1969—1978

Дважды при советской власти Бердяев попадал в тюрьму. «Первый раз я был арестован в 1920 году в связи с делом так называемого Тактического центра, к которому никакого прямого отношения не имел.

Но было арестовано много моих хороших знакомых. В результате был большой процесс, но я к нему привлечён не был». Во время этого ареста, как рассказывает Бердяев в мемуарах, его допрашивали лично Феликс Дзержинский и Вацлав Менжинский. Во второй раз Бердяева арестовали в 1922 году. «Я просидел около недели. Меня пригласили к следователю и заявили, что я высылаюсь из советской России за границу. С меня взяли подписку, что в случае моего появления на границе СССР я буду расстрелян. После этого я был освобождён. Но прошло около двух месяцев, прежде чем удалось выехать за границу». После отъезда (на так называемом «философском пароходе») Бердяев жил сначала в Берлине, где познакомился с несколькими немецкими философами: Максом Шелером, Кайзерлингом, Шпенглером. В 1924 г. он переехал в Париж. Там, а в последние годы в Кламаре под Парижем, Бердяев и жил до самой смерти. Принимал самое активное участие в работе Русского студенческого христианского движения (РСХД), являлся одним из его главных идеологов. Он много писал и печатался, с 1925 по 1940 гг. был редактором журнала «Путь», активно участвовал в европейском философском процессе, поддерживая отношения с такими философами, как Э. Мунье, Г. Марсель, К. Барт и др.

«В последние годы произошло небольшое изменение в нашем материальном положении, я получил наследство, хотя и скромное, и стал владельцем павильона с садом в Кламаре. В первый раз в жизни, уже в изгнании, я имел собственность и жил в собственном доме, хотя и продолжал нуждаться, всегда не хватало». В Кламаре раз в неделю устраивались «воскресенья» с чаепитиями, на которые собирались друзья и почитатели Бердяева, происходили беседы и обсуждения разнообразных вопросов и где «можно было говорить обо всём, высказывать мнения самые противоположные». - Ставров П. Воскресенья в Кламаре // Бердяев Н.А. Самопознание. — М., 1991..

Среди опубликованных в эмиграции книг Н. А. Бердяева следует назвать «Новое средневековье» (1924), «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939), «Русская идея» (1946), «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947). Посмертно были опубликованы книги «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1949), «Царство Духа и царство Кесаря» (1951) и др.

«Мне пришлось жить в эпоху катастрофическую и для моей Родины, и для всего мира. На моих глазах рушились целые миры и возникали новые. Я мог наблюдать необычайную превратность человеческих судеб. Я видел трансформации, приспособления и измены людей, и это, может быть, было самое тяжелое в жизни. Из испытаний, которые мне пришлось пережить, я вынес веру, что меня хранила Высшая Сила и не допускала погибнуть. Эпохи, столь наполненные событиями и изменениями, принято считать интересными и значительными, но это же эпохи несчастные и страдальческие для отдельных людей, для целых поколений. История не щадит человеческой личности и даже не замечает её. Я пережил три войны, из которых две могут быть названы мировыми, две революции в России, малую и большую, пережил духовный ренессанс начала XX века, потом русский коммунизм, кризис мировой культуры, переворот в Германии, крах Франции и оккупацию её победителями, я пережил изгнание, и изгнанничество мое не кончено. Я мучительно переживал страшную войну против России. И я ещё не знаю, чем окончатся мировые потрясения. Для философа было слишком много событий: я сидел четыре раза в тюрьме, два раза в старом режиме и два раза в новом, был на три года сослан на север, имел процесс, грозивший мне вечным поселением в Сибири, был выслан из своей Родины и, вероятно, закончу свою жизнь в изгнании». - Бердяев Н.А. Самопознание: (Опыт философской автобиографии). — М., 1991. — С. 9.

Во время ссылки за революционную деятельность Бердяев перешёл от марксизма («Маркса я считал гениальным человеком и считаю сейчас», — писал он позднее в «Самопознании») к философии личности и свободы в духе религиозного экзистенциализма и персонализма.

В своих работах Бердяев охватывает и сопоставляет мировые философские и религиозные учения и направления: греческую, буддийскую и индийскую философию, каббалу, неоплатонизм, гностицизм, мистицизм, космизм, антропософию, теософию и др.

У Бердяева ключевая роль принадлежала свободе и творчеству («Философия свободы» и «Смысл творчества»): единственный источник творчества — свобода. В дальнейшем Бердяев ввел и развил важные для него понятия: царство духа; царство природы; объективация — невозможность преодолеть рабские оковы царства природы; трансцендирование — творческий прорыв, преодоление рабских оков природно-исторического бытия.

Но в любом случае внутренней основой бердяевской философии являются свобода и творчество. Свобода определяет царство духа. Дуализм в его метафизике — это Бог и свобода. Свобода угодна Богу, но в то же время она — не от Бога. Существует «первичная», «несотворённая» свобода, над которой Бог не властен. Эта же свобода, нарушая «божественную иерархию бытия», порождает зло. Тема свободы, по Бердяеву, важнейшая в христианстве — «религии свободы». Иррациональная, «темная» свобода преображается Божественной любовью, жертвой Христа «изнутри», «без насилия над ней», «не отвергая мира свободы». Богочеловеческие отношения неразрывно связаны с проблемой свободы: человеческая

свобода имеет абсолютное значение, судьбы свободы в истории — это не только человеческая, но и божественная трагедия. Судьба «свободного человека» во времени и истории трагична.

Наиболее выражает мою метафизику книга «Опыт эсхатологической метафизики». Моя философия есть философия духа. Дух же для меня есть свобода, творческий акт, личность, общение любви. Я утверждаю примат свободы над бытием. Бытие вторично, есть уже детерминация, необходимость, есть уже объект. Может быть, некоторые мысли Дунса Скота, более всего Я. Беме и Канта, отчасти Мен де Бирана и, конечно, Достоевского как метафизика я считаю предшествующими своей мысли, своей философии свободы. — Самопознание, гл. 11.

Википедия

Будучи студентом Владимирского университета в Киеве, Бердяев активно участвует в работе марксистских кружков и "Киевского союза борьбы за освобождение рабочего класса". После разгрома "Союза". Н. Бердяева отправляют в ссылку в Вологду (1901 г.) Здесь он вместе с другими ссыльными участвует в разработке стратегии и тактики рабочего освободительного движения, его мировоззренческих основ. Складываются напряженные отношения с А.А. Богдановым, А.В. Луначарским к другими социал-демократами. Вскоре Н. Бердяев порывает с ними и примыкает к либеральному движению.

По возвращении из ссылки он наряду с Д.С. Мережковским, ВВ. Розановым, С.Н. Булгаковым, Вяч. Ивановым и другими становится одной из ведущих фигур того этапа развития культуры, который известен под именем русского духовного Ренессанса. Напряженная работа по выработке собственного мировоззрения приводит его к религиозным убеждениям. Одному из знакомых он сообщил, что "твердо решил стать философским слугой религиозного движения, использовать свои философские способности и знания для защиты дела Божьего...".

Революцию 1905-1907 годов Бердяев не принял, регулярно печатался в сборнике "Вехи", который В.И. Ленин называл "энциклопедией либерального ренегатства". Первую мировую войну философ встречал как начало нового этапа истории, на котором Россия, возможно, возьмет на себя миссию спасения человечества. Затем последовал февраль 1917 года, а за ним - Октябрь Февраль разбудил в Бердяеве общественную активность. Он верит в возможность широких социальных реформ, делает все для того, чтобы удержать революционный процесс от "большевизации". Это ему, однако, не удалось. Октябрь он расценил как национальную катастрофу и крушение своих надежд. В 1922 году, в конце сентября, вместе с большой группой интеллигенции, духовно не примирившейся с Советской властью, Н.А. Бердяев был выслан за рубеж, в Германию.

На чужбине Н. Бердяев активно участвует в религиозно-общественных движениях русской эмиграции, становится известным деятелем экуменического движения (движение различных протестанских церквей за создание "вселенской" церкви, объединение), завязывает дружеские связи с французской интеллигенцией. Среди русских эмигрантов он считался "левым". Решительно протестовал против сталинского тоталитаризма и духовной несвободы в СССР, он в то же время подчеркивал, что Октябрь не был злокозненным актом большевистского захвата власти, а был народной революцией, что Красная Армия спасла суверенитет страны, что социализм осуществляет на земле правду освобождения от эксплуатации, и отмечал значительные успехи Советской власти в приобщении народа к культуре и технике. Вместе с тем Бердяев однозначно отрицательно оценивает капитализм и готов оправдать насилие, если оно потребуется для его уничтожения. Бердяев, патриот своей родины, тяжело переживал поражение наших войск в начальный период Великой Отечественной войны и никогда не переставал верить в победу Советского Союза. После освобождения Парижа от немецких оккупантов у Бердяева завязываются тесные контакты с антифашистской и просоветской эмигрантской организацией "Русский патриот". Рассказывают, что философ собирался выехать в Союз, однако его отрезвило известное выступление Жданова против А. Ахматовой и М. Зощенко.

coolreferat.com

http://coolreferat.com/%D0%91%D0%B5%D1%80%D0%B4%D1%8F%D0%B5%D0%B2_%D0%9D._%D0%90.

Труды читать здесь

http://lib.rus.ec/a/1122

http://www.golden-ship.ru/load/b/berdjaev_n_a/343

http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%B5%D1%80%D0%B4%D1%8F%D0%B5%D0%B2,_%D0%9D%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%B0%D0%B9_%D0%90%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87

Беркли Джорж (англ. George Berkeley

12 марта 1685, близ Килкенни, Ирландия — 14 января 1753, Оксфорд

Английский философ, субъективный идеалист.

Английский философ, представитель субъективного идеализма. Родился в английской дворянской семье. Учился в Дублинском университете. С 1734 епископ в Клойне (Ирландия). Выступил с критикой понятия материи как вещественной основы (субстанции) тел, а также учения И. Ньютона о пространстве как вместилище всех природных тел и учения Дж. Локка о происхождении понятий материи и пространства. Согласно Б., невозможно образовать общие идеи пространства и материи, отвлекаясь от частных свойств отдельных вещей: у нас нет чувственного восприятия материи как таковой. В противоположность Локку Б. утверждал, что наш ум может образовать общую идею вещи, но не общую идею материи, в каковой вообще не нуждаются наука и философия, ибо идея материи ничего не прибавляет к свойствам вещей сверх того, что может дать чувственное восприятие. Б. выступил против различения первичных и вторичных качеств: все качества — вторичные, поскольку бытие их целиком сводится к способности быть воспринятыми. Отвергнув бытие материи, Б. признавал существование только духовного бытия, которое он делил на "идеи" и "души". "Идеи" — воспринимаемые нами субъективные качества — пассивны, непроизвольны; содержание наших ощущений и восприятии совершенно не зависит от нас. Напротив, "души" деятельны, активны, могут быть причиной. Пытаясь отвергнуть неизбежные для субъективного идеализма выводы, ведущие к солипсизму, Б. утверждал, что воспринимающий субъект — не один, и вещь, которую перестал воспринимать один субъект, может восприниматься др. субъектами. Но даже если бы все субъекты исчезли, вещи продолжали бы существовать как сумма "идей" в уме бога — субъекта, который вечно существует и "вкладывает" в сознание отдельных субъектов содержание их ощущений. Здесь Б. "...подходит... к объективному идеализму..." (Ленин В. И., Полн. собр. соч., 5 изд., т. 18, с. 24). философия Б., как показал Ленин в "Материализме и эмпириокритицизме", явилась прообразом и одним из источников субъективно-идеалистических теорий в буржуазной философии конца 19 — начала 20 вв. (Махизм).

Соч.: The works, v. 1—9, L., 1948—57; в рус. пер.—Трактат о началах человеческого знания, СПБ. 1905; Опыт новой теории зрения, Каз., 1912: Три разговора..., М., 1937.

Лит.: Блонский П. П., Учение Беркли о реальности. К., [1907]; Богомолов А. С., Критика субъективно-идеалистической философии Дж. Беркли, М., 1959; Luce A. A., Berkeley's immaterialism, L., 1945; Warnock G. J., Berkeley, L., 1953; Ritchie A. D., G. Berkeley, [Manch., 1967].

В. Ф. Асмус.. БСЭ. — 1969—1978

Английский философ, известный своей системой спиритуалистической философии; епископ Клойнский (англ. Cloyne) в Ирландии. Последовательно развивал тезис о том, что «бытие — это или то, что воспринимается, или тот, кто воспринимает».

Учился в колледже в Килкенни, затем в Тринити-колледже (колледж св. Троицы) в Дублине. В 1721 г. был назначен придворным проповедником наместника ирландского герцога Грефтона, а вскоре произведён в деканы города Дерри. Получив по завещанию довольно крупное наследство, Беркли сделал предложение основать на Бермудских островах миссионерское учебное заведение для обращения язычников Северной Америки в христианство; план Беркли не только был встречен сочувственно влиятельнейшими представителями английской аристократии, но и нашёл поддержку в парламенте, так что в 1728 г. он оставил своё деканство и с некоторыми единомышленниками отправился в Род-Айленд, чтобы приступить к исполнению своего плана. Дело окончилось, однако, самым неожиданным образом: удалившись на Бермудские острова, миссия была забыта и английским обществом и парламентом и, за недостатком средств, должна была вернуться обратно.

Находясь в Америке, Беркли обрел, однако, своего первого ученика и последователя — Сэмюеля Джонсона, впоследствии президента Королевского колледжа, занятия в котором велись по планам, намеченным Беркли в письме к Джонсону, колледжа, послужившего основой будущего Колумбийского университета. Свой труд «Elementa philosophica» (1752) Джонсон посвятил своему учителю. А учеником самого Джонсона был Джонатан Эдвардс — самый влиятельный американский теолог и философ-идеалист первой половины XVIII в., утвердивший в этой стране берклианскую линию в философии. В память о неосуществленных замыслах ирландского философа-миссионера его имя носит американский приморский город, где расположен Калифорнийский университет. — Быховский Б.Э. Джордж Беркли. — М., 1970. — С. 25.

Отношения двух философов, вернее влияние Беркли на Сэмюэла Джонсона, составило целую главу в истории ранней американской философии. …

Главное философское произведение Джонсона — «Начала философии» («Elementa philosophica») — было опубликовано в 1952 году. Книга разделялась на две части — «Ноэтику» и «Этику». В первой рассматривались гносеологические проблемы, созвучные берклианству, во второй — теория морали. — Покровский Н.Е. Ранняя американская философия. М., 1989. — С. 182, 183.

Джордж Беркли обладал обширным и многосторонним образованием, не был чужд ни одной отрасли человеческого знания и благородным характером внушал к себе уважение во всех приходивших с ним в соприкосновение.

В 1704 г. Беркли получил первую ученую степень «бакалавра искусств», в 1707 г. — звание fellow (научного сотрудника) и начал преподавание в колледже. В том же году Беркли завел философский дневник, в котором начал создавать набросок своей будущей философской системы. Дневниковые записи Беркли были впервые обнаружены в 1871 г. А. Фрейзером и опубликованы под названием «Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts» («Общая тетрадь для записи различных метафизических мыслей»). Впоследствии Артур Люс, коренным образом переработав эти рукописи, переиздал их под названием «Philosophical Commentaries» («Философские комментарии»). В 1709 г. Беркли опубликовал свое первое крупное сочинение «Опыт новой теории зрения», а в 1710 г. — «Трактат о принципах человеческого знания».

«Трактат» был и остается главным философским произведением ирландского мыслителя… Собственно говоря, это была лишь первая часть «Трактата». — Быховский Б. Э. Джордж Беркли. — М., «Мысль», 1970. — С. 18,19.

Он планировал части II, III и IV, посвященные духу, физике и математике соответственно. Ни одна из этих частей не была написана, но трактаты «О движении» (1721) и «Аналитик» (1734) представляют собой суррогаты частей III и IV. — Turbayne C.M. (англ.) русск. Berkeley's Two Concepts of Mind // Engle, Gale, and Gabriele Taylor. Berkeley's Principles of Human Knowledge: Critical Studies. Belmont, Cal.: Wadsworth, 1968, p. 24.

Как сообщал Беркли своему ученику в Америке С. Джонсону, 2-ая часть «Трактата…» все же была написана и осталась не опубликованной лишь вследствие её потери:

Что касается второй части моего «[Трактата о] принципах человеческого знания», то тут дело в том, что я уже значительно продвинулся в его написании, но эта рукопись была утеряна примерно 14 лет тому назад во время моей поездки по Италии, и с того времени у меня не было досуга для осуществления такого неприятного дела, как дважды писать на одну и ту же тему. — Письмо Беркли С. Джонсону от 25 ноября 1729 г. // Беркли Дж. Соч. — М.: Мысль, 1978. — С. 523.

«Философская система Беркли была изначально задумана как модернистский вестибюль, ведущий в храм божий», как «часть религиозной апологетики, очерк конструктивной естественной теологии, теистической метафизики».

Как однажды выразился А.А. Люс: «Вы думаете, что он [Беркли] строит дом, а обнаруживаете, что он построил церковь». — Berman D. George Berkeley: Idealism and the Man. Oxford: Clarendon Press, 1994 (Reprinted 2002 ISBN 0-19-826467-4). — P. v ("Preface").

Особенно часто Беркли вспоминают в Америке. В епископальной церкви США имя Беркли включено в церковный календарь, 16 июня его день.

Философское мировоззрение Беркли развилось, отчасти, как протест против господствовавших в его время реалистических и материалистических идей, отчасти же под влиянием сенсуализма Локка. По учению Беркли только дух существует на самом деле, весь же материальный мир является одним обманом наших чувств; непроизвольность этого обмана коренится в первоначальных представлениях, возбуждённых душой всех душ — самим Богом. Этот спиритуализм послужил поводом для многочисленных недоразумений и возбудил против Беркли как философов, так и богословов.

Одно из основных положений берклианской концепции — «существовать — значит быть воспринятым» (esse est percipi). В такой концепции Беркли сформулировал доктрину субъективного идеализма, последовательное проведение которого невозможно без признания существования только единичного субъекта, «Я» — доктрину так называемого солипсизма («существую только я один») — Соколов В. В. Основной вопрос философии в его историко-философской конкретности и развитии // «Философские науки» № 8, 1990. С. 81

Согласно Беркли, формула «существовать — значит быть воспринимаемым» применима лишь к объектам чувственно воспринимаемого мира. Смысл этой формулы заключается в отрицании существования материального мира:

Странным образом среди людей преобладает мнение, что дома, горы, реки, одним словом, чувственные вещи имеют существование, природное или реальное, отличное от того, что их воспринимает разум. — «Трактат…» #4

Все чувственные вещи, по Беркли, существуют лишь в сознании человека так же, как предметы, которые человек представляет во сне. Но, в отличие от образов сновидений, объекты, воспринимаемые наяву, являются не плодом воображения, а результатом воздействия Божества, которое возбуждает «идеи ощущений» в сознании человека.

Но рядом с этим бесконечным разнообразием идей или предметов знания существует равным образом нечто познающее или воспринимающее их… Это познающее деятельное существо есть то, что я называю умом, духом, душою или мной самим. Этими словами я обозначаю не одну из своих идей, но вещь, совершенно отличную от них, в которой они существуют. — «Трактат…» #2

В противоположность чувственно воспринимаемым объектам, существование духа характеризуется формулой «существовать — значит воспринимать» (esse est percipere)[11]. Таким образом, по Беркли, существуют только идеи и духи, в которых эти идеи возникают. Никакой материи, которая отражалась бы в наших восприятиях, нет.

Согласно широко распространенной точке зрения, признание существования других «конечных духов» с их esse est percipere противоречит тем аргументам, с помощью которых Беркли пытается доказать несостоятельность убеждения в существовании материального мира. По мнению многих историков философии, центральное положение онтологии Беркли — принцип esse est percipi — имеет своим неизбежным следствием солипсизм. Ведь если все чувственно воспринимаемые объекты, по формуле esse est percipi, суть лишь мои ощущения, то отсюда следует, что и другие люди, которых я воспринимаю, суть не что иное, как комплексы моих ощущений, содержание моего собственного сознания. Сам Беркли признавал, что у познающего субъекта нет ни непосредственной очевидности, ни доказательного знания о существовании других конечных духов. — Беркли Дж. Три разговора между Гиласом и Филонусом. Третий разговор // Беркли Дж. Соч. — М.: Мысль, 1978. — С. 326. — 50 000 экз.

Беркли считал, что вывод о существовании других «конечных духов» представляет собой лишь правдоподобное, вероятное умозаключение, основанное на аналогии («Трактат…» ##145-148).

По мнению многих исследователей, непоследовательность рассуждений Беркли обнаруживается даже в признании индивидуального «Я» как духовной субстанции. Те же самые аргументы, которые Беркли использовал в своей критике понятия материальной субстанции, делают неправомерным вывод философа о том, что познающий субъект есть не «система текучих идей», а неделимое, деятельное начало («Трактат…» #89). Впоследствии Д. Юм распространил выдвинутую Беркли феноменалистическую критику понятия материи на понятие духовной субстанции и пришел к выводу, что индивидуальное «Я» есть не что иное, как «пучок восприятий».

Философия Беркли представляет чрезвычайно важный момент исторического развития новой философии, знаменуя переход от картезианской и локковской философии к скептицизму Юма и Кантовой критике чистого разума. По характеристике А. Шопенгауэра, Беркли приобрел «бессмертную заслугу перед философией» благодаря тому, что первым выступил с решительным и развёрнутым обоснованием положения о мире как совокупности представлений в сознании субъекта, став тем самым «отцом идеализма».

Беркли вошёл в учебники как великий представитель «британского эмпиризма». Он оказал влияние на многих философов Нового времени. Так, Томас Рид признавал, что долгое время находился под обаянием философии Беркли перед тем, как выступил с её решительной критикой.

Идеализм Беркли проложил дорогу скептицизму Юма и Кантовой критике разума. — Смирнов А.И. Философия Беркли. Исторический и критический очерк. — Варшава: Типография Варшавского учебного округа № 487, 1873. — С. 5.

Некоторые авторы проводят параллель между Беркли и Э. Гуссерлем.

Википедия

Английский философ; епископ в Клойне (Ирландия). В «Трактате о началах человеческого знания» (1710) утверждал, что внешний мир не существует независимо от восприятий и мышления: бытие вещей состоит в их воспринимаемости. Субъективно-идеалистическое учение Беркли — один из источников эмпириокритицизма, прагматизма, неопозитивизма.

Одним из самых важных приложений репрезентативной теории абстракции является учение о нераздельности существования и восприятия. Беркли выражает его краткой формулой «esse есть percipi», т. е. «быть — значит восприниматься». Истинность этой формулы, по мнению Беркли, едва ли не самоочевидна. В самом деле, представляя любой чувственный объект, мы одновременно представляем самих себя, представляющих этот объект. Субъект нельзя отмыслить от объекта. Это и значит, что объекты имеют лишь соотносительное существование, зависят от воспринимающего духа. Однако Беркли все же не решается объявить это положение безусловной аксиомой, по-видимому, из-за того, что оно, как кажется, противоречит здравому смыслу, согласно которому предметы чувств существуют независимо от восприятия. И хотя Беркли не считает, что его философия не сочетается со здравым смыслом, он, тем не менее, выдвигает дополнительные доказательства своего основного тезиса. Одна из линий его аргументации состоит в усилении традиционной позиции новоевропейской философии, согласно которой ряд чувственных качеств, такие как цвет, запах, вкус и т. п., в том виде, в каком мы знаем их, субъективны. Обычно это доказывалось ссылкой на то, что один и тот же предмет может казаться разным людям неодинаковым. Скажем, вино одному человеку может показаться сладким, другому — кислым. Поскольку оно не может быть одновременно и кислым, и сладким, приходится допустить, что сладость, кислота, да и вообще любой вкус существует не в вещи, а в восприятии субъекта. Беркли распространяет этот сам по себе небезупречный аргумент (что, он, кстати говоря, чувствовал) на так называемые «первичные качества», протяжение и плотность, которые, как обычно считалось, и конституируют мир

материальных, независимых от сознания объектов. К примеру, один и тот же предмет, замечает Беркли, может казаться имеющим разную форму, и, следуя логике доказательства субъективности вышеупомянутых «вторичных качеств» — цвета, запаха и т. д., для недопущения противоречий приходится признавать, что форма и протяжение в целом субъективны. То же самое можно продемонстрировать и относительно плотности. Если так, то все качества, составляющие то, что в обыденном словоупотреблении называется материей, зависят от субъекта и, стало быть, существуют только в его восприятии, что и требовалось доказать. Другая линия доказательства того же тезиса состояла у Беркли в том, что он предлагал читателю попытаться представить свойства предполагаемой материальной субстанции. Трудно спорить, что предметами непосредственного сознания являются не сами вещи, а их ментальные отпечатки, «идеи». Эти идеи существуют в духе, который является их носителем, субстанцией. Но мы предполагаем, что эти идеи более или менее адекватно отображают материальные вещи. Однако Беркли резонно замечает, что идеи могут быть похожи только на идеи. Значит, предполагаемая материальная субстанция должна оказаться носителем идей. Но носитель идей — это дух, а не материя. Поэтому Беркли считает, что понятие материи противоречиво и уверенно заявляет об опровержении материализма. В мире могут существовать только духи и их восприятия. Восприятия не могут быть отделены от духа. Для того, чтобы существовать, они должны актуально, а не потенциально восприниматься. Четкое разъяснение этого момента, сделанное Беркли в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом», сняло двусмысленность, остававшуюся в «Трактате», где могло показаться, что формула «быть — значит восприниматься» имеет тот смысл, что все, что существует, лишь в принципе может быть объектом восприятия. При такой «слабой» интерпретации Беркли не смог бы использовать свой главный принцип для широкомасштабных философских и теологических обобщений, которые он производит в «Трех разговорах».

Принцип «быть — значит восприниматься» в узком смысле значим только для чувственных объектов, которые, однако не исчерпывают все существующее. Сами эти объекты существуют в духах, к которым применимо другое положение: быть — значит воспринимать. Духи являют собой простые субстанции и могут знать о своем единстве и субстанциальности при помощи «рефлексии», особого внутреннего созерцания, которое, правда, не поставляет нам «идеи», но позволяет образовывать «понятия» о свойствах духа. Беркли отказывается называть эти понятия «идеями», так как последние, по его мнению, не заключают в себе никаких признаков деятельности, тогда как духи — это не только воспринимающие, но и деятельные существа. Ведь помимо восприятий или идей духи наделены также волей. Воля отвечает за модификации идей. Возможности человеческих душ, составляющих одну из разновидностей конечных духов, в модификации идей, однако, ограничены. Воля человека имеет власть над идеями воображения, но идеи ощущения кажутся навязанными ему. Это означает, что такие идеи порождаются некой внешней причиной. Для определения свойств этой причины Беркли обращает внимание на единство и целесообразность мира ощущений. Подобные качества говорят о том, что за идеями ощущения стоит одна разумная первопричина, а именно Бог. Существование Бога доказывается Беркли и другим способом. Он совмещает тезис «быть — значит восприниматься» с установкой здравого смысла, согласно которой вещи (или, в его терминологии, «идеи ощущения») существуют независимо от нашего восприятия. Комбинация этих посылок приводит к выводу о существовании некоего высшего духа или духов, в восприятии которого или которых и существуют чувственные вещи. Тезис о единстве и целесообразности мира опять-таки позволяет ограничить количество этих воспринимающих существ одним-единственным бесконечным духом — Богом. Беркли гордится этим доказательством, которое, помимо прочего, наглядно демонстрирует, что его философия действительно может быть согласована со здравым смыслом. Он вовсе не считает, как можно было бы вначале подумать, что прекращение восприятия человеком вещи означает ее уничтожение. Ведь существование вещи, как провозглашает Беркли в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом», зависит вовсе не от человеческого, а от божественного восприятия. Конечно, неправильно было бы утверждать, что Бог воспринимает вещи точно такими же, как их ощущают конечные духи (к выводу о существовании других конечных духов, кроме нашего собственного, мы приходим с помощью опыта и принципа аналогии). Бог лишен ощущения в человеческом смысле слова. Поэтому в его восприятии находятся скорее архетипы того, что мы называем чувственными вещами. И в соответствии с этими архетипами Бог порождает ряды ощущений в конечных духах, причем делает это так, что одни ощущения выступают естественными знаками или предвестниками других. Это позволяет усматривать в них закономерности и наращивать знание, в том числе научное знание. Онтология Беркли, таким образом, устанавливает прямой контакт между человеческими душами и идеями Бога. В отличие от многих традиционных схем, Беркли устраняет из процесса этого взаимодействия лишний, как он считает, элемент: материю (материя сохраняет онтологический статус и в системе Н. Мальбранша, который, как утверждали, оказал сильное влияние на Беркли, доказывая, что «мы видим все вещи в Боге»; хотя сам Беркли отрицал сходство своих взглядов с идеями французского картезианца). Такая трактовка, однако, создает трудности в понимании

возможности творения Богом мира, которые Беркли, хотя бы в силу специфики своей профессии, не мог игнорировать. Поэтому он вынужден был пойти на дальнейшие уточнения своей системы. Под творением он предложил понимать откровение Бога конечным духам, тогда как мир до творения являл собой замкнутого в себя Бога. Иными словами, Беркли восстанавливает тройственность бытия. Идеи существуют в трех видах: скрытом в Боге, открытом в Боге и в виде идей ощущения в умах конечных духов. Существование второго порядка соответствует месту, занимаемому в традиционных онтологиях материальному воплощению божественных идей. Все эти уточнения свели до минимума оригинальность берклиевских суждений. Беркли писал, что боролся с идеей абсолютно независимого существования материальных объектов, но такой идеи никто из крупнейших метафизиков Нового времени, по сути, не выдвигал. Большинство философов 17 — 18 вв., опираясь на общеевропейскую интуицию бытия как полноты сущности, которой лишены несовершенные материальные вещи, считали, что Бог, сотворив материальный мир, постоянно поддерживает его существование, и такую неусыпную деятельность вполне можно истолковать как непрерывное восприятие Богом этого мира. Со временем Беркли стал все больше осознавать свою традиционность и встраивать свои идеи в контекст неоплатонической философии, настаивая при этом на преемственности со своими ранними работами.

Энциклопедический словарь. 2009.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/es/6930/%D0%91%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%BB%D0%B8

Уже в первые годы своего учения в университете Беркли убеждается в успехах естественных наук. И поэтому свою задачу в создании "собственной философской системы видит в противодействии распространению материалистических взглядов. Защите религии он посвящает всю свою жизнь. Обоснование своих философских воззрений Беркли начинает с анализа и критики сенсуалистического учения Локка. В своей основе юмовская и берклианская системы сходны, т.е. обе они исходят из самых общих эмпирических предпосылок, однако выводы делаются противоположные. Если локковская система была в основном реалистическая, то берклианская философия - идеалистическая. Локк разделял все качества предметов на первичные и вторичные. первым он относил протяженность, вес и т.д., ко вторым - те Качества, которые зависят от первых. Беркли же считает, что все ячества являются вторичными, полагая, что и первичные качества имеют тот же характер, что и вторичные, ибо такие качества, как протяжение, не являются объективными, а зависят от нашего восприятия, сознания. Так, он говорит, что величина предметов - это не нечто объективное, а определяется тем, что предмет нам кажется то большим, то маленьким. Т.е. величина предметов - это результат нашего опытного заключения, которое опирается на органы чувств. Таким образом, существование вторичных и первичных качеств обусловлено нашим восприятием.

Так же Беркли рассуждает и при рассмотрении понятия материи. По Локку, мы путем абстракции, т.е. отвлечения от предметов общих черт и признаков, приходим к понятию материи как таковой. Таким же образом мы приходим и к понятию пространства. Беркли пытается доказать, что мы не в состоянии прийти к понятию материи таким способом, аргументируя при этом так же, как и в отношении первичных и вторичных качеств. Он полагает, что существование абстрактно общих идей невозможно, так как при восприятии в нашем уме возникает конкретное впечатление, конкретный образ, но не может быть никакой общей идеи. Т.е. если мы воспринимаем треугольник, то это конкретный треугольник, а не какой-то абстрактный, не обладающий специфическими чертами. Таким же образом, согласно Беркли, невозможно образовать абстрактные общие идеи человека, движения и т.д. "Точно так же, - пишет он, - для меня невозможно составить абстрактную идею движения, отличную от движущегося тела, - движения, которое ни быстро, ни медленно, ни криволинейно, ни прямолинейно, и то же самое может быть сказано о всех прочих абстрактных идеях". Абстрактные идеи Беркли рассматривал как обман слов.

Тем самым он и не признавал существования понятия материи как абстрактной идеи, материи как таковой. Он полагал, что понятие материи "заключает в себе противоречие", является "наиболее абстрактной и непонятной из всех идей" . Поэтому он считал, что необходимо навсегда изгнать понятие материи из употребления. "Отрицание ее не принесет никакого ущерба остальному роду человеческому, который... никогда не заметит ее отсутствия. Атеисту действительно нужен этот призрак пустого имени, чтобы обосновать свое безбожие, а философы найдут, может быть, что лишились сильного повода для пустословия".

Из этих своих рассуждений он переходил к отрицанию объективного существования вещей. Так как существование качеств вещей обусловлено нашим восприятием, а субстанция - это носитель свойств, качеств, то значит все вещи и предметы окружающего мира, которые образуются из свойств, являются лишь восприятиями наших органов чувств. Для Беркли "быть - значит быть воспринимаемым" (esse est percipi).

Таким образом, считая, что существовать - это быть воспринимаемым, Беркли отрицает существование объективного мира. Но этот вывод означает солипсизм, т.е. существование одного человека, для которого мир существует только тогда, когда он его воспринимает. Однако Беркли

категорически отрицает обвинения в солипсизме, так как изложенные взгляды резко противоречили здравому смыслу. Он заявляет, что не отрицает "существования ничего, что мы можем воспринимать посредством чувства или размышления". Он также говорит, что не сомневается "даже малейшим образом в том, что реально существуют вещи, которые вижу своими глазами и которых касаюсь своими руками" . Беркли лишь отрицает существование такого понятия, как материя в философском понимании.

Обвинения в солипсизме Беркли также пытается отвергнуть посредством следующих рассуждений. Он утверждает, что вещи продолжают существовать в силу того, что в тот момент, когда мы их не воспринимаем, их воспринимает другой человек. "Следовательно, когда говорится, что тела не существуют вне духа, то следует разуметь последний не как тот или другой единичный дух, но как всю совокупность духов. Поэтому из вышеизложенных принципов не следует, что тела должны мгновенно уничтожаться и создаваться вновь или вообще вовсе не существовали в промежутки времени между нашими восприятиями их".

Беркли, с одной стороны, утверждает, что вещи, или идеи, по его терминологии, не существуют, с другой - что они продолжают существовать в нашей мысли, потому что они воспринимаются Богом. Он писал: "Есть дух, который во всякий момент вызывает во мне все те чувственные впечатления, которые я воспринимаю. А из разнообразия, порядка и особенностей их я заключаю, что творец их безмерно мудр, могуч и благ".

Свою религиозную позицию Беркли проводил и в области естественнонаучных идей. Отвергая механическое понимание причинности, которое было распространено в то время, он писал: "Во-первых ясно, что философы зря стараются, если они ищут некие естественно действующие причины, иные, чем некая мысль или дух. Во-вторых, если мы считаем все, что сотворено, произведением мудрого и доброго Творца, то было бы лучше для философов, чтобы они занимались (вопреки тому, что некоторые провозглашают) конкретными причинами вещей, и действительно не знаю, почему бы выдвижение различных целей, к которым вещи в природе предопределены и для которых они были с самого начала с невыразимой мудростью сотворены, не должно считать лучшим способом, как объяснить их". Кроме того, Беркли выступал против открытого Ньютоном и -Лейбницем дифференциального исчисления.

Воззрения Беркли критиковались во все времена и со всех сторон представителями различных философских направлений, так как солипсическая установка автора представляла благодатную почву для опровержений. В то же время защитников Беркли было много, и они есть и по сей день. Беркли всегда останется примером идеалистического истолкования философских проблем.

Философия

http://istina.rin.ru/cgi-bin/print.pl?id=993&sait=3

Философия Беркли, имевшая сильную религиозную подоплеку, явилась в то же время выражением нового, быстро вытеснявшего схоластику духа, рожденного трудами Декарта, Спинозы, Мальбранша, Локка и Ньютона. Беркли пытался преодолеть модный скептицизм и атеизм и создать учение, в котором бы гармонично сочетались новая философия и спиритуализм.

Убежденный в способности человека к познанию, Беркли, подобно Локку, подчеркивал значение чувственного опыта как источника знания. Однако, в противовес Локку и материализму, он доказывал, что все качества – не только вторичные (например, цвет), но и первичные (например, протяжение), которые Локк причислял к независимой от сознания материальной субстанции, – суть лишь продукт чувственности; он также доказывал, что идея материи как «реальности», существующей помимо и сверх первичных и вторичных качеств, не может быть выведена из опыта. Главная ошибка всякой философии, согласно Беркли, заключается в неверной абстракции. Например, ложной идеей является «материальная субстанция» Локка. Существовать (т.е. быть реальным), заключал он, – значит быть воспринятым или воспринимать. Чувственные объекты, или, как называл их Беркли, «идеи», не могут производиться инертной бесчувственной материей, они суть следствие бестелесной деятельной субстанции духа; идеи не могут существовать и в «не воспринимающей субстанции». Отсюда: материя вне опыта непредставима и противоречива. Однако «материю как термин можно оставить для обозначения частного случая организации идей». Природа есть упорядоченная последовательность таких идей, порожденных Мировым Духом, а законы природы суть «установленные правила или методы, по которым этот Дух порождает в нас идеи ощущения».

В действительности существуют только «духи», которые бывают двух родов: это конечные умы и Мировой Ум (Бог). О духах мы не имеем никакой идеи, ибо идеи пассивны и бездеятельны, и в них не может быть схвачено то, что действует. Дух познаваем не непосредственно в чувственном опыте, но только через свои проявления. О духе мы имеем только «понятие», но такое понятие, в отличие от понятия материи, не является противоречивым.

В работах позднего периода Беркли уже не акцентирует значение чувственного опыта. В третьем Диалоге он расширяет понятие восприятия до понятия постижения, а в Сейрисе уже утверждает, что

знание есть понимание. Наконец, оставляя и понимание, Беркли пишет о нашей полной зависимости от духовного мира, в котором мы существуем как конечные существа.

Энциклопедия Кругосвет

Универсальная научно-популярная онлайн-энциклопедия

http://krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/religiya/BERKLI_DZHORDZH.html

«Опыт новой теории зрения» — это, с одной стороны, продолжение целого ряда концепций и тенденций эмпиристской концепции ощущений, а с другой стороны, достаточно радикальный пересмотр теории зрительных восприятии, восходящей к Декарту и картезианцам. Беркли прежде всего возражает против того, чтобы по примеру Декарта считать, что расстояние между предметами прямо дается в зрительном восприятии. На самом деле, настаивает Беркли, мы в прямом восприятии наблюдаем только цвета и фигуры. Что же касается расстояния, то оно не наблюдается зрением, а "внушается" моему уму скорее благодаря опыту и суждению, чем ощущению. Подобно этому, Беркли утверждает (§§ 13 и 14 «Опыта»), что линии и углы "сами по себе не воспринимаются зрением", что они "не имеются реально существующими в природе" и что "представляют собой лишь гипотезу, созданную математиками или введенную ими в оптику с целью получить возможность трактовать эту науку геометрическим способом".

Беркли отверг выводы тех физиологов и психологов, которые утверждали, что существует необходимая и естественная связь между ощущениями, получаемыми нами благодаря повороту глаз, и большими или меньшими расстояниями от тел. Причина переживания нами соответствий или несоответствий такого рода — опыт, рассуждения субъекта, привычка, благодаря которой мы судим о связи между ясностью или смутностью увиденного и расстоянием, отделяющем нас от объекта. "Из изложенного нами с очевидностью следует, — заключает Беркли, — что идеи пространства, внешнего мира и вещей, помещенные на расстоянии, не составляют, строго говоря, предмета зрения; они столь же воспринимаются глазом, сколь и ухом". Возьмем такой пример, предлагает Беркли. Я сижу в рабочем кабинете и слышу, что вдоль улицы едет карета. Я "по слуху" могу примерно определить, на каком она от меня расстоянии. (Это, разумеется, не означает, что Беркли отождествляет ощущения зрения, слуха, осязания.)

Ошибку философов, отождествивших расстояния, величины как первичные качества с чем-то непосредственно ощущаемым, Беркли мыслит исправить так: "...число (как бы настойчиво ни относили его к первичным качествам) не есть нечто определенное и установленное, существующее в самих вещах. Оно есть всецело создание духа, рассматривающего или простую идею саму по себе, или какую-либо комбинацию простых идей, которой дается одно имя и которая таким образом сходит за единицу". Другая ошибка, согласно Беркли, состоит в следующем: мы воображаем, будто на дне глаза получается чуть ли не буквальное изображение внешних объектов. Беркли же стремится доказать, что нет никакого сходства между идеями зрения и воспринимаемыми вещами. При этом историки мысли нередко упускают из виду, сколь сложную структуру имеет берклеанское понимание зрительных и всяких иных впечатлений в их отношении к телам природы.

С одной стороны, Беркли вполне в духе Локка и других сенсуалистов утверждает независимость существования тел вне сознания: "Тела существуют вне сознания, т.е. они не сознание (mind), но от него отличается. Тем самым я принимаю, что сознание в свою очередь отличается от них". "Тела и пр. существуют даже тогда, когда не воспринимаются, будучи возможностями (powers) в действующем существе", т.е. Боге. Итак, одной стороной философии Беркли, вопреки распространенным в марксистской литературе оценкам, оказывается как раз опровержение субъективного идеализма, где самым "сильным" аргументом является ссылка и на независимый мир тел, и на Бога, заключающего в себе как существования, так и возможности тел. И потому Беркли был по-своему прав, когда утверждал, что он "более уверен в существовании и реальности тел, чем г-н Локк...". Когда Беркли говорит: "В соответствии с моими принципами существует реальность, существуют вещи, rerum Natura (природа вещей)", то он имеет в виду некоторую принципиальную возможность мира, которую нельзя отрицать по причинам, названным выше. Главная из них, конечно, Бог, дух, независимый от всех человеческих сознании.

С другой стороны, когда речь заходит об исследовании восприятии, прежде всего зрительных, положение существенно меняется. Существование воспринимаемой вещи вне восприятия — предположение абсурдное. При таком повороте исследования, действительно, необходимо признать: объекты восприятия не существуют вне восприятия, т.е. вне человеческого духа. Но Беркли идет дальше: и применительно к телам природы, относительно которых он утверждал их (Богом обусловливаемую) независимость от ума, сознания, философ предлагает поразмыслить над трудностью, которую считает неразрешимой в рамках материалистического сенсуализма. Скажем, я сейчас воспринимаю стол, за которым сижу. В этом случае существование стола неотделимо от восприятия в том смысле, что стол не существовал бы для меня и других людей, если бы мы его не воспринимали. Но вот я выхожу из комнаты и, стало быть, уже не вижу, не воспринимаю стол. Значит ли это, что он существует вне моего или нашего восприятия? Ни в коем случае, отвечает Беркли. Когда бы и как бы мы ни представляли себе, ни мыслили

стол, он уже неотделим от совокупности каких-либо чувственных восприятии. И только таким стол перед нами представлен, "репрезентирован" нам. Отсюда следующие центральные принципы философии Беркли:

1) существовать (быть) — значит быть воспринимаемым: esse — percipi; 2) "...я не в состоянии помыслить ощущаемые вещи или предмет независимо от их ощущения и восприятия. На самом деле объект и ощущение — одно и то же (are the same thing) и не могут быть абстрагируемы одно от другого". 3) Мы никогда не можем воспринимать реки, горы, дома, словом, предметы природы, в некоем их существовании, отличном от того, каким они предстают перед разумом. "А что же мы воспринимаем, как не свои собственные идеи или ощущения (ideas or sensations)"? 4) Отсюда для Беркли следует, что необходимо отвергнуть свойственную материалистической теории отражения мысль о том, что "идеи могут быть копиями или отражениями (resemblances) вещей". Идеи не могут походить ни на что, кроме самих идей: например, цвет или фигура (которые Беркли считает именно идеями, притом довольно сложным путем возникшими) могут походить только на другие цвет или фигуру.

При этом Беркли отклоняет сложившееся в его время представление о первичных и вторичных качествах, согласно которому первичные качества объективны, т.е. наличествуют в самих телах, а вторичные качества субъективны. Беркли разбирает приводимую в пользу этой концепции аргументацию. Вторичные качества считаются субъективными потому, что их относят главным образом не к предметам, а к органам чувств, действующим отнюдь не по принципу зеркала. Но, рассуждает Беркли, то же самое можно сказать о первичных качествах — протяжении, фигуре, движении, ибо и они зависят от специфической в каждом случае работы органов чувств человека, прежде всего зрения. А зрение, как мы уже знаем, дает не простые копии качеств, заключенных в предметах, а оказывается результатом сложной конструктивной работы духа, итогом длительной работы чувств и ума, что, собственно, и понимается под опытом.

Ещё одна специфически берклеанская тенденция в философии, о которой здесь будет упомянуто, — отрицание "реальности" абстрактных идей. Беркли по сути дела продолжает здесь линию локковского номинализма, но делает это еще решительнее, пытаясь преодолеть его материалистический уклон. Прежде всего подвергаются отрицанию общие абстракции философии, подобные материи, материальной субстанции. Аргументы, направляемые против общих идей, не затрагивают, согласно Беркли, понятия духа как такового. Здесь он готов присоединиться к реалистам. Что же до материи, то в ход идут номиналистические соображения и выводы: "Если мы последуем указаниям разума, то из постоянного единообразного хода наших ощущений мы должны вывести заключение о благости и премудрости духа, который вызывает их в наших душах. Но это все, что я могу отсюда разумного вывести. Для меня, говорю я, очевидно, что бытия духа, бесконечно мудрого, благого и всемогущего, с избытком достаточно для объяснения всех явлений природы. Но что касается косной, неощущающей материи, то ничто воспринимаемое мной не имеет к ней ни малейшего отношения и не направляет к ней моих мыслей". Впрочем, Беркли не может не признать, что к материи, которая кажется ему "неразумным, немыслящим нечто", выдумкой и фикцией материалистов, "человеческий дух сохраняет такое сильное пристрастие, вопреки всей очевидности разума...".

Беркли направляет свои возражения и против теории абстракции как таковой. Чтобы составить представление обо "всех" треугольниках, так необходимое геометрам, совсем необязательно, возражает Беркли Локку и другим авторам, "добывать" всеобщее понятие треугольника путем абстракции от любых частных и особых треугольников. Такое абстрагирование, во-первых, невозможно, а во-вторых, и не нужно. Нам достаточно обладать некоторыми обобщенными "представлениями", не обязательно отвлекающимися от всего частного, но "репрезентирующими" самое существенное в треугольнике, что отличает его от других предметных единств и от прочих геометрических фигур.

Значение философии Беркли в истории человеческой мысли (которое было несправедливо принижено Лениным и другими марксистскими авторами) на самом деле весьма велико. Кроме того, что он по справедливости прослыл оригинальным философом-спорщиком, задавшим современникам и потомкам немало трудностей и загадок, он был ученым, вмешавшимся в спор физиологов, математиков, физиков. Без Беркли отныне уже непред ставима философская теория ощущений, чувственных восприятии. "Парадокс Беркли" относительно независимого от ума существования тел и невозможности для людей представить мир иначе, чем через наш дух, через человеческое сознание, стоит у истоков весьма сходного "парадокса Канта" (хотя Канту пришлось преодолевать трудности, заданные берклеанским подходом).

Электронная библиотека по философии

http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000005/st066.shtml

Беркли не без тонкости заметил: в основе понятия материи лежит допущение, будто мы можем, отвлекаясь от частных свойств вещей, образовывать отвлеченную идею общего для всех них вещества как некоего субстрата. Однако это, по Беркли, невозможно: у нас нет и не может быть чувственного

восприятия материи как таковой; наше восприятие каждой вещи разлагается без какого-либо остатка на восприятие известной суммы отдельных ощущений или «идей». И в самом деле, в таком случае от материи ничего не остается: она как бы растворяется в некоторой «туманной» неопределенности, которая вообще ни на что не может воздействовать. Отсюда афористический постулат Беркли: «Быть – значит быть в восприятии», А если, скажем, данная береза никем не воспринимается, что же – она перестает существовать!? Беркли на это возражал примерно так: тогда ее воспринимают другие люди или вообще живые существа. А если все они заснули и отключились от восприятия? Беркли на это возражал так: Бог как вечный субъект всегда все воспринимает.

Но рассуждение с атеистических позиций приводит к следующему выводу. Если Бога нет, тогда то, что мы считаем материальными объектами, должно иметь скачкообразное бытие: внезапно возникнув в момент восприятия, они тут же исчезали бы, как только выпадали бы из поля зрения воспринимающих субъектов. Но, утверждал Беркли, так уж сложилось: что благодаря постоянному бдению Бога, вызывающего в нас идеи, все на свете (деревья, скалы, кристаллы и т.д.) существует постоянно, как и полагает здравый смысл.

Беркли–привлекательный писатель, обладавший изящным стилем (причем свои многочисленные работы он написал до 28 лет!). Он был не только священником (епископ в Клойне, Ирландия) и философом, но и психологом. Беркли стремился доказать, что мы воспринимаем лишь свойства вещей, т.е. то, как эти вещи воздействуют на наши органы чувств, но мы не схватываем сути самой вещи, а ведь свойства весьма относительны к воспринимающему субъекту. Чувственные впечатления–это феномены психики. Если у вас одна рука холодная, а другая теплая, опустите руки в теплую воду, и вы почувствуете одной рукой холод, а другой–тепло. Беркли доказывает верную мысль – об относительности наших восприятий, их зависимости от состояния субъекта.

Все это верно, однако это не спасает Беркли от крайних выводов, ведущих к субъективному идеализму, апологетом которого мы привыкли его считать. Но он ведь священник, искренне веривший в Бога, и уже этим самым он скорее объективный идеалист! Поэтому его нельзя обвинять(как это обычно делают) в солипсизме'.

Вообще всерьез доказывать, что мир существует независимо от нас и от наших ощущений – это, как бы выразился И. Кант, «скандал в философии».

электронная библиотека gumfak.ru
http://gumfak.ru/filos_html/otvet/otv39.shtml
Читать здесь
http://www.likebook.ru/authors/view/28924/
http://lib.rus.ec/a/62569
http://www.proza.ru/2011/08/08/675
http://www.klex.ru/8da

Бернар Клервоский, Бернард, фр. Bernard de Clairvaux, лат. Bernardus abbas Clarae Vallis

1091, Фонтен-ле-Дижон, Бургундия — 20 или 21 августа 1153, Клерво

Католический святой, выдающийся мистик средневековья, аббат в Клерво, непримиримый враг Абеляра. Б. имел громадное влияние в качестве советника пап и государей; способствовал возникновению второго крестов. похода.

Будучи выдающимся церковным деятелем, св. Бернар был, вместе с тем, и выдающимся теологом. Главными проблемами, которые занимали его ум, были отношения между Богом и человеком, единение Бога и человека в таинстве воплощения, отношение церкви и благодати и мистический опыт.

Деятель католической церкви, теолог-мистик. Происходил из знатного бургундского рода. С 23 лет монах цистерцианского ордена, с 1115 настоятель основанного им монастыря в Клерво. Участвовал в создании духовно-рыцарского ордена тамплиеров, был вдохновителем 2-го крестового похода (1147). Выступал против теологического рационализма П. Абеляра и различных еретических течений. Отстаивая незыблемость церковного предания, критикуя складывающуюся схоластику за новшества, Б. одновременно вносил в мистику остро личностный дух. Мистические тексты Б. отмечены лиризмом и устремлением к самораскрытию человеческого "я". Они оказали большое влияние на мистический психологизм позднего средневековья (Дж. Бонавентуру, Г. Сузои др.). В 1174 был причислен к лику святых.

Соч.: Opera, t. 1—6, P., 1855—59 (Patrologiae cursus compi., ser. latina..., accur. J.-P. Migne, t. 182—185); в рус. пер.— Письма, в кн.: Абеляр П., История моих бедствий, М., 1959, с. 127—51.

Лит.: Герье В., Западное монашество и папство, М., 1913, с. 27—138; Сидорова Н. А., Очерки по истории ранней городской культуры во Франции, М., 1953; Gilson E., La théologie mystique de Saint Bernard, P., 1947; Hiss W., Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux, B., 1924.

С.С. Аверинцев. БСЭ. — 1969—1978

15 февраля 1145 года коллегия кардиналов избрала аббата Бернардо Паганелли новым римским папой под именем Евгения III. Паганелли был не только тёзкой, но и — с самого начала своего монашества у цистерцианцев — учеником Бернарда Клервоского, с которым он поддерживал «уникально тесные отношения». Римским папой член цистерцианского ордена, который Бернард — влиятельный католический деятель эпохи — сам и создал. Отводя подозрения в том, что Паганелли его протеже, Бернард оставил для историков следующее письмо к кардиналам (номер CCXXXVII):

Избрание Паганелли папой состоялось, укрепив этим и политическое положение самого Бернарда — учителя папы Римского. Известный случай, когда Бернард назвал уже состоявшегося Папу в письме к нему «нищим из навозной кучи» (номер CCXXXVIII), укладывается в этот же контекст: крепко держа в руках узды управления своим бывшим учеником, Бернард диктовал Евгению III свою политику. Наиболее крупным мероприятием, на котором Бернарду удалось настоять, стал Крестовый поход против славян, развернувшийся на фоне Второго крестового похода.

В начале апреля 1147 года римский папа был у своего учителя в Клерво. Там Бернард убедил Евгения III развернуть вектор крестовых походов с юга на восток, обратив их против язычников Европы, начав, в частности, с вендов. Эту идею римский папа претворил в булле англ. „Divini dispensatione“, которую он подписал в Труа 11 апреля 1147 года. Идею этой буллы, образ действий, который она предлагала крестоносцам в отношении европейцев-язычников в своей миссии, часто выражают лозунгами «крещение или смерть» (фр. La mort ou le bapt?me, нем. Tod oder Taufe), «уничтожить или обратить в христианство» (фр. Extermination ou Conversion, нем. Vernichtung oder Bekehrung).

People.SU http://www.people.su/13775

Происходил из знатной семьи, в двадцатилетнем возрасте вступил в цистерцианский орден, где своим подвижничеством приобрёл известность. В 1115 году Бернард Клервоский основал монастырь Клерво, где стала ббатом. Благодаря его деятельности малочисленный цистерцианский орден стал одним из крупнейших.

Бернард Клервоский придерживался мистического направления в теологии, был ярым сторонником папской теократии. Активно защищал права папы Иннокентия II против Анаклета II. В свете борьбы против Анаклета II осуждал Рожера II, получившего корону от антипапы, но затем примирился с королём и переписывался с ним. Боролся с ересями и свободомыслием, в частности был инициатором осуждения Пьера Абеляра и Арнольда Брешианского на церковном соборе 1140 года. Активно боролся с ересью катаров.

Участвовал в создании духовно-рыцарского ордена тамплиеров, в частности под его влиянием на соборе в Труа 128 года, (возглавляемом Матвеем Альбанским) был принят устав ордена. Вдохновитель второго Крестового похода 1147 года. Содействовал росту монашеского ордена цистерцианцев, в его память получившие название бернардинцев.

На фоне невыразительных фигур пап того времени (среди которых были и его ученики из Клерво) Бернард Клервоский приобрёл колоссальный авторитет в церковных и светских кругах. Он диктовал свою волю папам, французскому королю Людовику VII. Основной добродетелью считал смирение. Целью человеческого существования считал слияние с Богом.

Канонизирован в 1174 году; в 1830 году внесён в число Учителей Церкви.

Википедия

Являлся, пожалуй, самым ярым сторонником тамплиеров как в недрах церкви, так и за ее пределами. История его жизни важна для понимания событий, упоминаемых на страницах «Кода да Винчи» в связи со Святым Граалем.

Святой Бернар был одной из наиболее выдающихся личностей в духовной и политической жизни средневековой Европы. Он родился в 1091 году в Бургундии, в местечке Ле-Фонтэн, где широко почитался культ Черной Мадонны. Происходил из аристократической, хотя и не слишком родовитой семьи, его отец был рыцарем и вассалом герцога Бургундского. Бернар получил хорошее образование и с юных лет проявил склонность к размышлениям и наукам,

В 1113 году в возрасте двадцати двух лет Бернар ушел в небольшой цистерцианский монастырь Сито, где с радостью принял тяготы сурового монашеского существования. Он настолько страстно и красноречиво живописал благочестие такой жизни, что примеру Бернара вскоре последовали его четыре брата, овдовевший отец и еще тридцать родственников. Сохранились свидетельства того, что проповеднический дар Бернара был настолько велик, что «матери прятали от него своих детей, жены мужей, друзья своих товарищей», чтобы те не поддались на его уговоры и не последовали за ним в монастырь.

Монастырь Сито был очень беден, а жизнь в нем крайне сурова и аскетична, что в особенности привлекало Бернара, стремившегося вести простую жизнь, исполненную благочестивых размышлений. Он жил очень скромно, ел и спал так мало, что практически всегда находился на грани обморока. Однако слава о его самоотречении и благочестии стремительно распространялась по всей стране, и в 1115 году Бернар удостоился чести во главе группы других монахов основать новый монастырь близ местечка Клер-во, в Шампани. Спустя несколько месяцев этот монастырь обрел небывалое могущество. Вскоре по инициативе его настоятеля было учреждено 163 новых монастыря.

Именно в Клерво святой Бернар приступил к написанию своих духовных творений и, еще будучи довольно молодым аббатом, написал ряд проповедей о Благовещении. В. них он восславлял доблести пречистой Девы Марии, особенно ее миротворчество. Многие проповеди Бернара посвящены его искренней любви к ней; он уверял, что возлюбил Деву Марию еще в детстве, когда на него снизошло божественное откровение. Это случилось после того, как он принял три капли молока из сосцов статуи Черной Мадонны в Шатильонском соборе. Именно этим и объяснялась его приверженность культу Черной Мадонны. Святой Бернар написал около 90 проповедей, которые посвящены входящей в Ветхий Завет Песни Песней. В них он связывает невесту, говорящую о себе «черна я, но красива», с Марией из Вифании, то есть Марией Магдалиной.

Святой Бернар был также связан с тамплиерами и был их главным защитником, официально признавая их как членов военно-религиозного ордена. Однако его связи с тамплиерами имели более глубокий характер, поскольку святой Бернар был одним из главных составителей текста клятвы, которую должны были приносить рыцари Храма. Она называлась Уставом тамплиеров, и в ней святой Бернар побуждал их к «служению Вифании, дома Марии и Марты».

Благодаря его репутации истинного страстотерпца и автора многочисленных писаний влияние и авторитет святого Бернара распространились далеко за границы Клер-во, и в ИЗО году к нему часто обращались с просьбами о посредничестве в борьбе с папской схизмой, угрожавшей тогдашней стабильности и единству святой церкви. После смерти папы Гонория II на престол претендовали папы-соперники — Анаклетий II и Иннокентий II, и Бернару предстояло оценить обоих и выбрать из них наиболее достойного. После раздумий он остановил свой выбор на Иннокентии II, скрывавшемся во Франции. С присущим ему рвением святой Бернар убедил государей Франции, Англии, Испании и Германии избрать Иннокентия папой. В конечном счете удалось убедить и самого императора, и Анаклетий II был изгнан из Рима

Бернар Клервоский также печально прославился гонениями на Пьера Абеляра, французского богослова, философа и поэта, чьи сочинения в ту пору признавались еретическими и осуждались церковью Упорные и безжалостные обвинения святого Бернара в адрес Абеляра не прекращались и после того, как аббат монастыря Клюни Петр Достопочтенный попытался примирить этих двух незаурядных людей Обвинения в итоге духовно сломали Абеляра.

Святой Бернар ненавидел любые формы ереси и непримиримо боролся против вероотступников и еретиков, особенно против катаров.

От имени папы Евгения II святой Бернар призвал ко второму крестовому походу, убедив многих католиков юять в руки оружие для борьбы с неверными Однако второй крестовый поход обернулся неудачей. Вину за это возложили на Бернара Клервоского, признав его подстрекателем и главным инициатором войны.

Любому своему делу святой Бернар отдавался самоотверженно и искренне. Он заслужил репутацию человека непримиримого, коварного, воинственного, агрессивного и — что довольно странно, если принять во внимание его любовь к Деве Марии, — женоненавистника

Святой Бернар скончался 20 августа 1153 года в Клер-во и 18 января 1174 года был причислен папой Александром III к лику святых.

За свою жизнь он основал по всей Европе 163 монастыря, написал 10 богословских трактатов, более 300 проповедей и 500 сохранившихся до наших дней писем. Он является святым — покровителем пчел, пчеловодов, изготовителей воска, свечей и подсвечников, а также всего Гибралтара.

В необычной для религиозного деятеля манере святой Бернар описывал Бога типично мирскими словами, упоминая о Его «высоте, ширине и толщине» В этом он, похоже, близок к идее о том, что и на Бога распространяется божественная гармония чисел, например, загадочные свойства золотого сечения.

http://bibliotekar.ru/vinchi/4.htm

В практике богопознания был однозначно сориентирован на мистику как непосредственное постижение "абсолютного света" в акте Божественного откровения (в силу чего, будучи последователен в своих взглядах, резко выступал против "отравы" рационализма схоластики). Б.К. является основоположником (вместе с монахами монастыря Сент-Виктор) французской мистической школы — специфического направления в развитии мистицизма, оформившегося затем в мощное идейное течение, охватившее всю Европу и наложившее свой отпечаток на всю западно-христианскую теологию.

Специфические особенности христианской мистики, достаточно резко отличающие ее от других вариантов мистицизма и заключающиеся в напряженно выраженной интимной ориентации и тяготением к эротической терминологии, будучи объективно детерминированы своего рода эротическим подпольем культуры средневековой Европы (т.е. эротической проблематикой, вытесненной за пределы культурной легальности, ищущей легитимного жанра и находящей таковой, среди прочего, в ортодоксальной мистике, как это ни парадоксально на первый взгляд), получили путевку в жизнь именно в произведениях Б.К. Мистическое учение Б.К. о любви к Богу основывается на философии неоплатонизма в его августинов-ском истолковании и центрируется вокруг слов апостола Иоанна "Бог есть любовь" (1 Ин, 4, 8 и 16).

Основной жанр мистических произведений Б.К. — проповедь ("О почитании Бога", "О ступенях смирения и гордости", "О размышлении" и др.), основное содержание — любовь и восхождение к Богу, единение с ним в акте "слияния души с Богом" (86 проповедей на "Песнь Песней"). Вся аскеза и покаяние — лишь средства усовершенствования христианина в его любви к Богу: "Одному Господу и честь и слава, но ни та ни другая не будет угодна Господу, не приправленная медом любви. Любовь сама себе довлеет, сама по себе угодна и ради самой себя.

В ней самой ее заслуга, она сама себе служит наградой. Любовь не ищет вне себя самой своей причины, не ищет для себя и плода, ее польза в самом ее проявлении. Я люблю, потому что люблю; я люблю для того, чтобы любить. Великое дело любовь." Последняя фраза (знаменитая формула "magna res est amor") по праву может рассматриваться как credo Б.К., выстраивая в его доктрине аксиологическую шкалу христианских добродетелей (из коих первые 4 заимствованы от античности) и сопрягая их с днями седмицы: умеренность, мудрость, мужество, справедливость, веру и надежду Б.К. относит к будним дням, любовь же — ко дню субботнему, ибо все христианские добродетели обретают в ней свое завершение.

В любви, согласно Б. К., могут быть выделены различные ступени: 1) любовь и себе ради самого себя; 2) любовь к Богу ради себя; 3) любовь к Богу ради Бога; 4) любовь к самому себе единственно ради Бога.

Последнее случается "тогда, когда человек в полном упоении божественном забудет о самом себе и, как бы отпавши от самого себя, весь погрузится в Бога и, слившись с ним, будет единым с ним духом". Бог влагает в человеческую душу любовь к себе, и тогда, как к высшему благу, стремится она к единению с ним, начиная свое "божественное восхождение". В различных своих работах Б.К. выделяет различное число ступеней этого восхождения (от 3 до 12), однако сама идея стадиальности является обязательной: "не вдруг хочу я стать высшим, по-ступенно возвыситься хочу".

Классическим является выделение таких ступеней, как "лобзание стопы, длани и уст Господних", т.е. — соответственно — покаяние в грехах, утверждение во благе и единение с Богом. "Краса воздержания и постоянные плоды покаяния... восстановят тебя от нечистот... А посему да будет любовь твоя пламеннее, и да постучишься ты увереннее за тем, чего тебе, по чувству твоему, недостает, стучащему же отверзется". Соединясь с Богом в едином духе, душа достигает в этом акте пределов Божественной любви, уподобясь Богу в праведности, блаженстве, красоте и знании и проникаясь божественной волей, сохраняя при этом, однако, и волю человеческую: "дерзаем поднять голову к самым устам славы, дабы в трепете и робости не только воссозерцать, но и облобызать; ибо Господь Христос есть дух перед лицом нашим, к нему припадаем в священном лобзании, дух един по снисхождению его становимся".

Таким образом, мистицизм Б. К., как и христианская мистика в целом, демонстрирует остро личную окрашенностью и напряженную интимность переживания. По самооценке Б. К., в проповедях его "всюду говорит любовь; поэтому, если кто желает усвоить себе смысл того, что здесь сказано, то пусть полюбит".

В своих мистических проповедях Б.К. выступает как блестящих стилист, и подобно тому, как основные идеи и терминология его проповедей наложила свой отпечаток на содержание европейской мистики, задав базовую тенденцию ее эволюции, так и стиль Б.К. задал стилистическую парадигму для всей мистической теологии, в рамках которой стиль самого Б.К. остается непревзойденным образцом.

Его построение текста организовано фактически по постмодернисткому принципу конструкции, где каждая фраза являет собой изящный коллаж скрытых и явных цитат, пересекающихся ассоциативных рядов с завершающим благозвучным кадансом (только тераурус цитируемых источников сужен до Священного Писания), а целое — характеризуется одновременно страстным пафосом и возвышенной трепетностью.

Усвоение этого стиля западно-христианской мистикой задает особый вектор в европейской культуре, обнаруживающий свое влияние не только в духовной традиции, но и в светской поэзии (классический пример — южно-французская куртуазная поэзия, лирика трубадуров).

За заслуги перед католической церковью Б.К. был причислен к лику святых (1174), цистерцианский монашеский орден уже в 12 в. носит имя бернардинского, два перевала в швейцарский Альпах, многократно пересекавшихся им во время его дипломатический путешествий, названы его именем:

Большой и Малый Сен-Бернар. Культура ставит иногда и неожиданные памятники; так и применительно к Б.К.: от названия альпийский перевалов имя "сен-бернар" перешло к породе собак, спасавших людей из-под снежных лавин на этих перевалах.

М.А. Можейко Новейший философский словарь. / Сост. А.А. Грицанов. - Минск.: Изд. В.М. Скакун, 1998-1999.

Св. Бернар называл себя "химерой своего века", намекая на то, что в нем как бы соединились две разных личности: преданный уединению и созерцательной жизни монах, каким он всегда хотел быть, и деятельный член церкви, которым ему пришлось стать.

Сочинения и влияние. Бернару принадлежит ок. 500 писем, адресованных не только папам, епископам, аббатам, королям и важным государственным деятелям, но и простым монахам.

В этих письмах Бернар отзывался на большинство важнейших событий своей эпохи и рассуждал о вопросах, связанных с церковной реформой и отношениями между церковной и светской властью.

Кроме того, сохранилось более 180 проповедей Бернара, произнесенных по случаю различных церковных праздников, а также множество "кратких проповедей", или "сентенций", на самые разные темы. Св. Бернару принадлежат также восемь больших трактатов.

Первый из них, О степенях смирения и гордыни (De gradibus humilitatis et superbiae), был опубликован около 1121.

Следующей была опубликованная около 1124 Апология, адресованная бенедиктинскому аббату Сен-Тьерри Гильому, где Бернар порицал цистерцианцев за их критику клюнийских монахов, но в то же время осуждал и последних за неоправданные послабления и недостаточно строгий образ жизни.

Вершиной литературного и богословского творчества св. Бернара явились его пространные толкования на Песнь Песней, работу над которыми он начал в 1135 и продолжал на протяжении жизни.

Будучи выдающимся церковным деятелем, св. Бернар был, вместе с тем, и выдающимся теологом. Главными проблемами, которые занимали его ум, были отношения между Богом и человеком, единение Бога и человека в таинстве воплощения, отношение церкви и благодати и мистический опыт.

ЛИТЕРАТУРА

Фроссар А. Соль земли. О главных монашеских орденах. М., 1992 Христианство. Энциклопедический словарь, тт. 1-3. М., 1993-1995

Энциклопедия Кольера. — Открытое общество. 2000.

Из многочисленных сочинений Бернарда Клервоского (трактатов, проповедей, писем) наиболее известны “О любви к Богу” (De diUgendo Dei), “О благодати и свободном выборе” (De gratia et libero arbitrio), “О созерцании” (De consideraïone), “О восхвалении Девы” (De Laudibus Virginia), комментарий на библейскую “Песнь песней”.

Скачать и читать здесь

http://platonanet.org.ua/load/knigi_po_filosofii/istorija_srednevekovaja/bernard_klervoskij_traktaty_o_ljubvi_k_bogu_o_blagodati_i_svobodnom_vybore/8-1-0-2531

Бернштейн Эдуард (Bernstein) Эдуард

6.1.1850, Берлин, — 18.2.1932, там же.

Немецкий социал-демократ, основоположник ревизионизма и реформизма. Провозглашал лозунг – «назад к Канту».

Один из лидеров оппортунистического крыла немецкой социал-демократии и 2-го Интернационала, идеолог ревизионизма. В 1872 примкнул к социал-демократии. Был приверженцем Е. Дюринга, сторонником идейного компромисса с лассальянцами. В конце 70-х гг. Б. вместе с К. Хёхбергом и К. Шраммом призывал к отказу от революционной борьбы и к приспособлению к режиму Бисмарка.

Под влиянием критики К. Маркса и Ф. Энгельса временно отошёл от оппортунистической позиции. В 1881—90 редактор ЦО социал-демократической партии газеты "Социал-демократ" ("Sozialdemokrat"). С середины 90-х гг. полностью порвал с марксизмом. В статьях "Проблемы социализма" [опубликованы в 1896—98 в журнале "Нойе цайт" ("Neue Zeit") и в книге "Проблемы социализма и задачи социал-демократии" (1899, рус. пер. 1901)] выдвинул программу ревизии всех основных положений учения К. Маркса как якобы устаревших.

Подменяя революционный марксизм реформизмом (тезис: "движение — всё, конечная цель — ничто"), Б. отстаивал заимствованные у буржуазных экономистов и философов идеи о мирной эволюции, социальной гармонии, превозносил буржуазную демократию, оспаривал положения К. Маркса о социалистической революции и диктатуре пролетариата как пути к социализму. Б. отрицал теорию К. Маркса об обнищании пролетариата, утверждал, что при капитализме процесс концентрации производства в промышленности замедляется, а в сельском хозяйстве не происходит, что монополии

устраняют анархию производства и ведут к исчезновению экономических кризисов, что развитие акционерных компаний означает "демократизацию капитала".

Книга Б. стала в полном смысле кодексом ренегатства и предательства интересов рабочего класса. Выступление Б. явилось попыткой подчинить рабочее движение буржуазной идеологии, развратить сознание рабочего класса, отвлечь пролетариат от революционной борьбы. Идеи Б. и его сторонников, бернштейнианство как таковое, были решительно осуждены революционными марксистами (В. И. Лениным, Ф. Мерингом, Р. Люксембург, П. Лафаргом и др.). Однако руководство германской социал-демократии оставило Б. в партии. С 1902 Б. входил в состав социал-демократической фракции рейхстага.

В комментариях к изданной им в 1913 (с произвольными купюрами) переписке К. Маркса и Ф. Энгельса, в работах "История рабочего движения в Берлине" (ч. 1—3, 1907—10; рус. пер. 1908), "Фердинанд Лассаль" (1904; рус. пер. 1905) и др. Б. выступил как фальсификатор литературного наследства основоположников марксизма и истории рабочего движения.

В годы 1-й мировой войны Б. — центрист. В 1917 вместе с К. Каутским участвовал в создании "Независимой социал-демократической партии", но уже в 1919 открыто перешёл на сторону правых. К международному коммунистическому движению и к Советской России относился крайне враждебно.

Лит.: Маркс К. и Энгельс Ф., Циркулярное письмо А. Бебелю, В. Либкнехту, В. Бракке и др., Соч., 2 изд.. т. 19; Ленин В. И., Наша программа, Полн. собр. соч., 5 изд., т. 4: его же. Что делать?, там же. т. 6; его же. Марксизм и ревизионизм, там же. т. 17; его же. Оппортунизм и крах II Интернационала, там же, т. 27; Плеханов Г. В., О мнимом кризисе марксизма, в его кн.: Избр. философские произведения, т. 2, М., 1956; его же, Бернштейн и материализм, там же; его же, За что нам его благодарить, там же; Люксембург Р., Социальная реформа или революция, М., 1959; Чагин Б. А., Из истории борьбы против философского ревизионизма в германской социал-демократии 1895—1914 гг., М.—Л., 1961; Аизин Б. А., В. И. Ленин против ревизионизма и оппортунизма в германском рабочем движении, в сборнике: Рабочее движение в новое время, М., 1964; Очерки истории идейной борьбы вокруг "Капитала" К. Маркса, М., 1968.

Л. И. Гольман. БСЭ. — 1969—1978

Родился в еврейской семье. В ранней молодости служил в банках. С 1872 г. активный член социал-демократической партии. С 1878 по 1881 г. был частным секретарем богатого мецената-социалиста и радикала Гехберга (Höchberg), основателя ряда социалистических изданий. В 1881—1890 гг. был редактором выходившего в Цюрихе издания «Sozialdemokrat».

В то время он был представителем крайнего, наиболее радикального крыла германской социал-демократии и считался одним из наиболее сильных её теоретиков. За оскорбление величества в одной газетной статье германской прокуратурой было возбуждено против него преследование; это не позволяло Бернштейну вернуться на родину раньше 1901 г., когда обвинение было наконец погашено давностью.

В 1888 г. был выслан из Цюриха и поселился в Лондоне, где стал близким личным другом Энгельса, завещавшего ему бумаги свои, и Маркса.

В 1901 г. поселился в Берлине и с того же года состоял ближайшим сотрудником журнала «Sociahstische Monatshefte» (Берлин), ставшего по преимуществу органом бернштейнианства, между тем как «Die Neue Zeit» стала органом ортодоксального марксизма.

В 1902 г. избран в рейхстаг на дополнительных выборах, в 1903 г. переизбран на общих.

В 1891—1893 гг. по поручению социал-демократической партии редактировал сочинения Ф. Лассаля и написал для этого издания биографию Лассаля. Во второй половине 1890-х гг. в убеждениях Бернштейна начался перелом, сказавшийся в многочисленных статьях в «Neue Zeit», в письме к штутгартскому социал-демократическому партейтагу (1898) и наконец в книге «Проблемы социализма и задачи социал-демократии» (1899).

В этих произведениях он подверг суровой критике как философское, так и экономическое учение Маркса. Он доказывал, что история ведёт не к углублению пропасти между магнатами капитализма и пролетариатом, а к её заполнению; ожидание катаклизма не основательно и должно быть заменено верой в постепенную эволюцию, ведущей постепенно к социализации общественного строя (между прочим — через муниципализацию).

Политические привилегии капиталистической буржуазии во всех передовых странах шаг за шагом уступают демократическим учреждениям: в обществе все сильнее сказывается протест против капиталистической эксплуатации.

Фабричное законодательство, демократизация общинного самоуправления, освобождение коалиций от всяких законодательных стеснений — это все ступени общественного развития. Если в Германии думают не об освобождении, а о стеснении права коалиции, то это свидетельствует не о том, что она достигла высокого уровня развития, а только об её политической отсталости.

Борьба классов существует, но она — не единственное содержание истории, так как рядом с ней есть и сотрудничество классов. Отсюда Бернштейн, оставаясь социал-демократом, делает вывод, что вся

практическая программа партии должна быть пересмотрена; в частности следует отказаться от тезиса, что пролетарий не имеет отечества — и, следовательно, от интернационализма.

Этот тезис был верен раньше, нынче же он с каждым днем теряет значение; пролетарий все больше становится гражданином. «Полное уничтожение национальностей есть мечта, и притом некрасивая»; даже армия, поэтому, не является таким институтом, который безусловно и во что бы то ни стало подлежит уничтожению. «Пора наконец социал-демократии эмансипироваться от власти фразы и стать открыто тем, чем она уже является в действительности: демократическо-социалистическою партией реформы».

В брошюре «Wie ist wissenschaftlicher Socialismus möglich» (Берлин, 1901) отрицает самую возможность научного социализма. Вокруг книги завязалась страстная борьба, расколовшая всю германскую социал-демократию на два крыла: бернштейнианское, или ревизионистское, и ортодоксальное.

Она велась на каждом партайтаге, и заканчивалась принятием резолюций, направленных против Бернштейна, но на каждом следующем возобновлялась с прежней силой. Неправильно было бы, однако, без оговорок называть Бернштейна «умеренным социал-демократом»,бернштейнианство — умеренной фракцией социал-демократизма.

Призывая свою партию к союзным действиям с буржуазными партиями, отрицательно относясь к резкому противоположению социал-демократии и буржуазной демократии, приглашая социал-демократию стать мирной партией реформы,

Бернштейн по чисто практическим вопросам отстаивал иногда решения наиболее радикальные; так, в противоположность большинству ортодоксальных социал-демократов, он являлся горячим сторонником генеральной стачки для завоевания политических прав (высказался за неё на бременском партайтаге в 1904 г.), сторонником пропаганды в войсках и т. д.

Перед штутгартским партайтагом Плеханов предложил в «Sächsische Arbeiterzeitung» исключить Бернштейна из партии, но предложение это не встретило поддержки.

Из других работ выдаются:

- «Очерки из история и теории социализма» (СПб., 1902; перевод неполон);
- «Общественное движение в Англии XVII в.» (СПб., 1899);
- «Zur Frage: Socialliberalismus oder Kollectivismus» (Б., 1900).

Из многочисленных произведений социал-демократической литературы, направленных против Бернштейна, наибольшее значение имеет работа Карла Каутского «Бернштейн и социал-демократическая программа» (1899).

Википедия

Во второй половине 90-х гг. в убеждениях Б. начался перелом, сказавшийся в многочисленных статьях в "Neue Zeit", в письме к штуттгартскому социал-демократическому партейтагу (1898) и наконец в книге: "Die Voraussetzungen des Sozialismus" (Штуттгарт, 1899; четыре русск. перев.).

В этих произведениях Б. подверг суровой критике как философское, так и экономическое учение Маркса. Он доказывал, что история ведет не к углублению пропасти между магнатами капитализма и пролетариатом, а к ее заполнению; ожидание катаклизма не основательно и должно быть заменено верой в постепенную эволюцию, ведущей постепенно к социализации общественного строя (между прочим — через муниципализацию).

Политические привилегии капиталистической буржуазии во всех передовых странах шаг за шагом уступают демократическим учреждениям: в обществе все сильнее сказывается протест против капиталистической эксплуатации. Фабричное законодательство, демократизация общинного самоуправления, освобождение коалиций от всяких законодательных стеснений — это все ступени общественного развития.

Если в Германии думают не об освобождении, а о стеснении права коалиции, то это свидетельствует не о том, что она достигла высокого уровня развития, а только об ее политической отсталости. Борьба классов существует, но она — не единственное содержание истории, так как рядом с ней есть и сотрудничество классов.

Отсюда Б., оставаясь социал-демократом, делает вывод, что вся практическая программа партии должна быть пересмотрена; в частности следует отказаться от тезиса, что пролетарий не имеет отечества — и, след., от интернационализма.

Этот тезис был верен раньше, нынче же он с каждым днем теряет значение; пролетарий все больше становится гражданином. "Полное уничтожение национальностей есть мечта, и притом некрасивая"; даже армия, поэтому, не является таким институтом, который безусловно и во что бы то ни стало подлежит уничтожению. "Пора наконец социал-демократии эмансипироваться от власти фразы и стать открыто тем, чем она уже является в действительности: демократическо-социалистическою партией реформы".

В брошюре: "Wie ist wissenschaftlicher Socialismus möglich" (Берлин, 1901) Б. отрицает самую возможность научного социализма. Вокруг книги Б. завязалась страстная борьба, расколовшая всю германскую социал-демократию на два крыла: бернштейнианское, или ревизионистское, и ортодоксальное. На каждом партейтаге она ведется и заканчивается принятием резолюций, направленных против Б., но на каждом следующем возобновляется с прежней силой.

Неправильно было бы, однако, без оговорок называть Б. "умеренным социал-демократом", бернштейнианство — умеренной фракцией социал-демократизма. Призывая свою партию к союзным действиям с буржуазными партиями, отрицательно относясь к резкому противоположению социал-демократии и буржуазной демократии, приглашая социал-демократию стать мирной партией реформы, Б. по чисто практическим вопросам отстаивает иногда решения наиболее радикальные; так, в противоположность большинству ортодоксальных социал-демократов, он является горячим сторонником генеральной стачки для завоевания политических прав (высказался за нее на бременском партейтаге в 1904 г.), сторонником пропаганды в войсках и т. д.

Перед штуттгартским партейтагом Плеханов предложил в "Sächsische Arbeiterzeitung" исключить Б. из партии, но предложение это не встретило поддержки. В 1901 г. Б. поселился в Берлине и с того же года состоит ближайшим сотрудником журнала "Sociahstische Monatshefte" (Берлин), ставшего по преимуществу органом бернштейнианства, между тем как "Neue Zeit" сделалась органом ортодоксального марксизма.

В 1902 г. Б. избран в рейхстаг на дополнительных выборах, в 1903 г. переизбран на общих. Из других работ Б. выдаются: "Очерки из история и теории социализма" (СПб., 1902; перевод неполон); "Общественное движение в Англии XVII в." (СПб., 1899); "Zur Frage: Socialliberalismus oder Kollectivismus" (Б., 1900).

Из многочисленных произведений социал-демократической литературы, направленных против Б., наибольшее значение имеет K. Kautsky, "Bernstein und das sozialdemokratische Programm" (1899).

В. В—в. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. — С.-Пб.: Брокгауз-Ефрон. 1890—1907.

В работах «Проблемы социализма» и «Предпосылки социализма и задачи социал-демократии», где много внимания уделено анализу английской экономики, социальных отношений, права, общественных движений, Э. Бернштейн трактует английское общество как образец компромисса и гражданского мира, сформировавшееся благодаря демократии и политике реформ.

Считая себя учеником К. Маркса и Ф. Энгельса, Э. Бернштейн видел свою цель не в постоянном повторении слов учителей, а в том, чтобы обнаружить и устранить противоречия их теории. Поэтому он берется за «ревизию» марксизма. Э. Бернштейн пересмотрел теорию экономических кризисов и неизбежности краха капитализма К. Маркса как не соответствующую изменившимся реалиям. Он доказывал, что государственное вмешательство в экономику – новый фактор, который позволяет не допустить полного экономического краха.

Классовая структура общества усложняется, растет число собственников и «средних слоев». Вопреки прогнозам теории К. Маркса об абсолютном и относительном обнищании рабочего класса уровень жизни рабочих повышается. Эти идеи не означали для Э. Бернштейна защиту капитализма, а были дополнительными аргументами в пользу социализма. Возможность перехода к социализму он видел через кооперацию. Для него социализм – это движение, направленное к «товарищеской организации общества». Он полагал, что частная собственность, полагал он, благодаря контролю со стороны профсоюзов, сама приобретет кооперативный характер.

В политическом отношении переход к социализму Э. Бернштейн видел исключительно через демократию. Революции для него не были «локомотивами истории», он активно не принимал в марксизме идею насилия.

Демократия, по Э. Бернштейну, это общество, где нет классового господства, нет привилегии одного класса относительно всего общества. Классовая диктатура рассматривалась им как культура низшего порядка. Главная цель демократического социализма – не превращение всего населения в пролетариев, а превращение пролетария в гражданина. Таким образом, социализм, по мнению Э. Бернштейна, это общество правовое и материально обеспеченное. Оно достижимо путем демократизации, а не политическим переворотом и экспроприацией.

Взгляды Э. Бернштейна подверглись резкой критике со стороны ортодоксальных марксистов в Германии и Европе. А. Бебель, В. Либкнехт, Р. Люксембург, Г. Плеханов, В. Ленин развернули бурную дискуссию против ревизионизма Э. Бернштейна, продемонстрировав, что доктрина реформистского социализма представляет собой альтернативу марксистскому социализму.

В 1901 г. после многолетнего изгнания Э. Бернштейн получил возможность вернуться в Германию. В 1902 г. он одержал победу на выборах в рейхстаг, депутатом которого оставался до 1906 г., а затем вновь был переизбран в 1912 - 1918 гг. В эти годы он вернулся к любимому литературно-издательскому делу.

Когда началась Первая мировая война, социал-демократы в рейхстаге, подчинившись партийной дисциплине, 4 августа 1914 г. единодушно поддержали первый военный бюджет, несмотря на то, что накануне, 3 августа, на заседании социал-демократической фракции 14 депутатов рейхстага проголосовали против военного бюджета. Э. Бернштейн был одним из них. В результате начала формироваться та часть Социал-демократической партии Германии, которая в 1917 г. превратилась в Независимую социал-демократическую партию Германии. Роль Э. Бернштейна в этом расколе была значительна.

Однако после Ноябрьской революции 1918 г. и провозглашения в Германии республики Э. Бернштейн вернулся в социал-демократическое «большинство», решив, что может принести больше пользы не как оппозиционер, а как непосредственный участник строительства нового общества. Он был назначен комиссаром республики по вопросам социализации (обобществления имущества). В этот период он выступал против «обвального обобществления собственности», призывая к проведению реалистической политики, а не к социальным экспериментам.

Э. Бернштейна очень волновали события в Советской России. «Большевистский эксперимент» с его идеей насилия как единственного пути к социализму представлялся ему крайне опасным.

В последние годы жизни он отошел от активной политической деятельности, редко выступал в печати, но не утратил своего дара политического предвидения: угроза, которую нес идущий к власти германский фашизм, была осознана им очень ясно.

Он ушел из жизни 18 декабря 1932 г., совсем немного не дожив до своего 83-летия. Незаурядный теоретик и практик, Э. Бернштейн при всей противоречивости своих взглядов сформулировал идеи, которые опередили его время.

Блог. Биографии знаменитых исторических людей зарубежной истории

http://100men.ru/index.php?Itemid=36&id=71&option=com_content&task=view

Эдуард Бернштейн вошёл в историю экономической мысли в результате своей попытки подвергнуть пересмотру некоторые положения марксизма. Он положил начало течению бернштейнианства или ревизионизма (название, данное не Бернштейном и ему не нравившееся), против которого яростно боролись марксисты во главе с Лениным.

Бернштейн доказывал необходимость обновления марксизма с учетом нового исторического опыта, четкого различения социализма как теории и как политической доктрины. В статьях Проблемы социализма (1896-1898) и книге Проблемы социализма и задачи социал-демократии(1899) Бернштейн предложил программу ревизии учения Маркса. Тезис, выдвинутый им и ставший афоризмом: Движение - все, конечная цель - ничто.

С точки зрения Бернштейна, учение Маркса в целом ряде пунктов оказалось научно несостоятельным. Такими пунктами Бернштейн считает учение Маркса о прогрессирующем обнищании пролетариата с развитием капитализма, о концентрации капитала вообще и, в особенности, в земледелии, о революционном восстании масс.

По мнению Бернштейна, с дальнейшим развитием капитализма классовые противоречия не обостряются, а смягчаются, а положение рабочего класса путем государственных реформ все более улучшается. Постепенно происходит мирное врастание в социализм, причем орудием преобразования буржуазного общества Бернштейн объявляет парламент, в котором пролетариат должен стараться достигнуть большинства.

Бернштейн считал, что в усложнившемся по своей структуре обществе в принципе возможно лишь постепенное преобразование экономических и политических институтов. Требования демократии, солидарности, самоопределения выполняются поэтапно, в процессе такого преобразования. Любая попытка насильственно, механически прервать эту постепенность чревата кризисом, разрушительные последствия которого непредсказуемы.

В марксистском социализме присутствует, по его оценке, чисто умозрительное предварение зрелости экономического и социального развития, обнаруживавшего... лишь первые ростки (Э. Бернштейн. Условия возможности социализма и задачи социал-демократии. СПб., 1899, с. 30). История не подтвердила убежденность Маркса и Энгельса в том, что политический переворот, захват власти пролетариатом является необходимым и достаточным условием переустройства экономики на социалистических принципах.

Следовательно, перед их учениками и последователями стоит задача по восстановлению единства между теорией и практикой и внесения единства в теорию (там же, с. 25).

В работе Возможен ли научный социализм? (1901) Бернштейн формулирует свои представления о путях теоретического обновления марксизма. Социализм рассматривается Бернштейном с 3 сторон: как теория - принципы, по которым идет общественное развитие (имеет своей целью познание); как доктрина - теория борьбы классов (имеет своей целью защиту классовых интересов), и как движение -

интерпретация теории с точки зрения достижения определенной цели (превращения капиталистического строя в коллективное регулируемое и управляемое хозяйство).

Теорией является социология - наука, которая позволяет выявить закономерности общественного развития. Но нельзя подменять науку (теорию) доктриной, то есть провозглашать цели классовой борьбы идеальными целями развития общества. Социология является наукой, которая не может определить, что произойдет в будущем. Она может уяснить тенденции. Но строить прогнозы развития, и тем более подчинять им в качестве целей политическое движение - это не дело теории и науки.

И если это происходит - то это надо расценивать как вредное явление. Любое положение социалистической доктрины, возведшей себя в сан науки, будет рассматриваться как неизменный постулат в цепи ее логических доказательств. А при наличии тесной связи между теорией и практикой, к которой стремится социализм, это может в ряде случаев повредить практическому движению..

Ученый приходит к выводу, что социализм как единство теории и практики вообще не может быть обоснован научно, да он и не нуждается в этом: собственно социалистической политическая программа может стать лишь при наличии в ней определенных морально-правовых установок. А поскольку наука должна быть свободна от ценностных суждений, то социализм научен лишь постольку, поскольку гарантирует свободу критики чисто научных элементов своей программы

Критика Бернштейна сосредоточивается на тех положениях социалистического, и прежде всего марксистского, учения, на тех принципах политической практики рабочего движения, которые не сработали, превратились в догму. Однако ревизия Бернштейном отдельных положений учения Маркса и Энгельса была воспринята большинством его современников как полный отказ от теории и метода марксизма, а его социалистическая программа - как альтернативная идеям марксистского социализма.

Сам Бернштейн неоднозначно характеризовал свое отношение к марксизму. По его словам, это теоретический синтез философии истории, политической экономии капитализма и теории классовой борьбы пролетариата, синтез, обновленный последними исследованиями реалий общественного развития. В своих основных понятиях это учение оказалось опровергнутым.

Но то, что составляет его глубинный смысл и содержание, подтверждено исторической практикой (E. Bernstein. Der Sozialismus einst und jetzt. Bonn - Bad Godesberg. 1975, S. 181). Несомненной заслугой марксизма Бернштейн считает то, что в нем соединились в единое целое социализм как духовно-теоретическая деятельность и социализм как борьба угнетенных масс за свое освобождение (там же , с 181-182).

Ревизионизм в той форме, какую ему придал Бернштейн, явился следствием неизбежной дилеммы, перед которой оказалась массовая политическая партия, исходившая первоначально в своих теоретических установках из радикального отрицания существующего общественного строя, но вскоре, в силу объективной экономической и политической ситуации, переориентировавшаяся на реформизм. Разрыв между теоретической установкой на революцию и практикой реформ социал-демократического движения на рубеже 19-20 вв и зафиксировал Бернштейн.

Интеллектуальная честность - главная черта мышления Бернштейна. Он первый из учеников, соратников и последователей Маркса и Энгельса, поставил вопрос о статусе и действенности марксистского социализма в новой исторической ситуации.

peoples.ru. http://www.peoples.ru/state/politics/bernstein/

Литература

Бернштейн Э. Предпосылки социализма и задачи социал-демократии. – СПб.: 1902.

Бернштейн Э. Условия возможности социализма и задачи социал-демократии. – СПб.: Изд. В. Врублевского, 1906.

Бернштейн Э. Исторический материализм. – СПб.: Тип. Н. Н. Каблукова, 1901.

Курс экономической теории: Учебное пособие / Под ред. М.Н. Чепурина и Е.А. Киселевой. – Киров: Вятка, 1994. – Гл. 2.

Левита Р. История экономических учений. – М.: Catallaxy, 1995. – Гл. 14.

Читать здесь

http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Sem/04.php

Скачать и читать

http://lib.rus.ec/b/468971

Бехер Э. (Becher) Эрих

род. 1 сент. 1882, Рейнсхаген, близ Ремшейда – ум. 5 янв. 1929, Мюнхен

Нем. философ, профессор с 1916; представитель критического реализма и витализма; учил, что в мировой истории и в человеческом бытии, начиная с самых примитивных форм и кончая высшими

творениями культуры, действуют надындивидуальные психические силы. Психовитализм и Виртуальности гипотеза.

В своей научной системе он делит науки, в зависимости от предмета, метода и основ той или иной науки, на идеальные и реальные; эти последние – на науки о природе и науки о духе, которые в свою очередь подразделяются на психологию и науки, относящиеся к области культуры. Осн. произв.: «Gehirn und Seele», 1911; «Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften», 1921; «Einfьhrung in die Philosophie», 1949.

onlineslovari.com - "ОНЛАЙН СЛОВАРИ" 2009-2014

http://onlineslovari.com/filosofskaya_entsiklopediya/page/beher.1794/

Виртуальности гипотеза – это гипотеза, согласно которой человеческий организм представляет собой виртуальную форму, т.е. состоит из согласованных между собой органов (виртуальные образования первого порядка), и благодаря руководству энтелехии является типической целостностью, все элементы которой находятся в постоянном взаимодействии.

Головной мозг есть орган, обладающий способностью к новым виртуальным образованиям. Напр., согласно этой гипотезе, раздражитель представляет собой нарушение равновесия виртуальной системы организма, восстановлением которого является ощущение.

Нарушение равновесия и его восстановление образуют виртуальное образование второго порядка. Физическим коррелятом психического является в таком случае не тело, а совокупность виртуальных процессов. Для разрешения проблемы связи души и тела эта гипотеза дает следующее: между руководством души (энтелехией) и виртуальными образованиями первого порядка имеется взаимодействие, а между процессами сознания и виртуальными образованиями второго порядка – параллелизм.

Философский энциклопедический словарь. 2010.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1942/%D0%92%D0%98%D0%A0%D0%A2%D0%A3%D0%90%D0%9B%D0%AC%D0%9D%D0%9E%D0%A1%D0%A2%D0%98

Психовитализм - (от греч. psyche душа и лат. vita - жизнь) - принятие особого, сверхиндивидуального, психического, теологического принципа, призванного объяснить целесообразное поведение организмов.

http://mirslovarei.com/content_fil/psixovitalizm-19325.html#ixzz2tBw4J5mq

Нем. философ, профессор с 1916; представитель критического реализма и витализма; учил, что в мировой истории и в человеческом бытии, начиная с самых примитивных форм и кончая высшими творениями культуры, действуют надындивидуальные психические силы.

Психовитализм, Виртуальности гипотеза.

В своей научной системе он делит науки, в зависимости от предмета, метода и основ той или иной науки, на идеальные и реальные; эти последние - на науки о природе и науки о духе, которые в свою очередь подразделяются на психологию и науки, относящиеся к области культуры. Осн. произв.: "Gehirn und Seele", 1911; "Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften", 1921; "Einfьhrung in die Philosophie", 1949.

slovari-online.ru Философский словарь

http://slovari-online.ru/word/%D1%84%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9-%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D1%80%D1%8C/%D0%B1%D0%B5%D1%85%D0%B5%D1%80-becher-%D1%8D%D1%80%D0%B8%D1%85.htm

Нем. философ, профессор с 1916; представитель критического реализма и витализма; учил, что в мировой истории и в человеческом бытии, начиная с самых примитивных форм и кончая высшими творениями культуры, действуют надындивидуальные психические силы.

Психовитализм, Виртуальности гипотеза.

В своей научной системе он делит науки, в зависимости от предмета, метода и основ той или иной науки, на идеальные и реальные; эти последние – на науки о природе и науки о духе, которые в свою очередь подразделяются на психологию и науки, относящиеся к области культуры.

enc-dic.com философский словарь http://enc-dic.com/philosophy/Beher-V-JErih-240.html

Бжезинский (Bzzezinski) Збигнев

(р. 28.3,1928, Варшава)

Выдающийся политолог, аналитик, государственный деятель, доктор философских наук. Он является одним из авторитетнейших специалистов мировой политики. Именно мировой: Бжезинский всегда более интересовался и плотнее занимался политикой в её глобальных масштабах. Внутренние события США никогда не были сферой его деятельности. Бжезинский участвовал во многих

предвыборных компаниях, давал анализ политических доктрин, но всё ж предметом его исследования и местом реализации политических программ стала международная арена.

Даже после ухода Збигнева Бжезинского из большой политики, к его мнению прислушиваются, а его прогнозы воспринимаются всерьёз. Он часто даёт интервью самым известным мировым газетам и радиостанциям. Такое внимание не случайно. Ведь это человек, обладавший всей тайной информацией внешней политики на протяжении почти 10 лет.

Через всю свою политическую жизнь он пронёс чувство глубокого патриотизма к своей родине Польше. Многие его политические решения надо рассматривать через призму особого отношения к делам Восточной Европы. Во многом на некоторую субъективность взглядов Збигнева Бжезинского повлияла его биография и детство в частности.

Выдающийся американский политолог и государственный деятель. Автор глобальной стратегии антикоммунизма, теории конвергенции, теории технотронной эры и концепции американской гегемонии нового типа. В 1977-1981 годах занимал должность помощника президента по национальной безопасности в правительстве президента Джимми Картера, апологет политики "ястребов".

Главными политическими событиями во время его службы были нормализация отношений с Китаем, подписание договора ОСВ II, "потеря" Ирана, начало демократических реформ в Восточной Европе, акцентирование прав человека во внешней политике США и военная поддержка афганских моджахедов.

Родился в Варшаве в семье польского дипломата. После оккупации Польши Германией и Советским Союзом провел много лет во Франции, Германии и Канаде. В США закончил Университет МакДжилла со степенью магистра и Гарвардский университет со степенью доктора политических наук (1953 г.).

Затем преподавал в Гарварде, но в 1961 году перешел в Колумбийский университет, возглавив новый Институт коммунистических дел (Institute on Communist Affairs). На протяжении 60-х годов Бжезинский был на посту советника в администрациях Дж.Ф. Кеннеди и Л. Джонсона и занимал жесткую линию по отношению к Советскому Союзу. В конце срока Джонсона являлся советником по внешней политике вице-президента Хьюберта Хамфри и его президентской кампании. Суровый критик политики Никсона–Киссинджера, Бжезинский стал помощником президента Картера по национальной безопасности в 1977 году.

В настоящее время он является консультантом Центра стратегических и международных исследований (Center for Strategic and International Studies) и профессором американской внешней политики в Школе современных международных исследований Пола Нитце (School of Area and International Studies) при Университете им. Джона Хопкинса в Вашингтоне.

Помимо этого, Бжезинский – член совета директоров Национальной поддержки демократии (National Endowment for Democracy), член организации "Freedom House", член Трехсторонней комиссии (Trilateral Commission), член Американской академии гуманитарных и естественных наук (American Academy of Arts and Sciences) и др.

Имеет множество премий и наград, к примеру, Награду Хьюберта Хамфри по общественным отношениям от Американской ассоциации политической науки, Президентскую Медаль Свободы за роль в нормализации американско-китайских отношений и за вклад в политику прав человека и национальной безопасности США, Орден Белого Орла от Польской республики за вклад в восстановление ее независимости.

ПолитНаука http://politnauka.org/person/bzhezinsky.php

Амер. историк и политолог, один из наиболее ярких представителей советологии. Непримиримый антикоммунист. В 1977—1981 — советник по национальной безопасности президента США. В настоящее время — консультант Центра стратегических и международных исследований и проф. амер. внешней политики в Школе современных международных исследований при Ун-те им. Джона Хопкинса в Вашингтоне.

В центре внимания Б. — проблемы современного мира и перспективы его развития. Историю 20 в. Б. рассматривал сквозь призму противопоставления тоталитаризма и демократии, воплощенного в основном в противостоянии СССР и США.

В своих работах 1960—1980-х гг. («Идеология и власть в советской политике», 1962; «Политические системы: СССР и США. Сходство и различия» (в соавт. с С. Хантингтоном), 1964, «План игры. Геостратегические структуры ведения борьбы между СССР и США», 1975 и др.) Б. сопоставляет амер. и советскую политические системы, выявляет их сильные и слабые стороны, сравнивает эффективность данных систем в различных аспектах, а также анализирует мировой политический процесс как арену соперничества этих систем.

Б. подчеркивает исторические корни советского тоталитаризма, считая Советский Союз наследником царской России, сохранившим и даже усугубившим присущие ей деспотизм и экспансионистские устремления. Взглядам Б. на рус. историю и на роль России в мире свойственна

известная тенденциозность, особенно заметная при сопоставлении с рассуждениями по поводу амер. истории и роли Америки в мировом сообществе, которые Б. склонен идеализировать.

Будучи убежденным антикоммунистом, сторонником утверждения демократии и амер. гегемонии, Б. детально анализирует современное положение Америки и формулирует политические рекомендации ее лидерам.

В кн. «Между двумя веками. Роль Америки в эру технотроники» (1970) Б. рассуждает об Америке как пионере и распространителе «технотронной» революции, которой предстоит кардинально изменить жизнь человечества. По мнению Б., Америке уготована роль мирового лидера, хотя это потребует от амер. общества серьезных усилий. Советский Союз вряд ли может стать союзником Америки и обществом, в полной мере отвечающим задачам технотронной эры.

Внимание Б. привлекала проблема идеологии, которую он считал важнейшим элементом советской политической системы. Пришествие технотронной эры означает «конец идеологии» как разновидности институциональных убеждений, отличающихся догматичностью.

В работах втор. пол. 1980 — 1990-х гг. («Большой провал: рождение и смерть коммунизма в 20 в.», 1989; «Вне контроля: глобальный хаос накануне 21-го столетия», 1993; «Великая шахматная доска», 1997 и др.) Б. рассматривает историю реального социализма, находит в его нынешней судьбе воплощение своих предсказаний и одновременно высказывает тревогу за будущее мирового сообщества, перспективы сохранения и упрочения амер. лидерства.

О современной России Б. говорит как о «черной дыре», которая, несмотря на нынешнюю слабость, не утеряла имперских притязаний. Единственной мировой сверхдержаве — Америке предстоит способствовать демократическим преобразованиям в России, но не допустить реализации ее имперских планов.

Философия: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004.

http://www.psyoffice.ru/5-enc_philosophy-142.htm

амер. социолог, политолог и гос. деятель. С 1938 живёт в США. В 1977—81 помощник президента США по нац. безопасности.

В книге об армии, политич. строе, внеш. политике СССР и его взаимоотношениях с др. социалистич. странами Б. выступает как заурядный советолог и воинствующий антикоммунист.

В неоднократно переиздававшейся работе «Политич. власть: США/СССР»(«Political power: USA/USSR», совм, с S. R. Huntington, 1964) Б. идеализирует амер. гос.-монополистич. капитализм и пытается дискредитировать сов. политич. строй, подвергает критике «справа» теорию конвергенции двух систем как «заблуждение либералов».

Он противопоставляет ей волюнтаристскую концепцию «эволюции систем», согласно к-рой трансформация общества начинается с изменений в идеологии и политике, а затем распространяется на социальные и экономич. отношения.

В осн. кн.«Между двух веков. Роль Америки в техно-тронную эру» («Between two ages: American's role in the technetronic era», N. Y., 1970) Б. с позиций крайнего технобюрократич. утопизма излагает один из вариантов теории «постиндустриального общества», отождествляет социально-экономич. и науч.технич. «модернизацию» совр. мира с его американизацией, а также пытается обосновать претензии новой «интеллектуальной элиты» на безраздельное политич. господство в грядущем «технотронном обществе».

Б., один из видных представителей амер. неоконсерватизма, придерживается крайних антикоммуниста, и антисов. взглядов вовнеш. политике; с помощью гео-политич. концепций оправдывает стремление США к гегемонии во всём мире, а также создание враждебного для СССР окружения. Разработанная Б. глобальная антикоммунистич. стратегия включает в себя экономич. «ассимиляцию» мировой капиталистич. системой социалистич. стран, их изоляцию от «третьего мира» и «психологич. войну», направленную на разобщение социалистич. стран и морально-политич. дестабилизацию их обществ. строя.

Totalitarian dictatorship and autocracy, Camb., 1956 (совм. с C. J. Friedrich); Ideology and power in Soviet politics, L., 1962; The fragile blossom. Crisis and change in Japan, N. Y., 1972. Борьба идей в совр. мире, т. 2, М., 1976, разд. 3, гл. 2, § 2.

Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983.

http://www.psyoffice.ru/5-enc_philosophy-142.htm

Амер. социолог, политолог и государственный деятель (с 1938 живет в США). В 1977-1981 был помощником президента США по национальной безопасности. В осн. труде «Между двух веков. Роль Америки в технотронную эру» («Baetween two ages: America's role in the technotronic era», 1970) Бжезинский констатирует, что человечество вступает в новый этап развития, определяемый не социальными революциями, а научно-техническим прогрессом.

Этот качественный скачок происходит эволюционно с низшей стадии – аграрной – через промышленную в «технотронную эру», где решающая роль переходит к автоматам, компьютерам и кибернетическим системам, а главной и решающей силой становится наука.

В мире останется главное противоречие между развитыми и неразвитыми странами, причем последним следует оказывать необходимую посильную помощь государствам, наиболее приблизившимся к «технотронной эре», ради создания единого мирового сообщества, навсегда избавленного от конфликтов и антагонизмов. Выступал против тоталитаризма во всех его формах и проявлениях, напр. в работе «Totalitarian dictatorship and autocracy», 1956, совм. с C.J.Friedrich.

Философский энциклопедический словарь. 2010.

http://www.psyoffice.ru/5-enc_philosophy-142.htm

Американец польского происхождения. Бжезинский - автор концепции, в соответствии с которой Украина (в отличие от России) рассматривается, как часть Западной цивилизации. При этом в доктрине Бжезинского Украине отводится роль буфера между Западом и Востоком.

В связи с этим, согласно точки зрения Бжезинского, Украина должна быть взята под патронат Запада, и с 2010 г. должен начаться процесс вовлечения Украины в европейские и евроатлантические структуры. Как отмечали аналитики Страны.Ru "план Бжезинского" включает в себя в частности формирование постоянного управляемого конфликта между Россией и Украиной. В это связи формирование религиозного конфликта между Россией и Украиной, деятельность направленная против Украинской Православной Церкви Московского Патриархата является органичной частью этого плана. Бжезинский известен как русофоб и ненавистник Православной Церкви.

Темная сторона Америки **http://usinfo.ru/bzhezinskij.htm**

О нем подробно читать здесь
http://marsiada.ru/359/519/4144/5260
Читать его произведения здесь
http://sosizrygalov.livejournal.com/85780.html
http://www.c-cafe.ru/days/bio/24/015_24.php
http://politnauka.org/library/mpimo/bzhezinsky2.php
http://politnauka.org/library/mpimo/bzhezinsky3.php
http://politnauka.org/library/mpimo/bzhezinsky.php
http://politnauka.org/library/mpimo/bzhezinsky5.php
http://politnauka.org/library/mpimo/bzhezinsky4.php
http://www.lib.ru/POLITOLOG/AMERICA/bzhezinskij.txt
Скачать и читать здесь
http://politnauka.org/library/mpimo/bzhezinsky-book.php

Биофилософия

Биофилософию можно представить как комплексную, интегративную, биологически ориентированную междисциплинарную отрасль знания, вскрывающую мировоззренческо-методологические, гносеологические, онтологические и аксиологические проблемы бытия Универсума через призму исследования феномена жизни. Круг этих проблем довольно широк: от общего видения предмета биофилософии как новой натурфилософии до раскрытия всего богатства его мировоззренческо-методологического содержания, от определения предмета биофилософии как объекта междисциплинарного исследования до выявления его места и роли в развитии философии науки и духовной культуры в целом.

Биофилософия есть целостное единство трех составных частей: философии биологии, философии жизни* и соответствующей им аксиологии (оценочное отношение к философии биологии и философии жизни). Такое широкое определение предмета биофилософии не может не привлечь внимания исследователей самых различных областей знания – от философов и биологов до физиков, психологов, этологов, экологов и специалистов многих других наук, так или иначе исследующих феномен жизни. Это обстоятельство требует ответственного отношения исследователей к концептуальной проработке как каждой из проблем биофилософии, так и всего комплекса биофилософских дисциплин в целом не только в количественном, но и качественном диапазоне.

Предмет биофилософии. (Шаталов А.Т.)

http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000100/index.shtml

Вариант натуралистически ориентированной философии, исходящей из убеждения, что исходным и центральным при решении мировоззренческих, нравственных и эпистемологических проблем должно быть понятие ЖИЗНИ в его научно—биологической интерпретации.

Биофилософия в этом смысле достаточно четко обозначилась уже в конце XIX в. под влиянием и на базе дарвинизма. Не только вопрос о возникновении человека и человеческого общества был поставлен в контекст дарвиновской теории эволюции путем естественного отбора, но и более тонкие вопросы, традиционно разрабатывавшиеся как сугубо философские, например, вопрос о природе научной истины, о происхождении и природе морали и др., начали рассматриваться в контексте биологической теории адаптивной эволюции.

Эта тенденция, пережив в первой половине XX в. некоторое затишье, затем, под влиянием успехов развития биологической науки середины века, с необычайной силой и размахом возродилась в последней трети XX в.

В настоящее время имеются, по меньшей мере, три самостоятельные, но взаимосвязанные области исследования, из которых складывается биофилософия:

1) исследования в области философских проблем биологии, или философии биологии, со всей очевидностью демонстрирующие специфику этих проблем, вытекающую из специфики жизни как предмета научного познания;

2) исследования в области биологических основ всего, что связано с человеком и человеческой культурой, опирающиеся на мощный аппарат современной общей, молекулярной и популяционной генетики и синтетической теории эволюции (и, разумеется, целого ряда других биологических дисциплин, особенно, нейробиологии человеческого мозга), породивших такие дисциплины, как биополитика, биоэтика, биоэстетика, социобиология, эволюционная эпистемология и др.; и

3) направление, имеющее, в свою очередь, как бы два вектора интересов, один из которых связан с исследованием феномена жизни под более общим углом, чем это характерно для самой биологии (скажем, в рамках кибернетики и синергетики), а другой, напротив, с переносом понятий, наработанных при исследовании жизни, на весь класс сложных природных, социальных и культурных систем, в том числе и на Вселенную в целом.

На этом пути возникли и продолжают продуцироваться различные концепции и модели «самоорганизующейся Вселенной», «глобального эволюционизма» и др. варианты современных универсалистских построений и мировых схематик, у истоков которых лежат результаты научного анализа и философского осмысления феномена жизни. (биология, философия, философия науки) .

В.Г. Борзенков. psyoffice.ru » Словари и энциклопедии » Философия » Лебедев С.А. Философия науки: Словарь основных терминов. — М.: Академический Проект, 2004. — 320 с. (Серия «Gaudeamus»)

http://www.psyoffice.ru/6-905-biofilosofija.htm

Почему понадобился переход от, казалось бы, естественного термина «философия биологии» (по аналогии с «философией физики», «философией математики») к термину «биофилософия»? Здесь происходит важное смещение акцентов.

Если содержание «философии науки» в том виде, в каком она сложилась к 60-70-м годам XX века, сводилось к результатам логического и логико-методологического анализа процессов формирования и смены различных структур знания, соотношения в них таких компонентов, как эмпирическое и теоретическое, аналитическое и синтетическое и т. д., к обсуждению статуса и критериев так называемых номологических, законоподобных, утверждений, логических схем таких познавательных процедур, как объяснение, предсказание и других, то при философском анализе биологической науки исследователи столкнулись с необходимостью далеко выйти за рамки этой проблематики.

Этот выход совершается по крайней мере по двум направлениям.

Во-первых, по линии появления, как было сказано выше, целого веера дисциплин, в которых осуществляется «посягательство» биологии на сферу компетенции гуманитарных и социальных наук (биоэтика, биоэстетика, биополитика, социобиология, эволюционная эпистемология и др.).

А во-вторых, по линии все большего выхода за рамки логико-методологической проблематики биологической науки к самой проблеме жизни как объективной реальности в ее соотнесении с космической реальностью в целом, с одной стороны, и с человеком и миром человеческой культуры — с другой.

Биология все чаще стала рассматриваться не просто как в высшей степени своеобразный объект для философского анализа, но как своеобразный культурно-исторический тигель, в котором, возможно, выплавляются идеи, способные привести к значительной трансформации современной научной картины мира, а возможно, и научно-философского мировоззрения в целом.

Биофилософию можно представить как биологически ориентированную междисциплинарную отрасль знания, рассматривающую мировоззренческие, гносеологические, онтологические и аксиологические проблемы бытия универсума через призму исследования феномена жизни. Биофилософия — это целостное единство трех составных частей: философии биологии, философии жизни и соответствующей им аксиологии (оценочное отношение к философии биологии и философии жизни).

Более подробно читать здесь
http://philosophy.ru/iphras/library/wbiof0.html
http://rudocs.exdat.com/docs/index-255974.html

Бихевиоризм (англ. Behavior — поведение)

Одно из наиболее распространенных в современной западной психологии направление. Основа – прагматизм и позитивизм. Основан в 1913 г. Дж. Уотсоном – 1878-1958, США.

В 30-е гг. бихевиоризм сменился на необихевиоризм. Представители: К. Халл – 1884-1952, Б. Скиннер – 1904- 1990. Здесь в основе – павловское учение, но с заменой материалистической части на операционализм и логический позитивизм. Б. Скиннер перенес идеи необихевиоризма на педагогику.

Направление в психологии человека и животных, буквально — наука о поведении. Это направление в психологии, определявшее облик американской психологии в начале 20-го века, радикально преобразовавшее всю систему представлений о психике. Его кредо выражала формула, согласно которой предметом психологии является поведение, а не сознание. Поскольку тогда было принято ставить знак равенства между психикой и сознанием (психическими считались процессы, которые начинаются и заканчиваются в сознании), возникла версия, будто, устраняя сознание, бихевиоризм тем самым ликвидирует психику. Основателем данного направления в психологии был американский психолог Джон Уотсон.

Важнейшими категориями бихевиоризма являются стимул, под которым понимается любое воздействие на организм со стороны среды, в том числе и данная, наличная ситуация, реакция и подкрепление, в качестве которого для человека может выступать и словесная или эмоциональная реакция окружающих людей. Субъективные переживания при этом в современном бихевиоризме не отрицаются, но ставятся в положение, подчиненное этим воздействиям.

Во второй половине 20-го века бихевиоризм был замещен когнитивной психологией, которая с тех пор доминирует в психологической науке. Однако многие идеи бихевиоризма до сих пор используются в определённых направлениях психологии и психотерапии.

Википедия

Ведущее направление в американской психологии, оказавшее значительное влияние на все дисциплины, связанные с изучением человека. В основе Б. лежит понимание поведения человека и животных как совокупности двигательных и сводимых к ним вербальных и эмоциональных ответов (реакций) на воздействия (стимулы) внешней среды. Возник на рубеже 19— 20 вв. под непосредственным влиянием экспериментальных исследований психики животных. Т. к. в этих исследованиях не мог применяться метод самонаблюдения, господствовавший при изучении психики человека, то была построена методика эксперимента, основанного на серии контролируемых воздействий на животных и регистрации их реакций на эти воздействия. Эта методика была перенесена и на изучение психики человека. Общеметодологическими предпосылками Б. явились принципы философии позитивизма, согласно которым наука должна описывать только непосредственно наблюдаемое, а любые попытки анализа внутренних, непосредственно не данных для наблюдения механизмов отклоняются как философские спекуляции. Отсюда основной тезис Б.: психология должна изучать поведение, а не сознание, которое в принципе непосредственно не наблюдаемо; поведение же понимается как совокупность связей "стимул — реакция" (S — R). Родоначальником Б. является Э. Торндайк. Программа Б. и сам термин были впервые предложены Дж. Уотсоном (1913). На формирование научных основ Б. большое влияние оказали работы В. М. Бехтерева и И. П. Павлова.

Согласно Б., у человека при рождении имеется относительно небольшое число врождённых схем поведения (дыхание, глотание и т.п.), над которыми надстраиваются более сложные процессы, вплоть до образования сложнейших "репертуаров поведения" (Б. Скиннер). Удачная реакция закрепляется и впредь имеет тенденцию к воспроизведению — "закон эффекта". Закрепление реакций подчиняется "закону упражнения", т. е. многократного повторения одних и тех же реакций в ответ на одни и те же стимулы, в результате чего эти реакции автоматизируются. Для объяснения того, каким образом выбирается данная реакция в ответ на данное воздействие, Торндайк выдвинул принцип "проб и ошибок", согласно которому выработка всякой новой реакции начинается со слепых проб, продолжающихся до тех пор, пока одна из них не приведет к положительному эффекту.

Наивысшего развития Б., в его классической форме, достиг в 20-х гг. Основные идеи, методики исследования и термины Б. были перенесены в антропологию, социологию, педагогику. В США эти науки, объединяемые изучением поведения, получили общее название "бихевиоральных наук"; это название сохраняется и до сих пор, хотя теперь в большинстве случаев оно уже не выражает непосредственного влияния идей Б. В послевоенное время традиции Б. были продолжены в ряде

исследований по машинному переводу, а также в американских концепциях т. н. программированного обучения (Б. Скиннер).

Осуществленный Б. поворот к объективному изучению психики, разработанные им новые методики эксперимента, широкое привлечение в психологию математических средств составили сильную сторону Б. Однако в советской и зарубежной психологии Б. был подвергнут серьёзной критике (она была начата гештальтпсихологией и продолжена в работах Л. С. Выготского, С. Л. Рубинштейна, Ж. Пиаже и др.) за устранение из психологии таких фундаментальных понятий, как сознание, мышление, воля и т.д., за игнорирование социальной природы психики, за огрубление и примитивизацию вследствие этого поведения человека, и, в конечном счёте, за утрату собственно предмета психологии. Справедливость этой критики была подтверждена и самим развитием Б.: его последователи ввели в схему S — R т. н. промежуточные переменные, т. е. вновь обратились к анализу психики и тем самым отказались от основного тезиса Б. в его классической форме (Необихевиоризм).

Лит.: Уотсон Д ж. Б., Бихевиоризм, в кн.: Большая советская энциклопедия, т. 6, М., 1927; Экспериментальная психология, сост. П. Фресс и Ж. Пиаже, пер. с франц., в. 1—2, М., 1966, гл. 1; Ярошевский М. Г., История психологии, М., 1966, гл. 12.

Н. Г. Алексеев. БСЭ. — 1969—1978

Направление в психологии, сторонники которого полагают, что сознание доступно научному изучению только через объективно наблюдаемые акты поведения. Интроспекция и др. методы изучения «внутреннего мира», «явлений сознания» с т.зр. Б. не имеет к.-л. ценности. Становление Б. происходило под заметным влиянием идей И.П. Павлова, его экспериментальных методов изучения поведения животных. Первая программа Б. была выдвинута в 1913 амер. психологом Дж. Уотсоном, который ставил цель превратить психологию в строгую науку, имеющую дело лишь с объективно наблюдаемыми свойствами и характеристиками человеческой активности. Психология — наука о поведении животных и человека, работающая объективными методами и являющаяся областью естественных наук. Э. Торндайк, изучая с помощью лабиринтов и «проблемных клеток» поведение животных, установил, что решение ими проблем происходит методом проб и ошибок. Этот метод, по его мнению, является основным и в процессах научения человека.

Ведущим бихевиористом следующего поколения был Б. Скиннер, разработавший ряд экспериментальных методик, позволявших соотносить акты поведения с понятиями, обычно используемыми для описания ментальных состояний. К научным понятиям Скиннер относил лишь те, которые описывают физические события и предметы. Ментальные понятия трактовались им как «объяснительные фикции», от которых следует очистить научную психологию. Наряду с собственно психологической бихевиористской программой Скиннер энергично пропагандировал ее социокультурные аспекты и следствия. Он отрицал свободу воли, моральную ответственность, автономию личности, противопоставляя всем этим менталистским «мифам» проекты переустройства общества на основе разработки различных технологий контроля и манипулирования поведением индивидов.

Филос. Б. восходит к доводам Т. Гоббса о материальной природе ментальных состояний. В 1940—1950-е гг. некоторые философы попытались использовать установки Б. в философии сознания, перенеся в ней акцент с понятий, описывающих ментальную сферу, на понятия, описывающие определенные формы и правила поведения. Возникновение современного филос. Б. обычно связывают с философией сознания позднего Л. Витгенштейна, с работой Г. Райла «Понятие сознания» (1949) и более поздними работами по философии языка и сознания У. Куайна, коллеги Скиннера по Гарвардскому ун-ту, где они регулярно обсуждали проблемы Б.

Филос. Б. обычно подразделяется на три вида: строгий, «смягченный» и логический. Строгий Б. — это онтологическая позиция, утверждающая, что нематериальных душ или сознаний как таковых не существует. Этот взгляд является полностью материалистическим, согласно ему человеческие существа являются лишь чрезвычайно сложными машинами, материальными устройствами, которые не обладают нематериальной душой или сознанием. Более мягкая версия Б. утверждает, что ментальные состояния (независимо от того, существуют или нет нематериальные сознания) не могут быть описаны, охарактеризованы независимо от внешне проявляющегося телесного поведения. Логический Б. связан с философией языка. В нем полагается, что ментальные состояния становятся доступными объективному внешнему изучению тогда, когда мы обучаемся применять для фиксации наших внутренних, ментальных состояний общий с др. Людьми язык и интерсубъективные критерии его применения в ситуациях, вызывающих эти состояния. В результате явления сознания могут быть переведены в лингвистический план и описаны как акты коммуникативного поведения.

Философия: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004.

Блэк Макс (Max Black)

24 февраля 1909 г., Баку, Азербайджан - 27 августа 1988 г., Итака, штат Нью-Йорк, США

Амер. философ и логик. Получил образование в Кембридже, Гёттингене и Лондоне. В 1940 переехал в США, с 1946 – проф. философии Корнельского ун-та. Занимается разработкой проблем общего метода науки в духе неопозитивизма.

В применении различных методологич. принципов Б. стремится избежать крайностей "бесплодного релятивизма" или "полного скептицизма". Он сторонник т.н. активного скептицизма, заключающегося в непрекращающейся "проверке на опыте" методологич. принципов науки. Б. считает бесплодными попытки формального определения истины. Б. подверг критич. разбору концепции "философии языка" Витгенштейна, Огдена, Ричардса, Тарского и др.

В ряде работ, посвященных апориям Зенона Элейского, безуспешно пытался устранить в понятиях противоречия движения с помощью различений "языка чистой науки" и "языка обыденного здравого смысла", уходя в сторону от самой проблемы.

Соч.: The nature of mathematics..., N. Y., 1950; Language and philosophy; studies in method, Ithaca, 1949; Critical thinking. An introduction to logic and scientific method, 2 ed., N. Y., 1952; Problems of analysis. Philosophical essays, Ithaca, 1954.

Г. Батищев. Москва.

Философская Энциклопедия. В 5-х т. — М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф. В. Константинова. 1960—1970. http://plutarch.ru/b/blek

С раннего детства у Макса проявились большие способности к математике и музыке. Он прекрасно играл на скрипке и фортепиано и в школьные годы думал о карьере профессиального пианиста.

Однако, ко времени завершения школьного образования, он решил стать математиком и поступил в Queen's College Кембриджского университета, где изучал математику, а под влиянием известных ученых - преподавателей Фрэнка Рамсея, Людвига Виттгенштейна, Бертрана Рассела и Джорджа Мура специализировался в философии.

После завершения обучения в Кембридже М.Блэк получил грант на годичную стажировку в Гёттингенском университете, где он работал над своей первой книгой по математической философии: "Природа математики", которая была издана в 1933г. В 1937г. опубликовал работу по философии науки: "Неопределённость: Осуществление в логическом анализе", а в 1939г. защитил докторскую диссертацию на тему "Теории логического позитивизма".

В 1936 - 1940гг. М. Блэк преподавал математику в Лондонском университете, а затем получив приглашение от Университета Урбана в Иллинойсе (США), преподавал шесть лет на кафедре философии. С 1946г. по 1977г. - профессор философии Корнельсского университета в Итаке (штат Нью-Йорк). С 1977г. продолжая научную деятельность, читал лекции во многих университетах разных стран.

С 1981г. по 1984г. М.Блэк был президентом Международного Института Философии (Париж) - вторым представителем из США за всё время.

М.Блэк был выдающимся ученым, его труды по философии языка, философии математики и науки, философии искусства и концептуального анализа оказали значительное влияние на развитие аналитической философии в 20-м столетии. Им опубликовано более 200 научных трудов.

Baku Pages. http://www.baku.ru/enc-show.php?c=1752&cmm_id=276&id=156450

Британско-американский философ, который был ведущей влиятельной фигурой в аналитической философии в первой половине двадцатого века. Он сделал вклад в философии языка, в философии математики и науки, и философии искусства, также публикует исследования работы таких философов, как Фреге. Его перевод (с Питером Гича) опубликованных философских писем Фреге является классическим текстом.

Родился в Баку, Российской империи (ныне Азербайджан) из еврейской семьи, Блэк вырос в Лондоне, куда его семья переехала в 1912 году.

Он изучал математику в Queens 'College, Кембридж, где развивал интерес к философии математики. Рассел, Витгенштейн, Э. Мур, и Рэмси были в Кембридже в это же время, и их влияние на Блэка, возможно, было значительным. Окончил колледж в 1930 году и был удостоен стипендии на обучение в Геттингене в течение года.

С 1931-36, он был мастером математики в Королевской школе грамматики, Ньюкасл.

Его первая книга - Природа математики (1933), раскрывает принципы математики и текущих событий в философии математики.

Блэк сделал заметный вклад в метафизику самобытности. В своей книге «идентичности неразличимых", Блэк представляет возражение против закона Лейбница посредством гипотетического сценарии, в котором он мыслит две различных сферы, имеющих одни и те же свойства, что противоречит второму принципу Лейбница в его формулировке "Идентичность Indescernibles".

Он читал лекции по математике в институте образования в Лондоне с 1936 по 1940 год. В 1940 году он переехал в США и присоединился к философскому факультету в университете штата Иллинойс в Урбана-Шампейн.

В 1946 году он стал профессором философии в университете Корнелла.

В 1948 году стал натурализованным гражданином Соединенных Штатов.

Был избран членом совета Американской академии искусств и наук в 1963 году.

Умер в возрасте 79.

Избранная библиография

- Black, Max (1937). "Vagueness: An exercise in logical analysis". Philosophy of Science 4: 427–455. Reprinted in R. Keefe, P. Smith (eds.): Vagueness: A Reader, MIT Press 1997, ISBN 978-0-262-61145-9

- Black, Max (1949). Language and philosophy: Studies in method, Ithaca: Cornell University Press.

- Black, Max (1954). "Metaphor," Proceedings of the Aristotelian Society, 55, pp. 273–294.

- Black, Max (1962). Models and metaphors: Studies in language and philosophy, Ithaca: Cornell University Press.

- Black, Max (1979). "More about Metaphor," in A. Ortony (ed): Metaphor & Thought.

WIKIPEDIA (т.е. Википедия английская)

В 1912 г. году вместе с родителями Лионелем Блэком (настоящая фамилия Черный) и Софией Давинской и младшим братом Мишей (впоследствии один из крупнейших английских индустриальных дизайнеров) переезжает в Париж, а оттуда в Лондон.

С раннего детства у Макса проявились большие способности к математике и музыке. Он прекрасно играл на скрипке и фортепиано и в школьные годы думал о карьере профессиального пианиста.

Однако ко времени завершения школьного образования, он решил стать математиком и поступил в Queen's College Кембриджского университета, где изучал математику, а под влиянием известных ученых - преподавателей Фрэнка Рамсея, Людвига Витгенштейна, Бертрана Рассела и Джорджа Мура специализировался в философии.

После завершения обучения в Кембридже М. Блэк получил грант на годичную стажировку в Гёттингенском университете, где он работал над своей первой книгой по математической философии: "Природа математики", которая была издана в 1933г.

В 1937г. опубликовал работу по философии науки: "Неопределённость: Осуществление в логическом анализе", а в 1939г. защитил докторскую диссертацию на тему "Теории логического позитивизма".

В 1936 - 1940гг. М. Блэк преподавал математику в Лондонском университете, а затем, получив приглашение от Университета Урбана в Иллинойсе (США), преподавал шесть лет на кафедре философии.

С 1946г. по 1977г. - профессор философии Корнельсского университета в Итаке (штат Нью-Йорк). С 1977г. продолжая научную деятельность, читал лекции во многих университетах разных стран.

С 1981г. по 1984г. М. Блэк был президентом Международного Института Философии (Париж) - вторым представителем из США за всё время.

М. Блэк был выдающимся ученым, его труды по философии языка, философии математики и науки, философии искусства и концептуального анализа оказали значительное влияние на развитие аналитической философии в 20-м столетии. Им опубликовано более 200 научных трудов.

Наш Баку.

http://ourbaku.com/index.php5/%D0%91%D0%BB%D1%8D%D0%BA_%D0%9C%D0%B0%D0%BA%D1%81_-_%D1%84%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84

Смотреть биографию подробнее

http://www-history.mcs.st-and.ac.uk/Biographies/Black.html

Читать произведения здесь

http://www.ditext.com/black/humbug.html

http://metaphor.narod.ru/black_1.htm

http://plato.stanford.edu/entries/identity-indiscernible/

Богданов (псевдоним Малиновского, другие псевдонимы — Вернер, Максимов, Рядовой) Александр Александрович

10 (22) августа 1873 года, Соколка, Гродненская губерния — 7 апреля 1928 года, Москва

Русский философ. Сначала материалист, затем переходит на позиции махизма.

Врач, экономист, философ, политический деятель, учёный-естествоиспытатель. Член РСДРП в 1896—1909, большевик, с 1905 член ЦК. Глава группы «Вперёд», организатор партийных школ РСДРП в Болонье и на Капри. В 1911 отошел от политики и занялся наукой.

С 1918 — идеолог Пролеткульта. Предложил идею создания новой науки — тектологии, предвосхитил некоторые положения кибернетики.

С 1926 года — организатор и директор первого в мире Института переливания крови; погиб, производя на себе опыт.

Родился в семье выходца из коренной вологодской семьи народного учителя А.А. Малиновского, был вторым из шести детей.

После окончания с золотой медалью Тульской классической гимназии в 1892 году поступил на естественное отделение физико-математического факультета Московского университета. В декабре 1894 года за участие в народовольческом Союзе северных землячеств был исключен из университета, арестован и выслан в Тулу, где рабочим-оружейником Иваном Савельевым был привлечён к занятиям в рабочих кружках. На материалах этих уроков Богдановым был написан «Краткий курс экономической науки» (1897), который В.И. Ленин назвал замечательным явлением в нашей экономической литературе.

В 1895—1899 годах учился на медицинском факультете Харьковского университета. В 1899 году получил диплом врача и написал свою первую философскую книгу «Основные элементы исторического взгляда на природу». В этом же году был арестован, полгода пробыл в московской тюрьме, затем был выслан в Калугу, где возглавил кружок политических ссыльных. Из Калуги Богданов был выслан на 3 года в Вологду, где работал врачом в психиатрической лечебнице. По окончании ссылки, весной 1904 года, Богданов выехал в Швейцарию.

Вернулся в 1913 году по амнистии по случаю 300-летия дома Романовых в Россию. Во время первой мировой войны был мобилизован врачом в действующую армию; «фронт подтвердил его выстраданное убеждение, что пролетарская революция и последующая за ней непременно Гражданская война в XX веке, располагавшем невиданными прежде средствами уничтожения всего живого, вызовет колоссальные жертвы, Богданов пришел к мысли, что пролетариату в первую очередь „нужно стремиться не к политическому господству, а к культурному вызреванию“», — писал Лев Колодный.

Лев Троцкий вспоминал: "мы с большим интересом читали первые философские книжки Богданова. Помню очень твердо смысл замечания В. И. (Ленин): и ему книжка об историческом взгляде на природу показалась очень ценной, но вот Плеханов не одобряет, говорит, что это не материализм. В. И. тогда на этот вопрос своего взгляда еще не имел и только передавал взгляд Плеханова с уважением к его философскому авторитету, но и с неудомением".

В своей книге "Философия живого опыта. Популярный очерк" (М., 1920) Богданов пишет: «То, что было научно для одного времени на каждом шагу становится ненаучным для другого... Каждая эпоха имеет свою «научность» и в этом иногда очень резко отличается от других эпох» (С. 7).

Как философ Богданов в конце жизни пришёл к отрицанию традиционного понимания философии, приступив к созданию «философии деяния», основанной на понимании истины как организующей формы коллективного опыта, превращении диалектики в «организационный процесс» творческого изменения бытия.

В трехтомной работе «Тектология», изданной в десятых — двадцатых годах XX века, Богданов объясняет процессы развития природы и общества на основе принципа равновесия, заимствованного из естествознания. Все развивающиеся объекты природы и общества представляют собой, по Богданову, целостные образования, или системы, состоящие из многих элементов.

Равновесное состояние системы Богданов рассматривает не как раз и навсегда заданное, а как «динамическое» или «подвижное» равновесие.

Характерной чертой теории равновесия Богданова является утверждение, что противоположности должны сбалансировать, уравновесить друг друга и только таким путем достигается устойчивое состояние системы. В развивающихся системах одновременно действуют две противоположные тенденции: повышение устойчивости вследствие интеграционных процессов, стремление к равновесию и понижение устойчивости, вызванное появлением «системных противоречий».

Противоречия эти, на известном уровне их развития, способны приводить к кризисам. Случаи такого рода бесчисленны в опыте, пишет Богданов: «Рано или поздно, системные противоречия усиливаются до того, что перевешивают организационную связь (системы); тогда должен наступить кризис, ведущий либо к её преобразованию, либо к распадению, крушению».

«Из системных противоречий вытекает организационная задача, тем более настоятельная, чем сильнее их развитие, задача их разрешения или устранения. Жизнь её решает или отрицательным путем, — разрушается самая система, например, умирает организм, или положительным путем, — преобразованием системы, освобождающим её от противоречий». Более стройное или «гармоничное» сочетание элементов системы, заключает меньше «противоречий». Это и означает более высокую организованность[8].

В тектологии Богданова «впервые сформулированы основные положения системного подхода и теории самоорганизации систем. Она не только не потеряла своей актуальности, выступая фактически

как предтеча и теоретическая основа нынешней Концепции устойчивого развития, но и служит важным информационным источником для её дальнейшего углубления и совершенствования».

Википедия

Российский политический деятель, философ, экономист, ученый-естествоиспытатель. Со студенческих лет Богданов участвовал в народническом движении (НАРОДНИЧЕСТВО), в 1896 году примкнул к социал-демократам. В 1899 году он окончил медицинский факультет Харьковского университета.

С 1903 года Богданов был большевиком; избирался в Центральный комитет на Третьем (1905), Четвертом (1906), Пятом (1907) съездах РСДРП. В этот период обозначились теоретические разногласия Богданова с В.И. Лениным. В 1905—1907 годах Богданов возглавлял вместе с Л.Б. Красиным, большевистскую боевую техническую группу. После ареста и высылки за границу Богданов нелегально вернулся в Россию, сотрудничал в редакциях большевистских органов печати («Пролетарий», «Вперед», «Новая жизнь»), призывал к бойкоту выборов в Третью государственную думу. В 1908 году Богданов возглавил ультиматистов, протестовавших против работы большевиков в легальных органах; был одним из организаторов и лекторов Каприйской школы, из которой впоследствии выросла фракционная группа «Вперед», и аналогичной школы в Болонье.

В 1909 году Богданов был исключен из партии за фракционную деятельность. Во время Первой мировой войны он занимал интернационалистическую позицию. После Октябрьской революции (1917) Богданов стал членом Коммунистической академии, читал лекции по экономике в Московском университете. В этот период выступал против политики большевиков, главным образом в области культуры. В 1918 года он стал идеологом Пролеткульта, участвовал в организации «Пролетарского университета». С 1921 года Богданов сосредоточился на научных исследованиях, главным образом в области геронтологии и гематологии, стал организатором и директором первого в мире Института переливания крови (1926; позднее Центральный институт гематологии и переливания крови имени Богданова). Умер в результате эксперимента по переливанию крови, поставленного на самом себе.

Эволюция философских взглядов Богданова прошла четыре этапа: стихийный материализм («Основные элементы исторического взгляда на природу», 1899); увлечение энергетизмом В.Ф. Оствальда («Познание с исторической точки зрения», 1901); переход к механицизму и махизму («Эмпириомонизм. Статьи по философии», 1904—1906). Четвертый этап связан с отрицанием Богдановым философии в традиционном смысле, на место которой он ставил строго научные ценности. По Богданову, философские понятия — дух, материя, субстанция — «идолы и фетиши познания», порожденные трудовыми отношениями в определенную эпоху и не имеющие смысла за ее пределами («Очерки по философии марксизма», 1908). Истина есть организующая форма коллективного опыта («Философия живого опыта», 1913).

Рассматривая марксистскую диалектику как форму организации, упорядочения знания, Богданов выдвинул в качестве более совершенной формы «организационную диалектику» (в книге «Тектология»). Производственные отношения суть «группы первично-организующих идеологических комбинаций» и поэтому «общественное бытие и общественное сознание, в точном смысле этих слов, тождественны» («Из психологии общества», 1906). Концепции Богданова были подвергнуты критике В.И. Лениным. В труде «Всеобщая организационная наука» (1913—1917) Богданов выдвинул идею создания науки об общих законах организации — тектологии, выступив одним из пионеров системного подхода в науке. Некоторые положения тектологии предвосхитили идеи кибернетики (принцип обратной связи, идея моделирования). В тектологии отразились механистические пристрастия Богданова.

Богданову принадлежит несколько экономических работ, в том числе «Краткий курс экономической науки» (1897), в котором автор проследил экономическое развитие от первобытного общества до социализма. Богданов изложил марксистское понимание теории стоимости в связи с историей развития обмена. В более поздних работах («Введение в политическую экономию», 1914; «Курс политической экономии», 1910—1919) он рассматривал стоимость с точки зрения «энергетического направления». Кроме того, Богданов является автором утопических романов «Красная звезда» (1908) и «Инженер Мэнни» (1912).

Энциклопедический словарь. 2009.

А.А. Богданов стал широко известен после выхода своей первой книги — «Краткого курса экономической науки», которая стала самым популярным учебником политической экономии в России. До 7 издания по цензурным обстоятельствам в ней отсутствовала глава «Социалистическое общество». В ней Богданов даёт общую характеристику социалистического строя, размышления о котором были изложены в последующих его работах, главным образом в «Вопросах социализма». Богданов говорит о будущем завершении эпохи промышленного капитализма и наступлении нового строя, наиболее важные черты которого должна выявить наука, определив основное направление развития общества, чтобы «люди…могли сознательно работать для ускорения и облегчения этого развития» .

Говоря о послекапиталистическом строе, Богданов выделяет следующие его особенности:

Развитие машинной техники, автоматических механизмов, позволяющих людям получать огромную энергию, с наибольшей эффективностью использовать ресурсы природы. Поэтому уменьшается физический труд работников. Человеческий труд поднимается на высшую ступень и становится более интеллектуальным и организаторским.

Высокая организованность труда, взаимозаменяемость организаторов и исполнителей производства, а как результат — исчезновение их трудового неравенства. При этом устраняется специализация каждого человека на определённой работе. Каждый работник для развития и поддержания своих умственных способностей и разносторонности опыта должен иногда менять род своей трудовой деятельности.

Планомерная организация распределения, руководит которым общество. При распределении «каждый элемент общества — группа или отдельный член — должен получить все необходимое для выполнения своей производственной функции» . Общественная организация распределения противопоставляется Богдановым стихийному механизму рынка и отличается высокой сложностью, в основе которой лежит точный статистический аппарат. Такая организация производства и распределения предполагает разделение собственности на общественную и индивидуальную. Последняя возникает лишь при передачи обществом предметов потребления отдельным лицам.

Трудовая сплочённость людей, стремящихся сделать как можно больше на благо общества. Поэтому при высоком развитии социального чувства исчезает необходимость в каких-либо принудительных нормах в общественной жизни. Труд становится естественной потребностью каждого человека, и вопрос о длине рабочего дня разрешается «объективным учётом потребностей производства, опирающимся на весь накопленный опыт» . То есть отсутствует необходимость в государственном устройстве как организации господства одного класса над другим.

Постоянное противоречие общества с природой как основная сила его развития. Это противоречие возникает при росте как жизненных потребностей граждан, так и потребностей в труде, нахождении ответов на загадки природы. Вследствие чего общество стремится получить власть над природой, извлечь как можно больше энергии. Добываемая энергия накапливается и позволяет людям проявить свои творческие способности, создать новые формы организации труда, ведущие к стремительному и интенсивному прогрессу.

Таким образом, Богданов характеризует социалистическое общество как «такое, в котором все производство организовано на сознательно-товарищеских началах. Отсюда уже вытекают все другие черты социализма: и общественная собственность на средства труда, и уничтожение классов…», и планомерное распределение продуктов. Данная Богдановым характеристика послекапиталистического строя важна, так как на её основе он выводит программу создания «всеобщей организационной науки».

Представленный А. А. Богдановым проект «всеобщей организационной науки» был отвергнут большевиками по идеологическим соображениям. Принята же была политика, глубоко впоследствии проанализированная Богдановым, названная им политикой «военного коммунизма». В книге «Вопросы социализма» он раскритиковал представления большевиков о наличие предпосылок для быстрого перехода к планированию народного хозяйства, созданных системой военно-государственного капитализма.

Возникновение «государственного капитализма» Богданов связывает с возрастающей численностью армии, имеющей авторитарное строение. Люди, её составляющие, не участвуют в процессе производства, хотя являются потребителями продуктов производства, находясь на содержании у государства. «Но гораздо важнее новый процесс, развивающийся под действием войны: постепенное распространение потребительского коммунизма с армии на остальное общество». Одним из его проявлений становится общий дефицит продуктов. Постепенно становится неэффективным регулирование цен и сбыта продукции без регулирования самого производства. Одновременно возникает всеобщая трудовая повинность, то есть авторитарные принципы военной организации распространяются на все общество.

Богданов говорит, что при наступлении мирного времени скорее всего не произойдёт коренного изменения такого общественного устройства. Напротив, при определённых обстоятельствах оно сохранится и после исчезновения условий, которые его породили, то есть войны. Такая военная организация будет далее развиваться: произойдёт нормировка потребления (с использованием карточной системы) и установится регулирование сбыта, в виде нормировки цен. Последнее будет связано с принудительным объединением в синдикаты или тресты целых отраслей производства. То есть такая система имеет насильственный, авторитарный характер, что усложняет организацию производства, замедляет его развитие.

Таким образом, Богданов доказывает, что государственный капитализм военных лет не был переходной формой к социализму. Так как «социализм есть прежде всего новый тип сотрудничества — товарищеская организация производства; военный коммунизм есть прежде всего особая форма

общественного потребления — авторитарно-регулируемая организация массового паразитизма и истребления» . И опыт государственного военного регулирования экономикой (главным образом в Германии) был лишь организационным регрессом и не создал предпосылки к социализму. Поэтому построение социалистического общества, по Богданову, возможно лишь посредством применения организационного опыта.

1. Богданов А. А. Курс политической экономии. Т. 1-2, 1910-19

2. Богданов А. А. Введение в политическую экономию, 1914

3. Богданов А. А. Вопросы социализма: Работы разных лет. Москва, «Политиздат», 1990

4. Богданов А. А. Тектология: Всеобщая организационная наука. В 2-х книгах. Москва, «Экономика», 1989

5. Богданов А.А. Очерки организационной науки.
http://www.uic.nnov.ru/pustyn/lib/bogdanov.ru.html

6. Гловели Г. Д. Богданов — учёный и утопист.

7. Савченко А. В. Методологическое значение тектологии А. А. Богданова.

8. Синицына Е. В. Тектологии А. А. Богданова и современные методы анализа сложных систем.

9. Тахтаджян А. Л. Слово о тектологии.

10. Dudley, Peter: 'Bogdanov's Tektology' (1st Engl transl) [Centre for Systems Studies, Univ. of Hull UK, 1996]

11. Dudley, P.. Pustylnik, S.N.: 'Reading the Tektology' [ibid. 1995]

12. Pustylnik,S.N.: 'Biological Ideas of B.'s Tektology' presented at the Int'l Conf.: Origins of Organization Theory in Russia & the SU,:[Univ. of East Anglia (Norwich) Jan. 8-11 1995]

РуДата.
http://www.rudata.ru/wiki/%D0%90%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D1%80_%D0%91%D0%BE%D0%B3%D0%B4%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2

Экономист, философ, политический деятель, учёный-естествоиспытатель. Окончил медицинский факультет Харьковского университета (1899). Участвовал в народническом движении. С 1896 член социал-демократической партии. В 1903 примкнул к большевикам; избирался в ЦК на 3-м (1905), 4-м (1906) и 5-м (1907) съездах РСДРП. Уже в этот период обозначились теоретические разногласия Б. с В. И. Лениным, что, однако, не повлияло в то время на возможность их сотрудничества. В письме А. М. Горькому В. И. Ленин писал: "Летом и осенью 1904 г. мы окончательно сошлись с Богдановым, как беки (т.е. большевики. — Ред.), и заключили тот молчаливый и молчаливо устраняющий философию, как нейтральную область, блок, который... дал нам возможность совместно провести в революцию... тактику революционной социал-демократии..." (Полн. собр. соч., 5 изд., т. 47, с. 142).

В 1905—07 Б. возглавлял вместе с Л.Б. Красиным, большевистскую боевую техническую группу. После ареста и высылки за границу Б. нелегально вернулся в Россию и сотрудничал в редакциях большевистских печати, органов ("Пролетарий", "Вперёд", "Новая жизнь"). По вопросу об участии большевиков в 3-й Государственной думе стоял на позициях бойкотистов. В 1908 возглавлял т.н. ультиматистов, протестовавших против работы большевиков в легальных органах, был одним из организаторов и лекторов Каприйской школы, из которой впоследствии выросла фракционная группа "Вперёд", и аналогичной школы в Болонье. В 1909 Б. был исключен из партии за фракционную деятельность. Во время 1-й мировой войны Б. занимал интернационалистическую позицию. После Октябрьской революции был членом Комакадемии, читал лекции по экономике в Московском университете. В этот период выступал против политики партии, главным образом в области культуры. В 1918 стал идеологом Пролеткульта, участвовал в организации "Пролетарского университета". С 1921 целиком посвятил себя научным исследованиям, главным образом в области геронтологии и гематологии. Б. — организатор и директор первого в мире Института переливания крови (1926; ныне Центральный ордена Ленина институт гематологии и переливания крови). Умер в результате эксперимента по переливанию крови, поставленного на самом себе. Институту было присвоено имя Б.

Эволюция философских взглядов Б. прошла четыре этапа: стихийный материализм ("Основные элементы исторического взгляда на природу", 1899); увлечение энергетизмом В. Ф. Оствальда ("Познание с исторической точки зрения", 1901); переход к механицизму и махизму ("Эмпириомонизм. Статьи по философии", кн. 1—3, 1904—06). Четвёртый, последний этап связан с отрицанием Б. философии в традиционном смысле, на место которой Б. ставил строго научные ценности. По Б., философские понятия — дух, материя, субстанция и т.п.— суть "идолы и фетиши познания", порожденные трудовыми отношениями в определённую эпоху и не имеющие смысла за её пределами (см. "Очерки по философии марксизма", СПБ, 1908, с. 215—42). Истина, по Б., есть организующая форма коллективного опыта (см. "Философия живого опыта", 1913). Рассматривая марксистскую диалектику как форму организации, упорядочения знания, Б. выдвинул в качестве более совершенной, с его точки зрения, формы свою "организационную диалектику" (см. "Тектология", ч. 3). Производственные отношения, по Б., суть

"группы первично-организующих идеологических комбинаций" ("Эмпириомонизм", кн. 3, СПБ, 1906, с. 54, прим.) и поэтому "общественное бытие и общественное сознание, в точном смысле этих слов, тождественны" ("Из психологии общества", СПБ, 1906, с. 57). "Какой бы „точный" смысл слов „общественное бытие" и „общественное сознание" Богданов ни придумывал, остается несомненным, что приведенное нами положение его неверно" (Ленин В. И., Полн. собр. соч., 5 изд., т. 18, с. 342—43). Концепция Б. была подвергнута критике В. И. Лениным, квалифицировавшим философские взгляды Б. как идеалистические и реакционные. Вместе с тем В. И. Ленин подчёркивал, что "Богданов лично — заклятый враг всякой реакции и буржуазной реакции в частности" (там же, с. 346). В труде "Всеобщая организационная наука" (т. 1—2, 1913—17) Б. выдвинул идею создания науки об общих законах организации — тектологии, выступив одним из пионеров системного подхода в современной науке (Система). В ряде новейших исследований советских и зарубежных авторов отмечается, что некоторые положения тектологии предвосхитили идеи кибернетики (принцип обратной связи, идея моделирования и др.). В тектологии отразились и механистические ошибки Б.

БСЭ. — 1969—1978

В 1892 поступил на естественное отделение физико-математического факультета Московского университета. В 1894 принимал участие в студенческих волнениях, был арестован и отправлен в ссылку. Свою политическую деятельность начинал как народник, впоследствии перешел на социал-демократические позиции. В 1899 окончил медицинский факультет Харьковского университета (по специальности психиатрия). Тогда же увидел свет его первый философский труд Основные элементы исторического взгляда на природу (1899). В 1904 вышел философский сборник Очерки реалистического мировоззрения под редакцией Богданова. К большевистскому крылу российской социал-демократии он примкнул в 1903. Входил в состав ЦК, был членом социал-демократической фракции II Государственной Думы. Увлечение Богданова энергетизмом Оствальда и эмпириокритицизмом Э. Маха вызвало резкую критику Ленина в работе Материализм и эмпириокритицизм. В 1909 Богданов был исключен из партии. В 1914–1917 Богданов – военный врач на фронте. После октябрьской революции – один из руководителей Пролеткульта, активно занимался научно-исследовательской работой. С 1926 – директор Института переливания крови.

Основой своих философских обобщений Богданов всегда считал учение Маркса, прежде всего «социальный материализм». В то же время он был убежден, что в самом современном естествознании рождаются новые философские идеи, переводящие материалистическую философию на новый уровень. Такого рода идеи Богданов усматривал в концепциях Э. Маха и Р. Авенариуса. В своей собственной теории «эмпириомонизма» он стремился к еще более радикальному (чем в эмпириокритицизме) преодолению психического и физического. Богданов предлагал отказаться от онтологического (субстанциального) противопоставления этих процессов и сделать «основным вопросом» философии определение и различение их организационных характеристик. Физическое в «эмпириомонистической» трактовке выступает как коллективный, «социально-организованный опыт», а психическое – как опыт сугубо индивидуальный, личностный. Марксизм, по Богданову, сохраняет безусловное методологическое значение, будучи наиболее фундаментальной теорией социальной природы познания. Сохраняет свою ценность и марксистская идея пролетарской революции: «коллективистской» сущности мироздания в полной мере соответствует именно коллективизм психологии и идеологии пролетариата. Соответственно – «индивидуалистическая» буржуазная идеология в исторической перспективе оказывается анахронизмом. Наиболее полно богдановская философия «организационных форм» представлена в его труде Тектология: Всеобщая организационная наука. Реальность рассматривалась мыслителем как совокупность систем разного уровня организации, находящихся в постоянном развитии и взаимодействии.

Энциклопедия Кругосвет. Универсальная научно-популярная онлайн-энциклопедия
http://krugosvet.ru/enc/istoriya/bogdanov_aleksandr_aleksandrovich.html

О нем подробнее
http://www.ng.ru/science/2002-12-11/15_hamlet.html
Читать произведения
(Под псевдонимом – Рядовой) http://dlib.rsl.ru/viewer/01004097740#?page=1
http://publ.lib.ru/ARCHIVES/B/BOGDANOV_Aleksandr_Aleksandrovich/_Bogdanov_A.A..html
http://az.lib.ru/b/bogdanow_aleksandr_aleksandrowich/
http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5909
http://teatr-lib.ru/Library/Bogdanov/sociolism/
http://www.uic.unn.ru/pustyn/lib/bogdanov.ru.html
http://books.rusf.ru/unzip/add-on/xussr_av/bogd_a02.htm?1/14

Больнов Отто Фридрих (Otto Friedrich Bollnow)

14.03.1903, Штеттин – 7.02.1991, Тюбинген

Немецкий философ и теоретик педагогики.

Немецкий философ. Доктор наук по теоретической физике (1925).

После знакомства с трудами Хайдеггера начинает профессионально заниматься философией, защищает докторскую диссертацию по философии Ф.Якоби.

Профессор философии и педагогики (Геттинген, 1931-1939; Майнц, 1946-1953; Тюбинген, 1953-1970), профессор психологии и педагогики (Ги-сен, 1939-1946).

Почетный доктор Страсбургского университета (1975).

Основные сочинения (всего порядка 30 книг):

"Философия жизни Ф.Х. Якоби" (1933),

"Дильтей. Введение в его философию" (1936),

"Сущность настроений" (1941),

"Экзистенциальная философия" (1943, семь переизданий к 1992),

"Человек и пространство" (1953),

"Новая защищенность. Проблема преодоления экзистенциализма" (1955),

"Рильке как поэт нашего времени" (1956),

"Философия жизни" (1958),

"Мера и чрезмерность человека" (1962),

"Французский экзистенциализм" (1965),

"Философия познания" (в двух томах: 1970, 1975),

"Исследования по герменевтике" (в двух томах: 1982, 1983) и т.д.

Базовыми философскими программами, конституировавшими философское творчество Б., выступали:

а) разработка "новой теории познания", фундируемой герменевтическим истолкованием "целей, сущности и функций познания во взаимосвязи с жизнью человека";

б) дополнение герменевтической "историчности" личностной составляющей;

в) "этическая" трансформация иррационализма и нигилизма философии первой половины 20 в. акцентированно оптимистическим мировоззрением плюралистической "философии добродетелей".

Главную задачу собственной рефлексии экзистенциальной философии Б. видит в представлении ее как целостного течения, несмотря на ее различные формы проявления у отдельных мыслителей. Б. намечает путь ее "преодоления", высветляя основные категории философии экзистенциализма и предлагает позитивное их рассмотрение. Для этого Б. рассматривает ключевые позиции "философии жизни", инициировавшей, по его мнению, бытие экзистенциальной философии, и, в частности, тезис о текучести, изменчивости всего существующего.

Именно последнее положение заставило экзистенциальных мыслителей сформировать "нечто", что давало бы опору человеку в его бытии: "Это предельное, глубинное ядро человека обозначают заимствованным у Кьеркегора, понятием существования". Б. анализирует эволюцию понятия "существование" до его конкретизации в качестве "человеческого существования". Б. противопоставляет гегелевского "абстрактного мыслителя", уклоняющегося от решения задач в своей жизни "существующему мыслителю", чье мышление обусловлено определенными задачами и трудностями жизни.

Пытаясь осмыслить сущность философии экзистенциализма, Б. ссылается на Хайдеггера, который представлял свои философские интенции не в качестве экзистенциальной философии, но как "онтологию человеческого бытия". Именно эта ссылка дает возможность Б. определить экзистенциальную философию как постоянно выходящую за свои пределы, и поэтому выступающую у каждого мыслителя "лишь частью того обширного целого, которое само больше не должно постигаться исходя из экзистенциальной философии".

Отсюда невозможность свести философию экзистенциализма к отдельному мыслителю: "Заложенное в понятии существования голос "что", которое экзистенциальная философия запечатлевает в качестве выражения ее специфического требования именно в этом понятии, е особенной остротой подчеркивает, что окончательная внутренняя действительность личного бытия человека уклоняется от любого содержательного истолкования".

Существование может быть лишь целиком обретено или целиком утеряно, но как "внутреннее" оно не противостоит внешнему, а дается путем "основополагающего прыжка", трансцензуса: "Существование исчезает, как только его полагают схваченным, и присутствует лишь в бесконечном свершении самого этого отрицания".

Больнов поясняет эту характеристику на примере "негативной теологии": последняя полагает, что сущность Бога можно постичь лишь косвенно за счет выдвижения и последующего отрицания любого

возможного о нем высказывания, чтобы в процессе этого отрицания постичь непосредственно уже неизрекаемую сущность Бога.

Опыт экзистенциального переживания строится на почве страха и отчаяния в результате высочайшего напряжения: "Ничто" является не тем, в чем человек растворяется, а тем, что отбрасывает человека к самому себе". В связи с этим понятие человеческого существования, позволяющее его отличить от всех внешних предметов, выявляет способность человека относиться к самому себе. Одновременно с существованием как отношением к самому себе полагается, по мысли Б., трансценденция, соотнесенность с иным, преодоление, переход.

Движение существования осуществляется лишь при сопротивлении окружающей ему действительности, поэтому мир в экзистенциальной философии предстает как враждебный, тревожный: "Мир – то, посредством чего человеческое бытие оказывается существенным образом ограниченно". Мир дает нам некое сообщество, совместное бытие, доказательством которого выступает одиночество: "Другой может отсутствовать лишь в совместном бытии".

Человеческое существование характеризуется, по Б., двумя модусами: подлинностью и неподлинностью. Прорыв к подлинности предполагает отход от "массы" или законов "Man", нивелирующих человека, уничтожающих его "единственность". Мир, указывает Б. становится лишенным смысла фоном, а человек в своем личном бытии не способен еще обрести свою сущность. Б. различает личное бытие и экзистенциальное существование, которое предстает как собственная возможность человека, цель, предоставленная личному бытию: "Сущность личного бытия заключена в его существовании".

Противопоставляя бездушной коллективности коммуникацию, как прорыв к подлинности в своем самоопределении, Б. не дает человеку полных гарантий: коммуникация, с его точки зрения, характеризуется открытостью и вовлеченностью, что само по себе не исключает риска непонимания, использования человека в чьих-то целях. Следствием этого выступает "пограничная ситуация", где граница – то, что определяет человека, некая его глубинная сущность, но не ограничение извне: "Мы становимся сами собой тогда, когда с открытым взором вступаем в пограничную ситуацию".

Здесь со всей полнотой разворачивают себя такие экзистенциалы как отчаяние, страх, смерть, заставляющие человека отказываться принимать разумность мира, понимать самого себя. Но лишь "победивший страх", осознавший абсурдность человеческого существования обретает свободу и защищенность – полагает экзистенциальная философия. Последним прибежищем человеческого существования выступает смерть: "Вопрос о смерти – это вопрос, что означает смерть в качестве предстоящего конца человеческой жизни".

Б. интерпретирует поэзию Р.-М.Рильке, который предлагает смерть в качестве собственного результата в жизни человека, последнего крика души: "Господи, дай каждому его собственную смерть!". Смерть преподносится как плод; то, что зачаточно включено в нашу жизнь и что должно нами в ней заботливо выращиваться: "Лишь за счет знания о смерти человеческая жизнь вздымается к его (подлинного существования) вершине".

Страх перед смертью, потрясающий все существо человека, касается не его органического состояния, но духовного: "Это страх относительно ценности пропадающего личного бытия". Смерть выбивает человека из повседневности и опрокидывает его планы и расчеты, но обладая "двойным направлением" она в тоже время заставляет перетряхнуть себя и задуматься об абсолютно существенном, что выразилось в понятии "решимости".

В решимости, поясняет Больнов, достигается такое состояние человеческой жизни, в котором абсолютная внутренняя ценность отдельного мгновения делается независимо от его временного протяжения. Это состояние характеризуется предельным напряжением, дающим смысл не сколько из достижимого успеха, но из "безусловности вовлеченности".

Экзистенциальная философия различает природное и экзистенциальное мгновение. В последнем, протекающим как миг, присутствует исполнение вечного. Временность как структурная форма, выражающая конечность человеческого существования обнаруживается и в историчности.

Экзистенциальную философию, по Б., волнует поведение человека по отношению к той или иной исторической реальности: тревожное отношение к миру повторяется и в отношении к исторической действительности и наполняет жизнь человека "героическо-трагическим" существованием.

Б. отталкивается от исходных посылок философии существования, но как уже указывалось, считает основной своей задачей осмысление ее, и соответственно, переосмысление сущности человеческого существования.

Человек способен преодолеть самого себя, занять собственную позицию, найти свой "дом" вне дома: "Антропологическая функция дома становится проблемой там, где мир обнаруживается в его неуютности, тревоге и опасности... Поэтому дорога к пониманию (значению) дома ведет через

экзистенциальный опыт (познания) бездомности человека". Б. апеллирует к разуму человека и мере, способным дать новые ценности, что обретается в результате постоянной работы духа человека.

Повторение человеком самого себя, возвращение дает возможность достичь своей цели: "Человек живет в противоречии со своей внутренней сущностью и своим фактическим состоянием, но ему дана внутренняя перспектива поворота, чтобы возвратиться к своей собственной сущности".

Новые экзистенциалы, которые предлагаются Б., способны, по его мнению, обуздать поток иррациональных сил в человеке, проявляющихся в разрушительной силе техники, функционализации жизни.

В работе "Мера и чрезмерность человека" Б. подчеркивает значимость пропорции между рациональным и иррациональным, которое обретается верой в самого себя, "решимостью" и вовлеченностью. Попытка придать экзистенциальной философии позитивную направленность обозначила гуманистический пафос перспектив человека, пробуждающих его нравственные силы, заложенные в экзистенции.

Последние годы жизни Б. занимают вопросы теории познания. Нравственное совершенствование человека связывается им с общением, в котором язык объявляется универсальным средством воспитания: через Слово идет развитие добродетелей индивида. "Человекоцентрированность" произведений Б. наглядно подтверждает то, что любые философские изыски 20 в. отторгают проблематику "онтологии Вселенной", утверждая в статусе "основного вопроса философии" всевозможные тематизмы "человековедения".

Т. В. Комиссарова. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. ЭНЦИКЛОПЕДИЯ. Составитель и главный научный редактор А.А.Грицанов. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002.

http://psylib.org.ua/books/gritz01/bol%27nov.htm

Отто Фридрих Больнов получил физико-математическое образование в университетах Берлина, Грайфсвальда, Геттингена. В 1925 году защитил в Геттингене диссертацию по теоретической физике у М. Борна.

В 1926-31 изучал философию, психологию и педагогику под руководством Э. Шпрангера, М. Хайдеггера, Г. Ноля. С 1931 преподавал в Гёттингенском университете.

Профессор философии и педагогики (Геттинген, 1931-1939; Майнц, 1946-1953; Тюбинген, 1953-1970), профессор психологии и педагогики (Гессен, 1939-1946). Почетный доктор Страсбургского университета (1975). Почетный член Немецкого педагогического общества (1978), почетный доктор нескольких университетов.

Влияние Хайдеггера, Гуссерля, Дильтея, знакомство с другими крупнейшими представителями этого философского направления, позволили ему сформулировать собственную концепцию экзистенциализма, придать ему оптимистический характер.

Главную задачу собственной рефлексии экзистенциальной философии Больнов видит в представлении ее как целостного течения, несмотря на ее различные формы проявления у отдельных мыслителей. Он намечает путь ее "преодоления", высветляя основные категории философии экзистенциализма и предлагает позитивное их рассмотрение.

В рамках этой концепции Больнов рассматривает всю "жизненную совокупность" человеческого существования. Критикуя пессимистическое решение проблемы личности в экзистенциализме Хайдеггера, Больнов настаивает на позитивном отношении к жизни с установкой на "безопасность" в "переживаемом пространстве".

Интимная связь индивида со своим обжитым убежищем, с ограниченным местопребыванием, воспринятым как "центр мира", постепенно, по Больнову, перерастает в связь с родиной, Вселенной. Жизнь, получив "уверенность" и "надежду", обретает смысл.

Отто Фридрих Больнов - один из родоначальников педагогической антропологии, которую определял как особый способ рассмотрения педагогики, а не как самостоятельную науку.

Согласно Больнову, смысл деятельности воспитания состоит в "проникновении", "истолковании", "разъяснении" возникающих в собственной практике случаев.

Больнов рассматривал педагогику как прикладную философскую науку, в центре внимания которой - вопрос о сущности человека, его "открытости миру".

В книге "Экзистенциальная философия и педагогика" (1959) Больнов впервые поднял проблему неустойчивых форм человеческого бытия, которые он описывал в экзистенциальных терминах ("кризис", "увещевание", "встреча" и т.д.).

На этой основе им разработана концепция т.н. функционального воспитания, когда всё многообразие человеческих проявлений в осознанной или неосознанной форме несёт в себе воспитательные функции.

HPSY.RU/ПУБЛИКАЦИИ/АВТОРЫ. http://hpsy.ru/authors/x039.htm

Немецкий философ и преподаватель, продолжатель традиций философии жизни. Работы по антропологии, этике, философии жизни, экзистенциальной философии, герменевтике.

Научную карьеру начал как физик, в 1925 году защитил диссертацию у Макса Борна. Позже занялся философией, с 1927 года — ученик Мартина Хайдеггера. В 1953—1970 годах профессор Тюбингенского университета. В 1983—1991 годах был одним из соиздателей «Дильтеевского ежегодника».

Сочинения

Dilthey. Lpz., 1936, 4 Aufl. Schaffhausen, 1980

Existenzphilosophie. Stuttg., 1943, 8 Aufl., 1978

Rilke. Stuttg., 1951, 2 Aufl. 1955

Die Lebensphilosophie. B.—Gott.—Hdtb., 1958

Philosophie der Erkenntnis, Bd. 1—2. Stuttg., 1970—75

Die pädagogische Atmosphäre. Hdlb, 1964, 4 Aufl., 1970

Studien zur Hermeneutik Band I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften. Alber, Freiburg / München 1982. ISBN 3-495-47482-X

Studien zur Hermeneutik Band II: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps. Alber, Freiburg / München 1983. ISBN 3-495-47513-3

Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма : Философия существования

Больнов О.Ф. Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма. Введение

Википедия

Читать работы здесь

http://anthropology.ru/ru/texts/bollnow/geborgen.html

http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/tonatologia/

Скачать и читать здесь

http://platonanet.org.ua/load/knigi_po_filosofii/ehkzistencialnaja_filosofija/bolnov_filosofija_ehkzistencializma/35-1-0-2862

Боссюэ Жак Бенинь, фр. Jacques Bénigne Bossuet

27 сентября 1627, Дижон — 12 апреля 1704, Париж

Знаменитый французский проповедник и богослов XVII века, писатель, епископ Мо.

В сочинениях на исторические и политические темы («Рассуждение о всеобщей истории», 1681, «Политика, извлечённая из священного писания», изд. 1709) Б. рассматривал историческое развитие как осуществление божественного провидения и отстаивал идею божественного происхождения абсолютной власти монарха. Абсолютизм как форму правления, подчинённую разумному началу, отличал от деспотизма и говорил об обязанностях монарха. Был идеологом галликанства

французский проповедник, епископ Мо. Родился 27 сентября 1627 в Дижоне. Окончил иезуитскую школу в родном городе, а затем, в возрасте 15 лет, отправился в Париж, чтобы изучать философию и теологию в Наваррском коллегиуме (Collge de Navarre). В 1652 получил степень доктора теологии.

В 1661 Людовик XIV назначил его проповедником в Шапель-Рояль; в этой должности Боссюэ произнес некоторые из лучших своих проповедей и знаменитых надгробных речей. В 1671 ему было поручено воспитание дофина.

В 1681 он стал епископом Мо, посвятив остаток жизни защите католической религии. Умер Боссюэ в Париже 12 апреля 1704.

Боссюэ был не только одним из самых красноречивых проповедников всех времен, но и выдающимся историком, защитником чистоты католического вероучения и духовным лидером Французской церкви в последние десятилетия 17 в.

К числу его самых знаменитых надгробных речей принадлежат речи, посвященные памяти Генриетты Французской, Генриетты Английской, Людовика Бурбона и принца Конде.

Его Рассуждения о всеобщей истории (Discours sur l'histoire universelle), написанные как учебное пособие для дофина, явились, при всей их богословской направленности, одним из первых исторических исследований, предлагавших анализ причин исторических событий и определенную философию истории.

Выступая поборником догматической строгости, Боссюэ осудил рационалистическое истолкование Св. Писания Р.Симоном и квиетизм Фенелона.

Он стремился воссоединить протестантов с католиками, и, возможно, его труд История изменений протестантских церквей (Histoire des variations des glises protestants, 1688) следует считать основным в творчестве проповедника.

Боссюэ был одним из величайших французских прозаиков. Его красноречие изысканно, слог нередко становится поэтичным и живописным, отмеченным яркой образностью и одушевленным глубоким религиозным чувством. В 1671 он был избран членом Французской Академии.

ЛИТЕРАТУРА

Христианство. Энциклопедический словарь, тт. 1-3. М., 1993-1995

Источник: Энциклопедия Кольера. http://omop.su/article/9/5026.html

Французский католич. богослов, проповедник, писатель. С 1659 в Париже при дворе Людовика XIV («Надгробные речи», 1669), с 1670 воспитатель дофина, для которого написал соч. «Рассуждение о всеобщей истории» (1681) и «Политика, извлечённая из Священного Писания» (опубл. в 1709), проникнутые идеями провиденциализма и просвещённого абсолютизма. С 1681 епископ в Мо, на соборе 1682 сформулировал 4 осн. принципа галликанства — офиц. доктрины французский церкви. Противник квиетизма Ж. М. Гюйо и Ф. Фенелона.

Globalpedia.ru http://globalpedia.ru/people.php?category=236&id=2527

Боссюэ был родом из благочестивой дворянской семьи. Его дед Жак Боссюэ участвовал в гражданских войнах на стороне Католической Лиги. В восьмилетнем возрасте тонзурован. Окончил коллеж иезуитов в Дижоне. В 1642 г. отправился в Париж, где был введён в круг посетителей салона маркизы Рамбуйе; своей импровизацией обратил на себя внимание Вуатюра.

Изучал философию и теологию в Наваррском коллеже. Испытал влияние святого Винсента де Поля, который стал для него образцом жизни во Христе. В 1652 г. получил степень доктора теологии; рукоположен. До 1659 г. пребывал главным образом в своём диоцезе — в г. Мец, вёл проповедническую деятельность. Затем перебрался в Париж, где в 1662 выступает с проповедью в Лувре и обращает на себя внимание Людовика XIV. В 1669 г. назначен епископом Кондомским, однако в действительности так и не стал руководить диоцезом, так как в 1670 г. король поручил ему воспитание дофина (Людовик Великий Дофин). В этой должности Боссюэ руководил изданием «очищенной» библиотеки классиков Ad usum Delphini. 8 июня 1671 г. Боссюэ был избран членом Французской Академии.

В 1680 г. дофин женился на принцессе Баварской; год спустя Боссюэ был назначен епископом Мо, посвятив остаток жизни защите католической религии. В 1682 г. Боссюэ, на правах одного из духовных лидеров Франции, произносит вступительную речь на ассамблее духовенства, собранной королём для утверждения прав галликанской Церкви в её конфликте с Римом.

В жизни Боссюэ отличался простотой и искренностью, преданным отношением к друзьям, великодушием и щедростью, а также исключительным трудолюбием и упорством. Не случайно соученики по коллежу дали ему прозвище bos suetus aratro, «бык, привыкший к плугу». Поддерживал переписку с Лейбницем, дружил с Лабрюйером.

Один из современников называл Боссюэ «последним из отцов Церкви». Боссюэ написал ряд библейских толкований в виде гомилий: на Откровение Иоанна Богослова (1689), на Псалтырь и Песнь Песней (1690), на Притчи, Книгу Екклезиаста, Премудрости сына Сирахова (1693) и на пророчества Исайи о Христе (1704).

Боссюэ поднял проповедь на новый, невиданный ранее уровень. В его представлении проповеднику надлежало обладать глубокими познаниями, прежде всего касательно святоотеческой традиции (Тертуллиан, Киприан, Климент Александрийский, Григорий Богослов, Августин, Иоанн Златоуст).

Боссюэ разнообразил проповеди по стилю и тональности (от сугубо дидактических до поэтических), в зависимости от аудитории, к которой обращался. При этом он исходил из принципа Августина: пользование риторическими приёмами не возбраняется, но лишь в с учётом основной цели проповеди. Строгость и ясность проведей Боссюэ, их высокая патетика роднит их с творениями французского классицизма (Корнель, Расин). Наибольший интерес представляют «Проповедь о провидении» (1662) и «Проповедь о божественности религии» 1665).

Особой популярностью среди сочинений Боссюэ пользовалась книга «Изложение учения католической Церкви» (L'Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique, 1671), которая способствовала обращению Тюренна. В своих историософских трудах Боссюэ заново осмыслил идею провиденциализма. В трактате «Рассуждение о всеобщей истории» (Discours sur l'histoire universelle, 1681) он рассматривал исторические события с точки зрения промыслительных деяний Божьих; проследил путь, которым Провидение вело человечество к Иисусу Христу и Его Церкви.

Боссюэ критиковал рационалистическое истолкование Св. Писания Ришаром Симоном и осуждал квиетизм своего приятеля Фенелона. Не будучи янсенистом и даже осуждая их позицию, Боссюэ в то же время был связан с ригористическим крылом католицизма.

В «Трактате о познании Бога и самого себя» (Traite de la connaissance de Dieu et de soi-meme, 1722) ощущается влияние Декарта и Паскаля: по Боссюэ, человек способен познать самого себя лишь через христианское Откровение.

В трактате «Политика, основанная на словах Священного Писания» (La Politique tiree des propres paroles de l"ecriture sainte, 1709) Боссюэ основывался не только на Библии, но и на трудах Аристотеля, Августина, Гоббса, а также на практическом опыте французской монархии. Санкционируя абсолютизм как форму правления, подчинённую разумному началу и обусловленную Божественной волей, Боссюэ отличал его от деспотизма и указывал на необходимость следования монархом законам морали. Государственная власть для Боссюэ — способ обеспечить выживание человечества, находящегося во власти дурных наклонностей (следствие первородного греха).

Боссюэ хотелось воссоединить протестантов с католиками. Его полемический труд «История уклонений протестантских церквей» (Histoire des variations des Eglises protestantes, 1688) — ценный источник по истории Реформации; он содержит выпуклые и вместе с тем нелицеприятные портреты её лидеров — Лютера, Цвингли, Кальвина, Меланхтона (последний вызывал особый интерес у Боссюэ, как жертва эпохи и её заблуждений).

Всемирную славу снискали «Надгробные речи» (Oraisons funebres), которые Боссюэ писал с 1656 г.; они представляют большой литературный интерес. Среди них речи, посвященные Анне Австрийской (1667), Генриетте Английской (1670), Марии-Терезии (1683) и др. Последняя из надгробных речей была произнесена Боссюэ в Соборе Парижской Богоматери по случаю кончины принца Конде 10 марта 1687 г. Боссюэ давно был знаком с Великим Конде и представил его не только выдающимся государственным деятелем, но и уделил большое внимание его обращению (сравнив его с Тюренном). Прощаясь с Конде, Боссюэ прощался и с жанром надгробной речи.

Изданные сочинения

Œuvres complètes. V. 1-31. Paris, 1862—1866.

Oeuvres. — P.: 1979 (Bibliotheque de la Pleiade).

Надгробные слова Боссюэта, еп. Мосского. СПб., 1822.

Боссюэ. Размышления на Евангелие. Пг., 1916.

Литература

Лебедев М. Боссюэт, еп. Моский, и значение его для Католической Церкви во Франции // Труды Киевской духовной академии. 1868. № 1, 4.

Панов И. Боссюэт и его проповеди. СПб., 1888.

Лансон Г. Боссюэ и Бурдалу // История французской литературы / Пер. с франц. М., 1896. Т. 1. Гл. 6.

Лопухин А.П. Промысл Божий в истории человечества: Опыт философско-исторического обоснования воззрений блаж. Августина и Боссюэта. СПб., 1896.

Денисюк Н. Жак Бенин Боссюэ // Отдых христианина. 1916. N 5/6, 7/8.

История французской литературы. Т. 1. М.; Л., 1946. С. 459—461.

Самойлович К.Ю. Проблематика «Надгробных проповедей» Жака-Бениня де Боссюэ // Вестник СПбГУ. Сер.2. История. Языкознание. Литературоведение. — 1996. — Вып.2. — С.84-89.

Truchet J. La Prédication de Bossuet. Étude des thèmes. — Paris: 1960. — Vol. 1-2.

Le Brun J. La spiritualité de Bossuet prédicateur. — P.: 2002.

dic.academic.ru. Словари и энциклопедии на Академике.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/819260

Читать труды здесь

http://gallica.bnf.fr/Search?ArianeWireIndex=index&p=1&lang=EN&q=Bossuet&x=13&y=17

Боун Борден Паркер, Bowne Borden Parker

14 января 1847 рядом с Леонардвиллом, Нью-Джерси - 1 апреля 1910 Бостон

Американский философ-идеалист, основатель теистич. персонализма, проф. Бостонского ун-та. В учении Б. выражена тенденция к сочетанию теологии и объективного идеализма с эмпиризмом.

В своей философии "трансцендентального эмпиризма" Б. использовал элементы учений Беркли, Канта, Лотце. Реальность, согласно Б., является совокупностью взаимодействующих эмпирич. "личностей", зависящих от творч. Деятельности высшей личности, или бога. Под личностью у Б. фигурирует не реальный человек, а некая духовная монада, или душа, к-рая, оставаясь самотождественной, раскрывается в непо-средств. опыте отд. человеческой личности.

Объективный мир, его формы и качества создаются в опыте личности и являются вторичными по отношению к ней ("Персонализму 1908).

http://bezmani.ru/spravka/bse/base/1/010015.htm

Американский философ и теолог-методист, основатель персонализма, профессор, декан факультета философии и руководитель аспирантуры Бостонского университета.

Отец — Джозеф Боун (англ. Joseph Bowne) был фермером, проповедником-методистом и аболиционистом. Мать происходила из квакерской семьи и тоже была аболиционисткой. Борден был одним из шести детей. В детстве родители были для детей образцом высокой морали и защищали достоинство всех людей.

В 1867-1871 учился в Нью-Йоркском университете, по окончании получил степень бакалавра. Одновременно получил сертификат и начал вести службы в методисткой церкви с 1867.

В 1872 был произведён в диаконы и получил назначение в приход на Лонг-Айленде.

В 1873-1874 продолжил учёбу в университетах Европы: в Париже, Галле и Гёттингене. Наибольшее влияние на мировозрение Боуна оказала философия Лотце.

В 1874-1876 Борден Боун работал журналистом в Нью-Йорке. В 1876 защитил магистерскую диссертацию в Нью-Йоркском университете.

С 1876 и до конца жизни работал профессором в Бостонском университете. Боун был деканом факультета философии. В 1888 стал первым руководителем аспирантуры университета. Он предсетательствовал на защите диссертации первого в США чернокожего доктора философии Джона Боуена (англ. John Wesley Edward Bowen) в 1891.

Учение Боуна — описательная версия философии Канта, отличается от назидательной, формалистской и логических версий. В целом, Боун следовал традициям Лотце, но придавал большее значение эмпирическим корням наших знаний. Он проводил чёткое разграничение между концептуальными предположениями и реальными доказательствами. Первичная функция логики — приведение мыслей в порядок. Метод Боуна был примером феноменологии, которая основывается не на чистой логике, а на предположении, что тщательное изучение предмета выявляет его происхождение и структуру и приводит к его более подробным описаниям. Максимум, что мы можем ожидать от познания — более или менее полезные руководства к действию. В своём учении Боун выделял практическую природу веры, позднее названной прагматизмом верования или научным методом закрепления веры.

Метафизика Боуна подвергает критике традиционные философские понятия материи и существования и предлагает брать за основу понятие процесса. За такой подход он был причислен к идеалистам. Сам Боун считал, что его вариант плюралистического обьективного идеализма вполне согласуется с существованием реальности, далеко выходящей за пределы нашего разума. Но такую реальность нельзя рассматривать, как абсолютно независимую, поскольку ничто не может быть полностью независимым на уровне существования. Ключевым принципом в Боуновской метафизике стало понятие личности. Что бы мы не думали о происхождении и природе реальности, эта природа согласуется или по крайней мере не противоречит существованию личностей. Неизбежность любых философских учений состоит в том, что все они выражают точку зрения и ценности личностей. Таким обазом, личность является элементом отношений, который мы с уверенностью можем использовать как центральный элемент объективной реальности и, в свою очередь, всех философских построений. Боун подверг критике "неличностные" философии своего времени. Абсолютный идеализм приносит ясное эмпирическое множество личностей, на котором основан наш опыт, в жертву неперсонифицированному Абсолюту. Материализм редуцирует персональную реальность до неперсонифицированного принципа, который становится полной абстракцией. Неперсонифицированные версии натурализма и психологизма, согласно Боуну, страдают аналогичными проблемами.

Персонализм оставался в центре внимания философов до 1930-х годов. В теологии и этике он просуществовал значительно дольше и получил мощный импульс благодаря римскому папе Иоанну Павлу II.

Сочинения

The Philosophy of Herbert Spencer: Being an examination of the first principles of his system, NY, 1874
Studies in Theism, NY, 1879
The Logic of Religious Belief , 1884
Introduction to Psychological Theory, NY, 1887
Philosophy of Theism, NY, 1887, [2 ed.] - 1902
The principles of Ethics, NY, 1892
Theory of Thought and Knowledge, NY, 1897
Metaphysics, NY-L, 1882, [2 ed.] - 1898
The Christian Revelation, [2 ed.], NY, 1898
The Christian Life, Cincinnati, 1899
The Atonement, NY, 1900
Theism, NY, 1902
The Immanence of God, Boston, 1905
Personalism, Boston-NY, 1908
Studies in Christianity, Boston, 1909

The Essence of Religion, Boston-NY, 1910
Women and Democracy, Boston, 1910
Kant and Spencer: A Critical Exposition, Boston-NY, 1912
Словари и энциклопедии на Академике. http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/819531
Читать сочинения здесь
http://www.questia.com/read/6340002/philosophy-of-theism
http://www.questia.com/library/667884/theory-of-thought-and-knowledge
http://www.questia.com/library/442410/studies-in-christianity
http://www.bookfi.org/book/1332564
Скачать и читать здесь
http://booklib.in.ua/biblioteka-knig/psixologiya-i-etika/7565.html
http://www.bookfi.org/book/1332564
http://booklib.in.ua/biblioteka-knig/religiovedenie/7569.html

Бохенский (Bocheński) Иозеф (Юзеф) Мария

30 августа 1902, в Czuszowie (Краков) — 8 февраля 1995, Фрибур (Швейцария)

Польский философ, неотомист, доминиканец. Львовско-Варшавская школа.

Свою карьеру Бохенский начал как теолог — с 1934 года он профессор в Angelicum'e в Риме.

В годы второй мировой войны (1939— 1945) Бохенский служил капелланом в (польских войсках). С 1945 — проф. философии Фрейбургского ун-та (Швейцария). Идеолог антикоммунизма. Работает в области истории и теории логики, специализируется на фальсификации марксизма и советской философии.

В 1947 году опубликовал книгу «Современная европейская философия».

В 1959 г в нашей стране так писали об этой книге: «Основные идеи автора данной книги являются по существу идеями антинаучными и реакционными. Бохенский ограничивает роль философии, утверждая, что «философ не исходит из нужд данного часа или требований своего времени». Философия, по его мнению, не может быть руководством «для непосредственного действия» и является «духовной силой, позволяющей нам сохранить нашу человечность».

Иными словами, Бохенский — противник марксистского взгляда, что теория и метод научной философии являются средством познания общественных отношений, орудием преобразования этих отношений.

История возникновения и развития марксизма есть история разработки принципов научного коммунизма. Эту книгу переводили для того, чтобы знать идеологическое оружие предполагаемого противника. Рассылали по спецхранам библиотек, в одной из которых и обнаружена. Номер рассылки затёрт.

Со времени написания книги и внесения в нее Бохеньским дополнений прошло более полувека, современная европейская философия изменилась достаточно существенно.

Однако эта книга по-прежнему дает хорошее введение в философию XX в. Написана просто, годится для неспециалистов.

Бохенский происходит из дворянской семьи.

После окончания гимназии во Львове в 1920 году записался добровольцем для участия в Советско-польской войне. С 1920 года изучал право во Львовском университете, через два года переехал в Познань, где в течении четырёх лет изучал экономику и политэкономию под руководством Флориана Занецкого (польск. Florian Zaniecki) и Чеслава Знамеровского (польск. Czesław Znamierowski). В период учёбы участвовал в различных монархических объединениях.

Библиография
Europäische Philosophie der Gegenwart, 1947
Formale Logik. Geschichte, 1956
Handbuch des Weltkommunismus, 1958
Ku filozoficznemu myśleniu, 1960
Logika religii, 1965
Sto zabobonów, 1987
Marksizm – leninizm. Nauka czy wiara?, 1988
Katastrofa pacyfizmu, 1989
Logika i filozofia. Wybór pism, 1993
Współczesne metody myślenia, 1992
Sens życia i inne eseje, 1993

Wspomnienia, 1994
Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim, 1995, 1999, 2008
Patriotyzm. Męstwo. Prawość żołnierska, 1995
Lewica, religia, sowietologia, 1996
Polski Testament. Ojczyzna, Europa, Cywilizacja, 1999
Kazania i przemówienia, T1, 2005
Kazania i przemówienia, T2, 2005
Listy do ojca, prywatna korespondencja, 2007
Традиции. Русская энциклопедия.
http://traditio-ru.org/wiki/%D0%AE%D0%B7%D0%B5%D1%84_%D0%9C%D0%B0%D1%80%D0%B8%D1%8F_%D0%91%D0%BE%D1%85%D0%B5%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9

Швейцарский философ-неотомист польского происхождения, доминиканец. В 1920–26 изучал философию и право во Львовском и Познаньском университетах, в 1928–31 – философию в Фрибурге (Швейцария), в 1931–35 –теологию в папском университете «Ангеликум» в Риме.

В 1935–40 преподавал в «Ангеликум» (Angelicum - Папский университет св. Фомы Аквинского в Риме), а также в Ягеллонском университете в Кракове. Во время 2-й мировой войны служил в польской армии в Великобритании и Италии.

После войны был профессором, деканом философского факультета, ректором Фрибургского университета; преподавал в ряде университетов США.

Бохеньский – один из основателей (наряду с Г. Веттером) советологии, учредитель и многолетний редактор журнала «Studies in Soviet Thought» и серии «Sovietica».

В 1957–72 был директором Института восточноевропейских исследований при Фрибургском университете.

Бохеньский – автор ряда фундаментальных работ по истории философии, логике и истории логики, философии религии. По своей философской ориентации Бохеньский рационалист, считающий, однако, что при исследовании фундаментальных проблем философского характера человеческая мысль неизбежно наталкивается на границы, которые она не в состоянии преодолеть. Поэтому религия включена в контекст исследований философа или ученого, предопределяя исходную установку рассмотрения проблемы.

В своих работах осуществлял «ассимиляцию» неотомизма, дополняя его отдельными положениями феноменологии, неопозитивизма, лингвистической философии. В историко-философских работах рассматривает становление философии 20 в. как продолжение процесса преодоления философской парадигматики нового времени.

Следуя традициям томизма, Бохеньский негативно характеризует этот период: целостную концепцию бытия сменил механицизм, а понимание человека как носителя божественного начала – субъективизм.

Главными характеристиками современного европейского знания Бохеньский считал антипозитивистскую ориентацию, реализм (признание способности человека постигать мир), плюрализм и персонализм.

Сочинения:

1. Europäische Philosophie der Gegenwart. Bern, 1947;
2. Der sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat), 1950;
3. Formale Logik. Freiburg – Münch., 1956;
4. Handbuch des Weltkommunismus. Münch., 1958;
5. Wege zum philosophischen Denken. Freiburg, 1959;
6. Über den Sinn des Lebens und über die Philosophe: Aufsätze. Freiburg, 1987;
7. Logika i filozofia. Warsz., 1993;
8. Сто суеверий: Краткий философский словарь предрассудков. М., 1993.

Ф.Овсиенко. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Всемирно известный логик, философ и писатель советолог.

После окончания средней школы в Львове (1920) воевал добровольцем в восьмом полку улан с большевиками, затем начал изучать право в университете Яна Казимира, но в 1922 году переехал в Познань.

Во время учебы он был связан с группами монархистов, рвался в бой в восстании Ю. Пилсудского в защиту законного правительства (1926 г.).

В том же году, по наущению отца Джека Woronieckiego ОП, поступил в семинарию, а затем (1927) стал послушником ордена проповедников Санкт Доминик, был рукоположен в священники в 1932 году.

В 1932 и 1934 году, участвовал в международных конгрессах Thomistic.

Получил докторскую степень в области философии в Фрайбурге, Швейцария, в 1931 году, и докторскую степень в области богословия (в римской коллегии Angelicum) - в 1934 году.

С тех пор, до 1940 года - с перерывом в 1938 году для учебы в Ягеллонском университете, где получил докторскую, защитив диссертацию по истории модальной логики высказываний - преподавал логику в Ангеликуме.

Во время Второй мировой войны был капелланом в Войске Польском.

После войны вернулся в Фрайбурге, где он получил кафедру истории философии XX века, тоже, в годы 1950 по 1952 года он занимал пост декана факультета философского и 1964-66 - ректор Университета Фрайбурга.

Он основал Институт Восточной Европы, журнал "Исследования в советской мысли", и выпустил серию Sovietica.

В течение двух лет (1961-1962) был директором Восточно-Kolleg в Кельне, к тому же преподавал во многих университетах Европы, Америки и Африки, президент Всемирной ассоциации обществ логики и методологии науки, а с 1994 года член Польской академии наук.

Был советником по советологии у пяти правительств: Германия, Южная Африка, США, Аргентина и Швейцария.

Оказал большое влияние на принятие правительством Германии решения о запрете деятельности Коммунистической партии (1956).

Основатель и первый ректором католической миссии Польши в Швейцарии.

Бескомпромиссно упрекал интеллигенцию сотрудничающую с коммунизмом (он назвал их "zgniłkami"), и после 1989 года потребовал не только последовательную декоммунизацию, но и ликвидацию политической жизни "lizusów, людей без характера, без позвоночника".

Яцек Bartyzel. http://haggard.w.interia.pl/jmbochenski.html

Швейцарский философ-неотомист. По национальности поляк. Один из теоретических лидеров антикоммунизма; член ордена доминиканцев. Профессор истории философии (с 1945), ректор (1964—66) Фрейбургского университета.

Б. — организатор и директор (с 1957) Института восточноевропейских исследований при Фрейбургском университете, основатель и издатель (с 1961) журнала "Studies in Soviet Thought" и серии "Sovietica" (с 1959).

Будучи противником коммунизма, Б. выступил с утверждениями о "тоталитарном и антигуманном" характере советского строя и философской несостоятельности марксизма-ленинизма.

В последние годы перешёл от полного отрицания научной значимости советской философии к более дифференцированным формам "критики":

Б. признает её успехи в разработке проблем естествознания, формальной логики, быстрый рост продукции и др.

Б. — автор работ по истории философии и современной, в частности математической, логики.

Соч.: Europäische Philosophie der Gegenwart, 2 Aufl., Bern, 1951; Formale Logik, Münch., 1956; Wege zum philosophischen Denken, 2 Aufl., Basel—W., 1960; Logic of religion, N. Y., 1965; Diamat, Stuttg., 1968.

Лит.: Алексеев М. Н., Исследование о проблемах мышления, "Вестник истории мировой культуры", 1959, № 1; "Новые книги за рубежом", 1958, № 21; 1960, №16, 21; Ситковский Е. П., Против философского антикоммунизма, в кн.: Антикоммунизм — враг человечества, Прага, 1962; Быховский Б., Партии в философии и философский камуфляж, "Коммунист", 1967, № 1.

А.А. Алтухов. БСЭ. — 1969—1978

Польско-швейцарский философ-неотомист, член ордена доминиканцев (с 1927). Изучал право (Львов), политэкономию (Познань), философию (Фрейбург, Швейцария), теологию (Рим).

С 1931 - доктор философии, с 1935 - доктор теологии, с 1966 - почетный доктор юриспруденции Университета Нотр-Дам (США).

Работал в Италии, Польше, потом во Фрейбурге: директор Института восточноевропейских исследований (1957-1972), декан философского факультета, профессор современной философии.

Во время войны служил в Польской армии. На 81 году жизни получил лицензию пилота. Основатель журнала "Studies in Soviet Thought" (1961) и серии "Sovietica" (1959).

Основные сочинения: "Логика Теофраста" (1939), "Диамат" (1950), "Формальная логика" (1956), "Современная западная философия" (1957), "Методы современного мышления" (1965), "Марксизм-ленинизм" (1976) и др.

Б. исследовал проблемы современной логики, истории философии, философии религии. В его работах содержится классическое изложение неотомистской онтологии, которая рассматривается им как функция метафизики.

"Метафизика, образующая ядро томистской философии, тесно связана с онтологией и рассматривает бытие как таковое в качестве своего объекта", - подчеркивал Б. Основная проблема онтологии - соотношение материи и формы. Материя относится к форме как потенция к акту.

Можно вывести понятие первой материи как чистой потенции для любых форм. Б. выделяются четыре типа форм, связанных между собой отношениями выводимости и снятия (неорганическое тело, жизнь, бытие животного, бытие человека).

Человек обладает бессмертной душой, схватывающей (в своем высшем совершенстве) достоинства предшествующих форм бытия. Человек знает цели и способен выбирать, обладает максимально возможной на земле полнотой бытия.

Гносеология Б. исходит из двух томистских принципов: "интелли-гибельности" (порядок творения через посредство божественной идеи и воплощение ее в вещи таковы, что возможен обратный путь восхождения к идее) и "соучастия" (всякое конечное творение принимает участие в сущности Бога).

Акт сознания - это ассимиляция разумом заключенной в вещи идеи.

Полагал, что неотомизм может привлекать для собственного развития отдельные тезисы феноменологии и аналитической философии, развивая и реализуя тем самым в современном католицизме установки аджорнаменто.

Б. являлся одним из теоретических лидеров антикоммунизма: марксизм, по Б., - вера, лишенная научного обоснования, с явно выраженной детерминантой тотального атеизма.

Согласно Б., Марксу часто приписываются взгляды Энгельса, Плеханова, Ленина и пр., кроме этого нередко вольно переинтерпретируются взгляды его самого.

Маркс у Б. ставил перед собой задачу чисто теоретическую - создание "научного социализма" и социологии (одним из основателей которой он по праву и считается).

Марксизм поместил в собственное теоретическое основание не выдержавшие испытания временем концепты: "класс", "прогресс", "диалектический материализм" и т.д.

Кроме того, с точки зрения Б., организовывался как доктрина по принципу идейной секты во главе с гуру.

Творчество Б. сыграло весомую роль в процессах полемики ортодоксальных марксистов с их демократическими оппонентами, особенно в условиях значимого фона религиозного мировоззрения.

А.А. Грицанов. Новейший философский словарь. / Сост. А.А. Грицанов. - Минск.: Изд. В.М. Скакун, 1998-1999.

Йозеф Бохенский является вдохновителем «антисоветского» вида критики марксистской философии со стороны современного неотомизма. Это относится и к критике неотомистами теории познания философии марксизма. Доминиканский катер и профессор Фрибурского университета в Швейцарии он фактически руководит всей организацией антисоветской пропаганды неотомистов в области философии, стоит во главе неото-мистских и примыкающих к ним «советологов».

Продолжает критику марксистской философии в традиционном духе, но является также и автором некоторых новых веяний и идей в этой критике. Следует подчеркнуть организацию им фундаментального изучения состояния философии в СССР, переводов некоторых работ советских авторов на иностранные языки, составление широкой библиографии советской философской литературы и т. д.

Такая направленность в работе позволила многим современным неотомистам избавиться от элементарных ошибок представителей «интуитивной» критики марксизма, например, простого отождествления диалектического материализма с вульгарным, незнания аргументации советских философов и т. д. Конечно, все это не обходится без соответствующих антисоветских выпадов, но и ожидать чего-нибудь иного было бы наивным.

Те идеи, на которых строится антисоветская деятельность и «критика» И. Бохенским марксистской философии, мы бы свели к двум основным:

1) создание видимости добросовестности и основательности «критики» (создание широкой сети исследовательских центров для систематического изучения состояния советской философской науки, введение в употребление среди современных неотомистов внешнего «признания» позитивных моментов в ленинской теории отражения, которая «по существу соединяет чистый реализм с рационализмом и отстаивает существование абсолютной истины» и т. д.);

2) использование всех видов аргументации против ленинской теории отражения, «найденных» и разрабатываемых всеми течениями современной буржуазной философии и особенно современными философскими ревизионистами.

Здесь мы находим и влияние на советскую философскую науку «исконной русской души», и наличие в марксистской философии элементов других философских систем (например, формально отвергаемого позитивизма), и забвение различия между учением Маркса и учением Энгельса, в то время, как Ленин «почти всегда фактически следует за Энгельсом и Маркса видит только в отражении Энгельса

как в зеркале», и обвинение советской философской науки в ее якобы «низком техническом уровне», ее агрессивности, догматизме, подмене научной аргументации руганью, национализме и даже... ее «теологическом» характере.

Тем самым основой неотомистокой «критики» марксистской философии является все тот же букет «доводов» против марксизма, разработанный буржуазной и ревизионистской мыслью наших дней.

Интересно замечание И. Бохенского о том, что авторы, ограничивающиеся «только первой философской книгой Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», понимают философию марксизма односторонне».

В трудах философов-марксистов убедительно показано, что вся деятельность различных институтов, руководимых И. Бохенским, далека от принципов добросовестного и основательного изучения марксистской философии, как и подобает в классовом обществе, партийна, т.е. защищает интересы буржуазного общества и носит антисоветский характер.

В работах марксистских философов убедительно показаны также несостоятельность и фальсификационный характер антисоветской аргументации, собранной И. Бохенским «по нитке» со всей буржуазной мысли вкупе с современными ревизионистами.

В работах М.Б. Митина, Т.И. Ойзермана, Л.И. Грекова, Б.Э. Быховского, и коллектива авторов дан отпор разглагольствованиям неотомистов о разных «грехах» марксистской философии, в том числе и их попыткам изобразить марксистскую философию в качестве особого вида «религии».

Более того, именно И. Бохенский (вместе с другими), как правильно отметил М.Т. Иовчук, ввел в обращение неправильный термин «советская философия», как-будто это нечто отличное от интернациональной марксистско-ленинской философской мысли, хотя несомненно, что «интернациональная философия марксизма-ленинизма находит свое выражение в советской философской науке» и марксистской философской науке других стран.

Именно на такой закваске И. Бохенского, взошло тесто антисоветских трудов патера-иезуита Г. Веттера.

Густав Веттер создал целую серию трудов, некоторые из которых достигают весьма внушительных размеров. Его работы по охвату материала и популярности можно сказать вышли в настоящее время на первое место. В них анализируется советская философская литература. Г. Веттер стремится дать анализ признанной всеми ведущими советскими философами и поэтому, как он говорит, «официальной Позиции» советской философской науки.

Неотомизма в борьбе с ленинской теорией
http://docs.podelise.ru/docs/index-9850.html?page=2
Книгу «Современная европейская философия»
можно почитать здесь: http://www.rodon.org/byu/sef.htm
Читать др. произведения здесь
http://lib.rus.ec/a/179771
Скачать и читать здесь
http://biblioteka.cc/index.php?newsid=80679

Боэций Аниций Манлий Торкват Северин, лат. Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius, также в латиниз. форме Boetius, в исторических документах Аниций Манлий Северин, в рукописях также встречается в формах Boetius, Boecius и др.

ок. 480 — 524, по др. св. 526, Павия или Кальвенцано

Формально представитель неоплатонизма. Фактически его философия отличалась большим эклектизмом.

Римский государственный деятель, философ-неоплатоник, теоретик музыки, христианский теолог.

По материнской линии происходил из знатного римского рода Аницием. С большой вероятностью сын консула, префекта Рима и претория Флавия Манлия Боэция.

Имя Boethius (производное от греч. Βοηθός помощник, заступник), возможно, указывает на греческое происхождение семьи отца.

Имя Severinus по одной версии считается крестильным, по другой — указывает на связь с императорской династией Севе́ров.

Имя Torquatus, которое иногда встречается в справочной и научной литературе, позднейшее и неподлинное.

Учился предположительно в Александрии или (по другой гипотезе) в Афинах.

Был усыновлён Квинтом Аврелием Меммием Симмахом — консулом в 485 г., затем главой сената и префектом Рима, одним из наиболее авторитетных государственных деятелей своего времени, знатоком и ценителем греческой и римской античности.

Боэций был женат на его дочери Рустициане (два его сына от этого брака — Флавий Симмах и Флавий Боэций). В правление короля остготов Теодориха Великого, захватившего Италию, Боэций занимал ответственные государственные должности: сенатор, в 510 г. консул, в 522-24 гг. — magister officiorum (первый министр королевства). В 524 г. был обвинён в государственной измене, заключён в тюрьму и спустя год или два казнён (точная дата смерти неизвестна). Гробница (символическая) Боэция находится в павийской церкви Чель д'Оро.

Лучшая биографическая справка о Боэции (с точным указанием источников) содержится во втором томе PLRE.

В ожидании казни написал своё главное сочинение «Утешение Философией» («De consolatione philosophiae»), которое стало одной из популярнейших книг Средневековья и оказало сильное влияние на европейскую литературу. Автор «Утешения» пытался решить проблему совмещения свободы воли с промыслом Бога. С одной стороны, если Бог всё предвидит, то свободы воли не существует. С другой — свобода человека, его воля всё-таки существует, а это подрывает способность Бога проникать во мрак будущего.

Это видимое противоречие Боэций объясняет тем, что знание Богом наших будущих действий, их предвидение, не является необходимой причиной самих этих действий. Боэций наставляет читателя, чтобы тот уклонялся от зла, своё сердце устремлял к добродетели, а ум — к истине.

«Утешение Философией» стало последним произведением древнего мира, в котором отсутствует христианская мораль и ни разу не упомянуто имя Христа: характерно, что в заточении Боэцию является не Дева Мария, но персонифицированная Философия.

Боэций — автор ряда богословских трудов: «О Троице» («De Trinitate», 520-21 гг.), «Провозглашают ли Отец и Сын и Святой Дух Божественность субстанциально» («Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur»), «О седмицах» («De hebdomadibus», 518-20 гг.), «О католической вере» («De fide catholica», до 513 г.), «Против Евтихия и Нестория» («Contra Eutychen et Nestorium», ок. 513 г.).

В трактатах по дисциплинам квадривия — арифметике («Основы арифметики», традиционное латинское название — «Libri II de institutione arithmetica») и музыке («Основы музыки», «Libri V de institutione musica») — передал европейской цивилизации метод и базовые знания лучших греческих авторов (преимущественно пифагорейцев) в области «математических» наук. Возможно, также написал учебники геометрии и астрономии. Квадривиальные учебники — самые ранние работы Боэция; они традиционно датируются 500—506 гг.

Много Боэций сделал и в области переводов с греческого языка на латинский важнейших учёных трактатов древности. Он перевёл и сопроводил комментариями логические труды Аристотеля «Категории» («Praedicamenta»; 2 перевода и комментарий; после 510 г.), «Об истолковании» («De interpretatione»; 3 перевода и 2 комментария; последний около 516 г.), первую «Аналитику», «Топику», «Софистические опровержения» (3 последние — только переводы, комментарии не сохранились). «Введение» (в Категории Аристотеля) Порфирия («Isagoge») откомментировал дважды (в 504-09 гг. малый, после 510 г. сочинил большой комментарий).

Кроме того, Боэций написал обширный комментарий (в 7 книгах) к (небольшой по размеру) «Топике» Цицерона (520—523 гг., не дописан).

Переводы Боэция иногда перерастают рамки жанра, превращаясь в толкование, содержат оригинальные размышления, понятия и термины. Метод интерпретации оригинала сам Боэций определял такими словами:

«Сам я не следую покорно замыслам другого [автора] и не связываю сам себя строжайшим законом перевода, но, чуть свободней отклоняясь с чужого пути, ступаю не след в след. То, что у Никомаха говорится о числах пространно, я изложил с умеренной краткостью, а то, что изложено бегло и доходит до сознания с трудом, я раскрыл с помощью собственных скромных добавлений таким образом, что иногда для очевидности я пользовался и своими формулами и схемами».

Значительную ценность в учебных трактатах (в целом компилятивных) представляют интерполяции античных источников. Некоторые интерполяции такого рода уникальны.

Собственные труды Боэция по логике (диалектике):

О категорическом силлогизме (De syllogismo categorico; 505—506).

О делении (De divisione; 515—520)

О гипотетических силлогизмах (De hypotheticis syllogismis; 516—522)

О различиях в топиках (De topicis differentiis; 522—523)

Введение в категорические силлогизмы (Introductio ad syllogismos categoricos; др. название Liber ante praedicamenta; ок. 523)

Переводы

Аниция Манлия Торквата Северина Боеция. Утешение философское. / Пер. иеромонаха Феофилакта Русанова. СПб.: 1794. VI, 188 стр.

Theological tractates and The Consolation of Philosophy, translated by H.F.Stewart // The Loeb Classical Library, vol. 74. London: Heinemann, 1918.

Памятники средневековой латинской литературы IV—IX вв. — М.: Наука, 1970. — 444 с.

Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. / Сост., автор статьи о Боэции и отв. ред. Г.Г. Майоров; перевод В.И.Уколовой и М.Н. Цуйтлина (Серия «Памятники философской мысли»). М., Наука. 1990. 416 стр.; 2-е изд.: М.: Наука. 1996. 355 стр. (Кроме «Утешения» включает также Комментарий к Порфирию и четыре богословских трактата в русском переводе Т.Ю. Бородай и Г.Г. Майорова)

Введение в категорические силлогизмы. // Вопросы философии. 1999. № 1.

Аниций Манлий Торкват Северин Боэций. Комментарий к «Категориям» Аристотеля. / Пер. А.В. Аполлонова. // Антология средневековой мысли. Т. 1. СПб, 2001. С. 113—160.

Boethius: Consolation of Philosophy. Translated, with introduction and notes, by Joel C. Reilhan. Indianapolis: Hackett, 2001. xxxiii, 216 p. (лучший английский перевод «Утешения»)

А.М. С. Боэций. Основы музыки / Подготовка текста, перевод с латинского и комментарий С.Н. Лебедева. — М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория», 2012. — xl, 408 с. — ISBN 978-5-89598-276-1

Википедия

Римский государственный деятель, философ, ученый, писатель - автор нескольких трактатов по музыке, математике и философии, оказавших значительное влияние в средние века. Широко известны его латинские переводы и комментарии к Аристотелю и Порфирию, предвосхитившие схоластический метод. Он занимал высокое положение при дворе остготского императора Теодориха в Равенне, но был заподозрен в измене и заточен в тюрьму, где после продолжительного заключения казнен. В тюрьме Боэций написал свой знаменитый труд "Утешение философией" - диалог в прозе и стихах между ним и персонифицированной философией, основная тема которого - свобода человеческого духа. Принадлежность Боэция к христианству нашла отражение в нескольких богословских произведениях, но никак не повлияла на его неоплатоническую ориентацию. Католическая церковь канонизировала Боэция под именем св. Северина в 1883.

Современный словарь-справочник: Античный мир. Сост. М.И.Умнов. М.: Олимп, АСТ, 2000

http://www.antmir.ru/html/b/bo6ciy-aniciy-manliy-torkvat-severin.html

Римский государственный деятель, христианский философ-неоплатоник.

Происходил из знатного римского рода Аниciев. Учился предположительно в Александрии и Риме. Был усыновлён Квинтом Симмахом (консулом, затем главой сената и префектом Рима), женился на его дочери. Будучи приближённым к королю остготов Теодориху Великому, захватившему в 493 году северную Италию, Боэций занимал высшие государственные посты: в 510 консул, в 522 magister officium (первый министр королевства). В 523/524 был обвинён в государственной измене, заключён в тюрьму и казнён. Могила Боэция находится в городе Павия.

В ожидании казни написал своё главное сочинение «Об утешении философией» («De consolatione philosophiae»), которое стало одной из популярнейших книг Средневековья и оказало сильное влияние на европейскую литературу.

В этом трактате Боэций пытается решить проблему совмещения свободы воли с промыслом Бога. С одной стороны, если Бог всё предвидит, то свободы воли не существует. С другой — свобода человека, его воли всё-таки существует, а это подрывает способность Бога проникать в мрак будущего.

Это видимое противоречие Боэций объясняет тем, что знание Богом наших будущих действий, их предвидение, не является необходимой причиной этих самых действий. В своей книге Боэций наставляет читателя, чтобы он уклонялся от зла, своё сердце устремлял к добродетели, а ум — к истине.

Книга «Об утешении философией» стала последним произведением древнего мира, в котором отсутствует христианская идеология и ни разу не упомянуто имя Христа. В тюрьме, незадолго до казни, Боэцию является не Дева Мария, не Христос, но воплощённая в женском обличии Философия.

Именно в этом и заключалась личная драма Боэция — невозможность интеллектуального синтеза неоплатонизма и христианства.

Кроме того, Боэцием написаны труды: «О святой Троице» (где он выступает против арианства) и «О католической вере». Боэций является автором классических учебников по всем дисциплинам квадривия — арифметике («De institutione arithmetica»), музыке («De institutione musica»), геометрии и астрономии (не сохранились).

Много Боэций сделал и в области переводов с греческого языка на латинский важнейших ученых трактатов древности. Он перевёл логические труды Аристотеля «Об истолковании» и «Категории», «Введение в Категории Аристотеля» Порфирия (дважды: сначала малый, позднее большой комментарий); первые четыре (?) книги «Начал» Евклида, «Основы арифметики» Никомаха Геразского.

Переводы Боэция нередко носят не буквальный, а толковательный характер, включают его оригинальные размышления, новые понятия и термины.

Например, понятия о четверном цикле свободных искусств — о квадривии нет в тексте его прототипа, в «Арифметике» Никомаха. Кроме того, значительную ценность в учебных трактатах (в целом компилятивных) представляют интерполяции античных источников. Некоторые интерполяции такого рода уникальны.

Переводы и толкования Боэция сыграли значительную роль в распространении философии и систематического образования в Средние века.

Словари и энциклопедии на Академике.

dic.academic.ru http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/819759

Один из последних крупных философов поздней античности. В V-VI веках Западная Римская империя прекратила свое существование.

В 493 г. король остготов Теодорих захватил Северную Италию и образовал остготское государство, что способствовало стабильной политической обстановке в этом районе и привело также к оживлению экономической ситуации. Получила развитие культура.

В этих условиях и протекала деятельность Боэция. Он занимал при Теодорихе значительные государственные посты, стал консулом в Равенне. Но это возвышение закончилось падением.

После обвинения в предательских связях с Византией был заключен в тюрьму и казнен. "Последний римлянин", как его называли, прожил недолгую жизнь - всего около 45 лет, - но сумел сделать очень много для развития философии, его идеи служат своего рода мостом, соединяющим наследство античности с западноевропейским средневековьем. Боэцию принадлежит большое литературное наследство.

Им написаны труды: "О музыке", "О святой Троице" (где он выступает против арианства), "О католической вере", "Утешение философией" (написанное в тюрьме перед казнью).

Боэций много сделал в области переводов с греческого языка на латинский произведений греческих философов и ученых. Он перевел логические труды Аристотеля "Об истолковании" и "Категории" с "Введением" Порфирия (которое в литературе часто упоминается под древнегреческим названием "Исагога"); первые четыре (из тринадцати) книги Евклида, правда без доказательств, что значительно снизило научный уровень последующей средневековой науки- "Основания арифметики" Никомаха.

Эти переводы сыграли свою значительную роль в распространении философии и образованности в средневековье. Порфирий во Введении к "Категориям" Аристотеля обращает внимание на проблему соотношения общего и единичного и их существования - существуют ли они самостоятельно или только в мыслях.

Боэций дает свой комментарий на эти положения Порфирия в духе Аристотеля: общее возникает в уме на основе тех общих свойств, которые присутствуют в единичных вещах.

Эта проблема соотношения общего и отдельного благодаря произведениям Боэция стала предметом тщательного исследования в средневековой философии. Основное произведение Боэция, принесшее ему всемирную известность - "Утешение философией". В нем он пытается решить проблему совмещения свободы воли с промыслом Бога. С одной стороны, если Бог все предвидит, то свободы воли не существует.

С другой - свобода человека, его воли все-таки существует, а это подрывает способность Бога проникать в мрак будущего.

Это видимое противоречие Боэций объясняет тем, что знание Богом наших будущих действий, их предвидение, не является необходимой причиной этих самых действий. В своей книге Боэций наставляет читателя, чтобы он уклонялся от зла, свое сердце устремлял к добродетели, а ум - к истине

Философский словарь.

http://slovari-online.ru/word/%D1%84%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9-%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D1%80%D1%8C/%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%86%D0%B8%D0%B9-%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%BB%D0%B8%D0%B9-%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%BA%D0%B2%D0%B0%D1%82-%D1%81%D0%B5%D0%B2%D0%B5%D1%80%D0%B8%D0%BD-%D0%B1%D0%BE%D1%8D%D1%86%D0%B8%D0%B9-%D0%BE%D0%BA-480-524.htm

О нем подробнее здесь

http://annales.info/roma/small/lastriml.htm

Читать труды здесь

http://www.ancientrome.ru/antlitr/boethius/index.htm

http://nibiryukov.narod.ru/nb_russian/nbr_teaching/nbr_teach_library/nbr_library_classics/nbr_classics_boethius_commentaria_in_porphyrium.htm

Брахманизм

Древнеиндийская религия, сложившаяся в 9 - 8 вв. до н.э., признающая трёх верховных богов: Брахму, Шиву и Вишну.

Система религиозных взглядов и культовой практики, являющаяся прямым наследием ведической религии. Брахманоспати — олицетворение молитвы, которое упоминается в Ведах. В брахманский период она превращается «в верховного бога Вселенной.

Молитва, связанная с принесением жертвы, культовые действия брахманов имеют такую огромную силу, что им подчиняется весь мир, и эта сила олицетворяется в виде бога Брахмы, который содержит в себе все». Существовали четыре сословия, на которые делилось древнеиндийское общество.

Главное божество религии в Древней Индии - Брахман - представляет собой безличную сущность, которую невозможно ни определить, ни описать.

В «Брихадараньяка упанишаде» эта сущность описана следующими словами: "не это, не то". Брахманизм в Индии определяет сущность человека, как индивидуальное духовное начало, тождественное со своим творцом.

Создатели упанишад уделяют много внимания природе человеческого "я", а именно жизненному дыханию - пране. Жизненное дыхание является одним из проявлений Атмана. Развитие брахманизма в Индии привело к появлению более поздних упанишад, в которых предлагаются иные, нетрадиционные способы постижения истины. В них сама религия древней Индии отодвигается на второй план, а большое значение придаётся изучению йоги.

В период брахманизма появляются не только религиозные и философские тексты, но и литература практической направленности, относящаяся к категории "смрити".

http://valtasar.ru/preligia/brahmanizm.html

Поздняя ведическая религия, получившая развитие в Индии в I тыс. до н. э. с формированием социальной дифференциации и под влиянием смешивания традиций и образа жизни ведических ариев и местного населения.

Религия освящала и закрепляла существование кастовых отношений, сохраняя незыблемость социальных основ.

Свое название БРАХМАНИЗМ получил от сборника ритуальных текстов — Брахман.

В Индии до прихода европейцев термин «БРАХМАНИЗМ» не применялся, в целом индуистская религия именовалась арья-дхарма, или самнатана-дхарма.

Сейчас чаще используется термин «инду-дхарма».

Верховными богами в БРАХМАНИЗМЕ являются Брахма, Вишну и Шива, хотя в целом характерно многобожие с включением различных местных племенных божеств.

Значительна роль анимистических и тотемистических представлений, почитание предков и священных животных.

Для БРАХМАНИЗМА характерны сложные ритуалы и обрядовая регламентация жизни. Аскетические подвиги способствуют улучшению кармы для лучшего перевоплощения души и конечного освобождения отперерождений.

В основе вероучения БРАХМАНИЗМА лежат представления об одушевлённости природы и о перевоплощении всех живых существ.

Реинкарнация происходит как воздаяние (карма) за добродетельность или греховность предшествующей жизни.

Положительная карма предоставляет возможность родиться в новой жизни в более высоком социальном статусе или даже небожителя.

Карма отрицательная приведет к рождению в более низком общественном положении или даже в животном или растении.

Кармический критерий поведения человека есть выполнениеили невыполнение дхармы — долга, связанного с образом жизни, установленным Брахмой для каждой варны.

В настоящее время БРАХМАНИЗМ определяется как национальная религия, которую исповедует большая часть населения Индии и Непала.

Есть последователи этой религии и на острове Бали в Индонезии.

БРАХМАНИЗМ связан со всеми аспектами традиционной индийской культуры, а также с традиционной социальной организацией индийского общества и ее институтами.

БРАХМАНИЗМ дал начало таким религиям, как джайнизм, буддизм, и стал этапом в развитии индуизма.

http://sr.artap.ru/brahmanism.htm

Этап развития религиозной мысли в Индии (приблизительно 8—2 вв. до н. э.), связанный в основном с поздневедийской литературой (брахманы, араньяки, упанишады.

Ведийские истоки брахманизма

Брахманизм может рассматриваться как ранняя стадия индуизма, главное содержание которой состоит в переходе от ведийской мифологии и политеизма (ведическая религия к идее единого бога-творца и затем — абстрактного абсолюта, основы и причины мира. Этот переход начинается уже в «Ригведе». В некоторых гимнах, особенно поздних, выражается неудовлетворенность архаической космогонией, делаются попытки найти единственного творца мира, бога, объединяющего в себе свойства и функции всех богов и вместе с тем превосходящего их. На эту роль в «Ригведе» выдвигаются разные фигуры, наиболее отчетливо — богиня речи Вач, Вишвакарман (бог-ремесленник, «Творец всего») и некий космический человек Пуруша. Последние, по сути дела, отождествлены и названы Первым зародышем вселенной или самой вселенной. Один из гимнов (X.21) определяет в качестве причины мира Праджапати («Владыка существ»), фигура которого становится центральной в брахманах, текстах, посвященных описанию и толкованию ведийского ритуала. В них Праджапати уподобляется Золотому зародышу (Хираньягарбха) вселенной и понимается как воплощение космического жертвоприношения, объединяющего в себе и того, кому приносится жертва, и ее исполнителя, и саму жертву. Расчленив себя, Праджапати из своих частей творит мир и как бы растворяется в нем, наделяя его своей силой.

Брахманы

Такая интерпретация космогонического акта, не порывая окончательно с мифологией, все же далеко отходит от изначального ведийского мифа о борьбе Индры с Вритрой. Без сомнения, она отражает ведийские представления о жертвоприношении как аналоге творения мира и об огромной потенциальной силе правильно исполненных ритуальных действий. Сами эти действия постепенно приобретают все большее значение, и ритуал, будучи поначалу лишь средством общения людей с богами и их взаимного обмена благами, становится с течением времени инструментом магического воздействия на богов, подчинения их воле жрецов. Заключенная в ритуале сила, соединяющая его с космическими процессами, получила название «брахман» (от санскр. корня «брах» — «расти», «расширяться», «поддерживать»). Так ранее именовался текст (мантра, заклинание, молитва), способный оказать воздействие на богов, и так стали именовать жрецов — знатоков и исполнителей ритуала и священных текстов, т. е. тех, кто владел брахманом. Они образовали сословие, или варну, духовных и интеллектуальных лидеров древнеиндийского общества, чей авторитет и высокий социальный статус стали в этот период непоколебимо прочными.

Араньяки

Одним из главных занятий брахманов-теоретиков стало осмысление параллелизма космоса и ритуала, символическая трактовка ритуальных действий и их деталей. Размышления на эти темы были сосредоточены, помимо брахман, в араньяках, «лесных (книгах)», предназначенных для отшельников. В них преобладает интерес к чисто мыслительным операциям и появляется идея внутреннего, ментального жертвоприношения (например, дыхание — прана — осмысляется как «пранагнихотра» — «возлияние в огонь посредством дыхания»). Параллельно развивается идея аскезы как фактора жертвоприношения, намеченная в брахманах, где Праджапати совершает акт творения мира с помощью тапаса, жара аскетических подвигов.

Упанишады

Концепция брахмана как космической силы получает окончательное оформление в упанишадах. Брахман — безличная сущность, основа и причина мира. Он не может быть ни определен, ни описан позитивно, он, как говорится в «Брихадараньяка упанишаде», — «не это, не то» («нети, нети»).

Другое важнейшее понятие в упанишадах — Атман, индивидуальное духовное начало в человеке, его сокровенная суть. Хотя иногда это начало ассоциируется с праной, жизненным дыханием, все же преобладает тенденция считать Атман внетелесной, безличной сущностью, тождественной Брахману (его называют также Творцом, Истиной, Чистым интеллектом). Идея такого тождества — центральная в упанишадах, и высшая мудрость состоит, согласно их учению, в ее осознании.

Создателей упанишад волновали и другие вопросы, связанные с человеком и его сущностью, его местом в мире. Среди них — проблема жизни и смерти, обсуждение которой приводит к выработке концепции перерождений. Высказывается идея, что воплощение человека зависит от его знаний, но предпочтение в целом отдается точке зрения, согласно которой воплощение определяется деяниями (карма) человека в предыдущем рождении. Так оформляется столь существенная для индуизма (равно как буддизма и джайнизма) теория кармы. В связи с ней развивается и сложившееся еще в Ведах представление о двух возможных путях человека после смерти. Те, кто осознал тождество Атмана и Брахмана, идут путем богов (дэваяна) в мир вечного блаженства; те же, кто не обрел истинного знания, идут по пути предков (питрияна), то есть вновь и вновь возрождаются в этом мире.

Исследуя природу человеческого «Я», авторы упанишад немало места уделяют жизненному дыханию (пране), носителю принципа жизни, которое становится одним из проявлений Атмана, а также проблеме сна, приводящей к теории трех состояний индивида. Эти состояния (бодрствование, сон со снами, сон без снов) представляют собой стадии погружения в истинное человеческое «Я». Последняя означает состояние полной нерасчлененности, абсолютного покоя, безличности — то есть Атмана.

Некоторые поздние упанишады предлагают нетрадиционные способы достижения истины, в частности, работу над телом, чем закладывается основа характерного для индуизма учения йоги. Появляется в упанишадах, хотя и спорадически, идея личного бога. Упоминаются Рудра (Шива) и Нараяна (Вишну) как воплощения Брахмана, что можно считать важным звеном становления собственно индуизма.

Смрити

Наряду с религиозно-философскими текстами в период брахманизма появляется целая литература практического свойства, относящаяся к категории «смрити». Это всякого рода наставления, касающиеся правил совершения публичных ритуалов (шраута-сутры) и домашних обрядов (грихья-сутры), а также тексты, трактующие вопросы этики и права (дхарма-сутры). В центре этих текстов — понятие дхармы («закон», «порядок»), которое пришло на смену космической рите и, обретя человеческое измерение, стало означать не только всеобщую упорядоченность явлений (и космических, и социальных), но еще и долг человека, исполнение им своих обязанностей, прежде всего религиозных.

Энциклопедический словарь. 2009.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/es/9940/%D0%B1%D1%80%D0%B0%D1%85%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%BC

Брентано Франц нем. Franz Brentano, Франц Клеменс Гонорат Брентано

16 января 1838, Мариенберг — 17 марта 1917, Цюрих

Австрийский философ идеалист. Философская система – метафизика, проникнутая духом теизма и католической схоластики. Один из основоположников идеалистической теории ценностей. Оказал большое влияние на Гуссерля.

Австрийский философ и психолог, провозвестник феноменологии и некоторых идей аналитической философии. Наиболее известен вкладом в философию психологии, в частности, он ввел понятие интенциональности в современную философию. Брентано также внес значительный вклад в различные направления философии, такие как этика, логика, история философии и другие.

Франц Брентано родился 16 января 1838 года в Мариенберге, Германия, в интеллигентной религиозной семье итальянско-немецкого происхождения.

Изучал философию и теологию, некоторое время прожил у доминиканцев в Граце, получил Ph.D в 1862 году за работу On the Several Senses of Being in Aristotle, после чего был посвящен в священнический сан в 1864 г.

В 1866 г. он стал приват-доцентом философии в Вюрцбурге, в 1873 г. был выбран там же профессором, но сразу же подал в отставку. Точно так же он отказался в 1880 г. от кафедры ординарного профессора философии в Вене, которую занимал с 1874 г., и продолжал читать лекции в том же университете в качестве приват-доцента.

Его философские воззрения основываются отчасти на учении Аристотеля и его средневековых толкователей, отчасти на новейшей английской психологии. Из его сочинений важнейшие: «Die Psychologie des Aristoteles» (Майнц, 1867 г.), «Psychologie vom empirischen Standpunkte» (том 1, Лейпциг, 1874 г.).

Брентано утверждал, что «истинный метод философии не отличается от метода естественных наук» (лат. Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est).

Его взгляд на научную философию оказал громадное влияние на позднейших немецких философов, таких, как А. Мейнонг и Э. Гуссерль, а также на логический позитивизм.

Брентано считал, что в психологии нельзя рассматривать изолированные реакции, а также невозможно путем механических измерений дать ответ на вопрос о природе психических процессов. Он заложил предпосылки последующего развития вюрцбургской школы и гештальтпсихологии в целом.

Работы в переводе на русский

Брентано, Ф. Избранные работы. — М., 1996.

Брентано, Ф. О многозначности сущего по Аристотелю // Богословие. Философия. Культурология. Вып. 4. — СП6, 1997.

Брентано, Ф. О происхождении нравственного познания/ Пер. А.А. Анипко. — СПб.: Алетейя, 2000. — 202 с — («Метафизические исследования. Приложение к альманаху»).

Брентано, Ф. О многозначности сущего по Аристотелю. СПб. «ВРФШ».2012.

Брентано, Ф. Психология Аристотеля в свете его учения о νοῦς ποιητικός (перевод и комментарии И.В. Макаровой) // Историко-философский ежегодник 2002.

Брентано, Ф. Очерк о познании [фрагмент]; письмо к Антону Марти от 17.03.1905; Об очевидности.[Фрагмент]; письмо к Гуссерлю от 9.01.1905 / Антология мировой философии. Т. 3. М., 1971.

Википедия

Немецкий философ, непосредственный предшественник феноменологии Э. Гуссерля. Начав деятельность в качестве католического священника, был затем профессором философии в Вюрцбурге (с 1872) и Вене (с 1874). Исходным пунктом философии Б. является проведение резкой границы между физическим и психическим феноменами.

Родовым признаком, общим для всех психических феноменов, является, по Б., их интенциональность: сознание всегда есть отношение к чему-то (реальному или нереальному) — я ощущаю, чувствую, мыслю нечто; физический объект как таковой не интенционален: он есть в себе покоящееся бытие.

Исследование психических феноменов является задачей психологии, которая делится Б. на дескриптивную (описывающую те последние элементы, из которых строится целостное сознание, и создающую их классификацию) и генетическую (устанавливающую законы, которым подчиняются явления сознания). Из идеи дескриптивной психологии (философской, по существу, дисциплины) и выросла позднее феноменология.

В связи с идеалистически толкуемым учением о предметности сознания находится и концепция истины Б. В основе понятия истины лежит, по Б., переживание очевидности, которая сама по себе далее неопределима. Расчленив все суждения на три класса — суждения восприятия, суждения воспоминания и аксиомы, Б. утверждает, что непосредственной очевидностью обладают только суждения внутреннего восприятия и аксиомы.

Проблема истины — это проблема эмпирического обоснования знания при решающем значении внутреннего опыта. Т. к., по Б., предметами внутреннего опыта и, следовательно, предметами непосредственного восприятия являются только психические феномены, то с очевидностью можно говорить о существовании лишь этих последних; о внешнем мире, по Б., можно говорить лишь с известной вероятностью.

Взгляды Б. не получили законченного систематического изложения. Идеализм Б. прошёл путь от субъективного к объективному; резко критикуя априоризм Канта, сам Б. в то же время был не столь далёк от его позиции, допуская существование априорных аподиктических суждений. Наиболее противоречивым и неясным в концепции Б. оказалось понятие очевидности; оно и стало главным пунктом критики этой концепции.

Выступив в эпоху популярности лозунга «назад к Канту!», Б. обратился к до кантовской философии, прежде всего — к схоластически интерпретированному Аристотелю, но с учётом достижений немецкого классического идеализма.

Этот сложный синтез положил начало изменениям в трактовке предмета философии, характерным для ряда направлений современной буржуазной философии, в которых субъект и его внутренний мир были сделаны главным предметом философского анализа.

Учение об интенциональности было воспринято К. Штумпфом, Э. Гуссерлем, А. Мейнонгом, М. Шелером, М. Хайдеггером. Логическая концепция и работы Б. в области критики языка нашли продолжение в современном эмпиризме, особенно в аналитической философии. Значительным было влияние Б. и на развитие психологии (например, вюрцбургской школы).

Соч..: Psychologie vom empirischen Standpunkt, Hamb., 1955; Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Hamb., 1955: Grundlegung und Aufbau der Ethik, Bern, 1952.

Лит.: Бакрадзе К.С., Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, Тб., 1960; Kastil A., Die Philosophic F. Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre, Münch., 1951; Cruz H.M., Fr. Brentano, Salamanca, 1953; Bergmann G., Realism. A critiaue of Brentano and Meinong, Madison — [a. o.], 1967 (библ.).

Э.Г. Юдин. Большая советская энциклопедия. — М.: Советская энциклопедия. 1969—1978.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/71074/%D0%91%D1%80%D0%B5%D0%BD%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%BE

Немецкий философ и психолог, провозвестник феноменологии и некоторых идей аналитической философии. Брентано утверждал, что «истинный метод философии не отличается от метода естественных наук». Его взгляд на научную философию оказал громадное влияние на позднейших немецких философов, таких, как Мейнонг и Гуссерль, а также на логический позитивизм. Переводы работ Брентано на английский язык вызвали интерес к его идеям в англоязычных странах.

В своей главной работе Психология с эмпирической точки зрения (Psychologie vom empirischen Standpunkt, 1874), Брентано предложил понятие интенциональности феноменов сознания (или «интенционального существования» объектов сознания).

Человеческие существа воспринимают в опыте феномены двух родов: физические, например звуки и цвета, и ментальные. Необходимой характеристикой ментальных феноменов является то, что они направлены на тот или иной объект. Невозможно мыслить, не мысля что-нибудь; видеть, не видя что-нибудь; любить, не любя что-нибудь.

Эта направленность и имеется в виду, когда говорят об «интенциональности» феноменов сознания. Физический объект не обладает интенциональностью. Эта идея Брентано привела в 20 в. к исследованию таких интенциональных феноменов, как значение, познание, восприятие, референция и намерение. Брентано принадлежит также идея т.н. дескриптивной психологии, им написан ряд трудов по критике языка и логике.

Среди главных трудов Брентано – Исследование психологии ощущений (Untersuchungen zur Sinnespsychologie, 1907); О классификации психологических феноменов (Von der Klassifikation der psychischen Phänomene, 1911).

Энциклопедия Кругосвет

Универсальная научно-популярная онлайн-энциклопедия

http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/psihologiya_i_pedagogika/BRENTANO_FRANTS.html

В своем учении Франц Брентано стремился восстановить утраченную в классической философии тесную связь между философией и психологией. Он критически относился ко всей традиции классического философствования, которая не принимала во внимание огромную важность душевных процессов в познании человеком реальности и самого себя.

Брентано намеревался совершить синтез описательной психологии и гносеологии (науки о человеческом познании). Свою теорию он называл психогнозией, или феноменогнозией. Главной идеей психологической теории Брентано была возможность трактовки психологических явлений как интенциональных, то есть таких, которые в своей основе имеют направленность на предмет. Интенция и есть направленность на что-то, что человек хотел бы познать или понять.

Таким образом, все психологические явления, по Брентано, имеют в своей основе направленность на какой-то объект. Само понятие интенциональности Брентано заимствовал от мыслителей Средневековья, которые уже в ту пору интересовались тем, как протекает познание и какие психологические факторы способствуют достижению человеком истинного знания. В частности, это были тексты Фомы Аквинского, который писал, опираясь на Аристотеля, о том, что способность представления (то, как предметы предстают перед нами в нашем мышлении) есть чистая форма без материи (то есть что эта способность уже находится в мозгу еще до того, как человек сталкивается с окружающим миром вещей).

Поэтому более важным является не сам предмет, каким он существует независимо от человека, но представление этого предмета в том виде, в каком оно существует в сознании. Понятие интенциональности дает множество преимуществ исследователю, испытывающему затруднения, связанные с проблемой удвоения миров. Эта проблема, издавна беспокоившая ученых, заключается в следующем: каждому человеку известно из жизненного повседневного опыта о том, что внешний мир существует.

Также нам известно, что в наших мыслях этот внешний мир как-то отражается, позволяя нам оперировать образами предметов даже тогда, когда мы не видим и не воспринимаем их. Таким образом, получается, что на самом деле существует два независимых мира, что логически неправомерно. К тому же невозможно определить, какой из этих миров является истинным, так как, возможно, то, что мы представляем, не схоже с существующим вокруг нас, ведь наши органы чувств так несовершенны и не могут дать правильного отображения предметов.

Следовательно, перед нами сложная проблема, и решение ее было затруднительным до тех пор, пока Брентано не придумал свою психогнозию. С введением им термина «интенциональность» проблема удвоения миров была решена. Брентано определил интенциональность как стремление к предмету, внутренне присущую специфическую направленность сознания на предмет.

Таким образом, главная характеристика интенционального сознания - направленность на объект. Брентано называет ее по-разному: внутреннее существование, внутренне присущая предметность. Главное, что здесь имеется в виду, - это осуществляющееся через интенциональные акты восприятия окружающего мира слияние предметов в том виде, как они существуют вне нас, с тем, как они существуют внутри психики.

Так как каждый человек, совершая акт мышления, всегда мыслит нечто, так как мыслить ни о чем принципиально невозможно, мир мыслимых предметов становится реальным миром, и другого, помимо

него, не существует. Человек получается как бы замкнутым в этот мир интенцио-нальных актов и предметов, получаемых в процессе интенции.

Поэтому самым главным в психологии, философии и во всех прочих науках становится психика воспринимающего внешний мир человека, так как она и ее явления - единственная реальность, доступная человеку. Мы не можем выйти вне ее, не можем знать, что там и есть ли вообще что-нибудь.

Однако при этом нельзя сказать, что явления психики, те предметы, которые мы храним в нашем мышлении, совершенно не связаны с внешним миром. На самом деле и те и другие представляют собой некий синтез, неразрывное единство.

Таким образом, любое психологическое явление характеризуется возможностью ментального существования предмета. Вещи обретают свое существование в уме человека, и их существование вне его не должно быть предметом внимания (не потому, что вовне предметы не существуют, а потому, что это их внешнее существование недоказуемо).

Со времен античности в психологии укрепилось мнение о том, что каждому понятию, каждому образу сознания должен соответствовать некий предмет в реальности. Следовательно, действительность оказывается наполненной огромным количеством мнимых предметов, например таких, как мифологические кентавры и русалки.

Но понятие интенциональности, примененное Брентано, позволяет избежать подобных недоразумений. Реальным Брентано объявляет только индивидуальное, конкретные проявления психического, а не якобы существующие явления, отражающие это индивидуальное.

В частности, как считает мыслитель, нельзя говорить о том, что в действительности существует любовь, так как мы можем встретить только ее проявления, а именно - влюбленных людей.

Предложенная Брентано идея интенциональности, понимаемой как необходимая и внутренне присущая человеческому сознанию направленность на предмет, внесла значительную лепту в историю психологической науки, так как позволила рассматривать человеческую психику не как нечто статичное, раз и навсегда завершенное и установившееся, но как некий непрерывный процесс, как постоянная деятельность по восприятию внешнего мира, своеобразному поглощению его и выстраиванию внутри психики в виде внутреннего мира психических явлений.

Брентано выделяет три различных класса психических феноменов:

1) психические акты восприятия или представления;

2) психические акты суждения;

3) акты любви и ненависти, или эмоциональные акты.

При этом психические акты, принадлежащие к первой группе, характеризуются как очевидные. Они лежат в основе всех остальных актов, в том числе и в основе актов суждения, в ходе которых что-то признается или опровергается. Таким образом, единственным фактором, имеющим решающее значение для мышления, становится внутренний опыт каждого человека.

В. Яровицкий. 100 великих психологов, 2004 г.

http://vocabulary.ru/dictionary/372/word/brentano-franc

Немецкий философ, непосредственный предшественник феноменологии Э. Гуссерля.

Исходным пунктом философии Брентано является проведение резкой границы между физическим и психическим феноменами. Родовым признаком, общим для всех психических феноменов, является, их интенциональность.

Взгляды Брентано не получили законченного систематического изложения. Идеализм его прошёл путь от субъективного к объективному.

Выступив в эпоху популярности лозунга «назад к Канту!», Брентано обратился к до кантовской философии, прежде всего — к схоластически интерпретированному Аристотелю, но с учётом достижений немецкого классического идеализма. Этот сложный синтез положил начало изменениям в трактовке предмета философии.

Логическая концепция и работы Брентано в области критики языка нашли продолжение в современном эмпиризме, особенно в аналитической философии. Значительным было влияние Брентано и на развитие психологии (например, вюрцбургской школы).

Классификация психических феноменов проводится Брентано соответственно их интенциональной природе, т.е. по способу полагания объекта. Существует три несводимых друг к другу класса: акты представления, лежащие в основе всех других; акты суждения, в которых нечто признается или отвергается (суждения — это не комбинация представлений), и акты любви и ненависти и интересов (чувство и воля).

Из этой классификации вырастает этическое учение Брентано, основанное на аналогии между третьим и вторым классами: в отличие от представлений они обнаруживают противоположность верного и неверного, истинного и ложного. Акт предпочтения истинного в сфере чувств и воли — источник нравственного сознания.

В поздний период Брентано уточняет, что наша психическая деятельность направлена на вещи (тела и «духи»), которые берутся в качестве объектов различным образом. Только вещи обладают существованием в собственном смысле, их высшее родовое понятие — реальность.

То, что взято в качестве объекта, существует лишь в несобственном смысле: напр. телесность, а не индивидуальное тело, любовь, а не любящий, бесконечное пространство, а не пространственность, универсалии, а не индивиды, которые мыслят общее.

Судьба идей Брентано была обусловлена интеллектуальным статусом тех философских направлений 20 в., в границах которых они использовались и многие из которых были основаны его учениками.

Изначальное влияние Б. связано с его преподавательской деятельностью сначала в Вюрцбургском, а затем в Венском университете, ставшем его усилиями своеобразной «философской Меккой».

Среди слушателей Брентано – Гуссерль, отмечавший, что именно лекции Брентано помогли ему сделать философию уделом своей жизни, Фрейд, Т.Масарик (будущий президент Чехословакии), Г. фон Хертлинг (будущий австрийский рейхсканцлер), будущие профессора К.Штумпф (ему Гуссерль посвятит свои «Логические исследования») и А.Марти (один из создателей философии языка), философ – создатель «теории предмета» Мейнонг, основоположник гештальт-психологии Х. фон Эренфельс, основатель Львовско-Варшавской философско-логической школы К.Твардовский, а также ближайшие ученики – О.Краус и А.Кастиль, посвятившие себя изданию работ Брентано (при содействии Т.Масарика), пожертвовав собственным философским творчеством.

Признавали значимость воздействия идей Брентано на свои разработки Хайдеггер и Шелер, а также российские философы Н.О.Лосский, Франк, Шпет.

Учебный центр «Бизнес-класс» Великие имена/Великие писатели и философы/

http://www.classs.ru/persons/writers/brentano.html

О нем подробнее

http://philosophy.ru/library/twardowski/tw-o-brn.html

Работы читать здесь

http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000728/index.shtml

Скачать и читать

http://platonanet.org.ua/load/knigi_po_filosofii/fenomenologija/brentano_f_izbrannye_raboty/53-1-0-194

http://www.torrentino.ru/torrents/1609z-brentano-f-o-mnogoznachnosti-suschego-po-aristotelyu

Бриджмен Перси Уильямс (Бри́джман), англ. Percy Williams Bridgman

21 апреля 1882, Кембридж, Массачусетс — 20 августа 1961, Рэндольф, Нью-Гемпшир

Американский физик и философ. Основатель и глава субъективно идеалистического течения операционализм.

Американский физик, лауреат Нобелевской премии по физике в 1946 г. «за изобретение прибора, позволяющего создавать сверхвысокие давления, и за открытия, сделанные в связи с этим в физике высоких давлений».

Бриджмен родился в Кембридже, в США. Он поступил в Гарвардский университет в 1900 г., изучал там физику и с 1910 г. преподавал в Гарварде, с 1919 г. в качестве профессора. В 1905 г. он начал исследования некоторых явлений при высоких давлениях.

Из-за поломки установки ему пришлось изменить её, в результате чего он изобрёл новый блок, позволявший получать давления до 100 тысяч атмосфер.

При помощи новой установки было исследовано множество новых явлений, включая влияние давления на электрическое сопротивление, а также поведение жидкостей и твёрдых тел при высоких давлениях.

Кроме того, он писал книги по философии современной науки, защищал концепцию операционализма. Также он был одним из 11 подписавших манифест Рассела-Эйнштейна.

После обнаружения у него рака с метастазами Бриджмен совершил самоубийство, застрелившись из охотничьего ружья. В предсмертной записке он написал: «Общество не должно заставлять человека делать это своими руками. Вероятно, это последний день, когда я еще способен сделать это сам». Впоследствии эта фраза часто цитировалась в дебатах на тему эвтаназии.

Википедия

Амер. физик и философ, лауреат Нобелевской премии 1946 года за исследования в области экспериментальной физики. В работе "Логика современной физики" (The Logic of Modern Physics. N. Y., 1927) выдвинул ряд идей, ставших основой операционализма.

Ориентируясь на способ, каким Эйнштейн определил основные понятия специальной теории относительности, Б. утверждал, что значение физических понятий должно определяться совокупностью экспериментальных операций, в первую очередь - операций измерения.

Такая процедура имеет целью строго определить научные понятия, отделить их от соответствующих понятий повседневного опыта, а также предохранить от резких и глубоких перестроек понятийных структур в науке, подобных тем, которые произошли в физических дисциплинах в начале XX в.

В духе этих идей Б. истолковывал различные методы и эпизоды из практики научного познания, анализировал природу физической реальности и даже высказывался по социально-философским проблемам. Его позиция отражала реальные методологические тенденции современного естествознания, однако ее одностороннее распространение на все содержание научно-теоретического знания вызывало критику многих философов.

В 50-е годы сам Б. признал, что операциональный аспект не исчерпывает значения научных понятий; он предложил также расширить понимание операций, включив в них (наряду с реальными) "умственные" (вербальные и символические) операции.

В общефилософском плане концепция Б. близка к инструментализму. The Intelligent Individual and Society. N.Y., 1938, The Nature of Some of Our Physical Concepts. N.Y., 1952.

http://slovari-online.ru/word/%D1%84%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9-%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D1%80%D1%8C/%D0%B1%D1%80%D0%B8%D0%B4%D0%B6%D0%BC%D0%B5%D0%BD-bridgman-%D0%BF%D0%B5%D1%80%D1%81%D0%B8-%D1%83%D0%B8%D0%BB%D1%8C%D1%8F%D0%BC%D0%B5.htm

В книге «ЛОГИКА СОВРЕМЕННОЙ ФИЗИКИ» («The Logic of Modern Physics») в центре внимания оказывается анализ понятийной структуры физики и нахождение эмпирических оснований ее теоретическим конструктам. Как и неопозитивисты, он разделяет посылку, что язык науки должен содержать высказывания, все понятия которого имеют референты.

Для нахождения оснований понятий он предложил операционистский метод, являющийся разновидностью инструментализма. Согласно этому методу, значение понятия отождествляется с набором операций.

В общем виде операционистский метод определяется как совокупность поэтапных действий — практических и мыслительных экспериментов — по определению значений и их возможных практических последствий в разных условиях.

Напр., физическое понятие длины он предлагал определять в терминах операций — физических и ментальных, — применяемых при измерении объектов. Поскольку способы измерения зависят от принятой наблюдателем концептуальной схемы, понятия эти относительны; у понятия «длина» будут разные значения, в зависимости от того, производится ли измерение на Земле или в астрономических масштабах.

Бриджмен распространил операционистский метод на общегносеологические и метафилософские вопросы.

В книге «Способ существования вещей» (Bridgman P.W. The Way Things Are. N.Y., 1959) он проводил мысль, что философские теории не открывают природу мира; они являются вербальными экспериментами людей, свидетельствующими о возможностях их воображения и мышления и о социальной потребности в таких экспериментах.

На операционализм Бриджмена опирался Дж. Дьюи в обосновании своей версии инструментализма, высокую оценку он получил у представителей Венского кружка (Г. Фейгл), оказал влияние на исследования в области социологии и психологии (его использовал бихевиорист Б.Ф. Скиннер).

Развиваемые в книге «Интеллектуальный индивид и общество» (Bridgman P. W. The Intelligent Individual and Society. N. Y, 1938) идеи интеллектуальной свободы и ответственности ученых вызвали широкий резонанс среди американской интеллигенции.

Н.С. Юлина

http://onlineslovari.com/entsiklopediya_epistemologii_i_filosofii_nauki/page/logika_sovremennoy_fiziki.361

Американский физик Перси Уильямс Бриджмен родился в Кембридже, штат Массачусетс. Он был единственным ребенком Раймонда Ландона Бриджмена, газетного репортера, публициста, и Мэри Энн Марии Бриджмен, в девичестве Уильямс. Вскоре после его рождения семья переехала в г. Ньютон, где

Перси рос, посещая приходскую церковь, играя в шахматы и занимаясь спортом. Учитель средней школы в Ньютоне посоветовал ему выбрать своей стезей науку.

В 1990 г. Бриджмен поступил в Гарвардский университет, положив начало своему длительному сотрудничеству с этим учебным заведением. Он выбрал для изучения химию, математику и физику, получив с отличием диплом бакалавра в 1904 г. В следующем году ему была присвоена степень магистра, а в 1908 г. он стал доктором наук, защитив диссертацию о влиянии давления на электрическое сопротивление ртути.

Начав свою карьеру научным сотрудником в 1908 г., Бриджмен в 1910 г. становится преподавателем, в 1913 г.- ассистент-профессором, в 1919 г.- профессором, в 1950 г.- университетским профессором и в 1954 г.- почетным профессором в отставке.

Результат его научной работы огромен - 260 статей и 13 книг, что не в последнюю очередь связано с его отказом от всех общественных обязанностей: его никогда не видели на факультетских собраниях и очень редко - в университетском комитете. Заявление: "Меня не интересует ваш колледж, я хочу заниматься исследованиями", которое он сделал ректору университета Эбботту Лоуренсу Лауэллу, характеризует его как индивидуалиста, что выражалось также в его нежелании проводить совместные исследования или брать более самого необходимого числа аспирантов.

14 ноября 1946 г. было объявлено, что 64-летний Перси Уильямс Бриджмен награжден Нобелевской премией по физике "за изобретение прибора, позволяющего создавать сверхвысокие давления, и за открытия, сделанные с помощью этого прибора в физике высоких давлений". В речи на церемонии награждения А.Е. Линд из Шведской королевской Академии Наук поздравил Бриджмена с "выдающейся исследовательской работой в области физики высоких давлений". Он сказал: "С помощью вашего оригинального прибора в соединении с блестящей экспериментаторской техникой вы весьма существенно обогатили наши знания о свойствах материи при высоких давлениях".

Во время Первой мировой войны Бриджмен, работая в Нью-Лондоне, штат Коннектикут, создал систему звукового обнаружения для противолодочной борьбы. Во время Второй мировой войны он работал над проблемой сжимаемости урана и плутония, внеся тем самым свой вклад в создание первой атомной бомбы.

В 1912 г. Бриджмен женился на Оливии Уэр, дочери Эдмунда Уэра, основателя Атлантского университета. У них были сын и дочь. Живя с семьей то в Кембридже, то в своем летнем доме в Рандолфе, штат Нью-Гемпшир, Питер, как его называли со студенческих лет, уделял много времени работе в саду, альпинизму, фотографии, шахматам, игре в ручной мяч, а также любил читать детективы и играть на фортепьяно.

В возрасте 79 лет, через 7 лет после своей отставки, Бриджмен узнал, что болен раком и что ему осталось жить несколько месяцев. Быстро теряя способность ходить и не найдя доктора, который облегчил бы ему уход из жизни, Бриджмен покончил с собой 20 августа 1961 г. Он оставил записку, где говорилось: "Не очень порядочно со стороны общества заставлять человека самого делать подобные вещи. Вероятно, это последний день, когда я мог сделать это сам. П. У. Б.".

Бриджмен был членом Национальной академии наук, Американского философского общества, Американской академии наук и искусств, Американской ассоциации содействия развитию науки и Американского физического общества. Он был иностранным членом Лондонского королевского общества, Национальной академии наук Мексики и Индийской академии наук.

Среди его многочисленных наград были медаль Румфорда Американской академии наук и искусств (1917 г.), медаль Эллиота Крессона Франкли-новского института (1932 г.), премия Комстока Национальной академии наук (1933) и научная награда Американской исследовательской корпорации (1937 г.). Он обладал почетными степенями Бруклинского политехнического института, Гарвардского университета, Принстон-ского университета, Йельского университета и Стивенсовского технологического института.

http://nobellaureate.ru/nobel_list/b/bridgman_percy

Амер. физик и философ, лауреат Нобелевской премии 1946 по физике. В философии и методологии науки Б. известен концепцией «операционализма», сформулированной в работе «Логика современной физики» (1927). В основе этого учения лежит идея о том, что значения научных понятий синонимичны множеству операций, с помощью которых определяется их содержание. Основными такими операциями выступают экспериментальные процедуры измерения.

На формирование операционализма основное влияние оказали прагматизм и тот способ, каким А. Эйнштейн определял основные понятия теории относительности. Операциональное введение понятий позволяет придать им строгое значение, отделить их от соответствующих понятий повседневного опыта и метафизики.

Вместе с тем отождествление значения понятий науки с совокупностью операций ведет к отказу от их понимания как коррелятов реальности, к сближению операционализма с инструменталистской

трактовкой научного знания. В духе этих идей Б. истолковывал различные эпизоды развития науки, а также высказывался по более общим филос. проблемам.

Его позиция отражала реальные методологические изменения в современном естествознании, однако распространение операционализма на все содержание научного знания вызвало критику многих философов. В итоге сам Б. стал признавать, что значение научных понятий не исчерпывается операционально-измерительными процедурами, даже если расширить понимание операций, включив в них, наряду с реальными, ментальные операции.

Философия: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/165/%D0%91%D0%A0%D0%98%D0%94%D0%96%D0%9C%D0%95%D0%9D

Читать здесь

http://bookre.org/reader?file=497684

http://evans-experientialism.freewebspace.com/bridgman.htm

Скачать и читать

http://bookinist.net/books/bookid-15944.html

Бруннер Эмиль, нем. Heinrich Emil Brunner

23.12.1889, Винтертур, - 6.4. 1966, Цюрих

Швейцарский протестантский богослов, представитель «диалектич. теологии». Взаимоотношение человека и Бога мыслится Б. как личная «встреча», диалог между «Я» и «Ты» (в духе идей М. Бубера и Ф. Эбнера).

Швейцарский протестантский теолог. Профессор в Цюрихе с 1924. Представитель диалектической теологии. Выступая против либерального протестантизма19 в. и возвращаясь к мировоззренческим основам Реформации 16 в., Б. противопоставил духу позитивистской научности - веру и откровение.

Б. выступил как критик цивилизации 20 в., обвиняя её в гипертрофии технического интереса и в распаде человеческого духа, утерявшего бога и покинутого в мире вещей ("Христианство и цивилизация", т. 2, Лондон, 1949). В современном состоянии мира Б. видит свидетельство его близкого конца.

Библиография работ автора на языке оригинала: Der Mensch imWiederspruch, Z., 1941; Offenbarung und Vernunft, Z., 1941; Das Ewige alsZukunft und Gegenwort, L., 1953.

Библиография работ об авторе: Баумер Ф. Л., Апокалиптика 20-го столетия, "Вестникистории мировой культуры", 1957, № 2; Volken L., Der Glaube bei E.Brunner, Freiburg, 1947.

Аверинцев С.С. БСЭ. — 1969—1978

Один из основоположников и главных представителей (наряду с К. Бортом) диалектической теологии. С 1924 профессор систематической теологии в Цюрихе.

Брукнер воспринимал христианство как истину, направляющую человеческую жизнь. Соответственно его теология обращена к человеку и исторической действительности, как возвещение о настоящем и будущем, ожидающем ныне живущих, т. е. грядущем Царстве Божием.

Любить Бога, согласно Бруннеру, значит содействовать тому, чтобы жизнь становилась лучше, бороться со злом и приближать то время, когда все станут братьями и будут осушены все слезы. Христианство и социализм, считает он, нераздельны.

Главную проблему современности он видит в избавлении от зла, прежде всего социальной несправедливости, экономического и политического насилия, — от всего, что делает общество «нехристианским».

Здесь Бруннер сходится с Бартом, с т. зр. которого все земное поражено грехом и если капитализм плох, то это не значит, что социализм лучше, поскольку христианские заповеди не могут быть осуществлены ни в какой политической системе.

Для Бруннера сила Евангелия, напротив, в том, что оно помогает решению любых вопросов, возникающих у разных людей в самых различных обстоятельствах. Теологически эта позиция обосновывается его пониманием соотношения «природы» и «благодати». Он признает два Откровения — в Иисусе Христе и в акте Творения, создающего человека наделенным разумом и совестью. Теология должна основываться не только на Слове Божием, но и на философии, которая есть дело человеческого разума и выполняет важную для теологии критическую функцию—указывает границы разума и тем самым предотвращает его вторжение в область Откровения. Бруннер считает, т. о., правомерным существование протестантской религиозной философии, но лишь в качестве «дополнительной возможности».

Она стоит «на краю» христианского учения, а не в центре его. Теология использует философию, но основывается все же на Логосе Откровения, а не на имманентной человеческому разуму философской рефлексии.

Для Бруннера важно найти убедительные для современного человека ответы на самые простые, но самые важные прямо поставленные вопросы: жив ли Бог или Он умер? является ли Бог — Отцом Иисуса Христа? имеет ли смысл молиться этому Богу и возлагать на Него все надежды? Одной лишь ссылки на Слово Божие, на авторитет церкви недостаточно, чтобы помочь человеку понять и принять это Слово; философия способствует тому, чтобы связать Слово Божие с решением проблем сегодняшней жизни.

Вслед за С. Кьеркегором, который оказал на него сильное влияние, Бруннер скептически оценивает способность философии постичь человеческое существование в его основах. Человек может быть познан только в его отношении к Богу, и основная роль здесь принадлежит не философской, но теологической антропологии, которая исходит из главного Откровения — «самовозвещения Бога».

Теологическая антропология, как ее трактует Бруннер, должна избежать двух гибельных заблуждений—объективизма и субъективизма, искажающих истинный образ веры. Объективизм, т. е. протестантская ортодоксия как старого, так и нового образца (неоортодоксия), основывается на Слове Божием, полагая что только оно имеет значение.

Противоположная же субъективистская тенденция представлена Ф. Шлейермахером, пиетизмом, экзистенциалистскими вариантами теологии. Бруннер полагает, что объект-субъектная мыслительная схема неприемлема для выражения веры и сама альтернатива между объективизмом и субъективизмом в теологии должна быть преодолена. Вера, поскольку она всегда означает встречу с «тайной», «загадкой», выражается в «вопросе и ответе» — вопросах, возникающих у людей в различных обстоятельствах, и ответах, продиктованных не только Словом Божиим, но также и этими обстоятельствами.

Рассказывать «историю Адама», с точки зрения Бруннера, значит рассказывать о судьбе человека, его истории. Такой «рассказ» не может быть свободным от заблуждений. Поэтому строгая библейская вера предполагает (а не исключает, вопреки ортодоксии) критическое прочтение библейского учения. Критика Библии в этом смысле является для каждого образованного человека чем-то само собой разумеющимся.

Понимание Слова Божиего в соотнесении с историческими обстоятельствами и с тем, как они осознаются людьми, означает обращение в поисках ответа на вопросы человеческого существования не только к Откровению в Иисусе Христе, но и к Откровению в сотворенном мире, в самом человеке, наделенном совестью и разумом.

Вот почему в теологии Бруннера большое место занимает разработка философских—гносеологических и этических—проблем. В центре «естественного» самопонимания человека находится совесть (в этом утверждении он решительно расходится с хайдеггеровским решением проблемы человеческого бытия).

За счет обращения к философии Бруннер смягчает бартовский теологический изоляционизм, он признает роль привносимого в веру человеческого элемента — тем самым он пролагает путь к последующему развитию протестанской теологии (Бонхёффер, теологии родительного падежа), идущей в русле поисков точек соприкосновения христианской веры с современной культурой, с антропологическим поворотом современной мысли.

Соч.: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube. Tub., 1921; Die Mystik und das Won. Tub., 1924; Religionsphilosophie und protestantische Theologie. Tub., 1931; Natur und Gnade. Tub., 1934; Der Mensch im Widerspruch. Tub., 1937; Das Ewige in Zukunft und Gegenwart. Tub., 1953; Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik, 3 Bde. Tub., I960. Unser Glaube. Eine christliche Unterweisung. Tub., 1967.

Лит.: Гараджа В. И. Протестантские мыслители новейшего времени. Концепция человека Эмиля Бруннера.—В кн.: От Лютера до Вайцзеккера. Великие протестанские мыслители Германии. М., 1994, гл. 4; Kegley C. W. (Hrsg.). The Living Theology of Emil Brunner. Tub., 1962.

В. И. Гараджа

psyoffice.ru » Словари и энциклопедии » Философия » Новая философская энциклопедия, 2003 г. http://www.psyoffice.ru/6-879-bruner-yemil.htm

Швейц. представитель философии религии, профессор в Цюрихе с 1924. Один из видных представителей развиваемой Карлом Бартом диалектической теологии, метод которой Бруннер переносит на философию.

Взгляды его близки к взглядам Кьёркегора; сомневается в возможности философского разъяснения существования (человеческое существование может быть познано только в его отношении к Богу); это разъяснение, по его мнению, должно быть делом христ. антропологии.

Он не согласен также с хайдеггеровским решением проблемы существования. В центре естественного самопонимания, считает он, находится совесть.

Осн. произв.: «Philosophie und Offenbarung», 1925; «Religionsphilosophie», 1926; «Der Mittler», 1927; «Natur und Gnade», 1935; «Offenbarung und Vernunft», 1941; «Der Mensch im Widerspruch», 1937.

Философский энциклопедический словарь. 2010.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1887/%D0%91%D0%A0%D0%A3%D0%9D%D0%9D%D0%95%D0%A0

Читать здесь

Христианство и цивилизация т. 1

http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID = TPCCIV & Объем = 0 & выпуск = 0 & TOC = True

Христианство и цивилизация т. 2

http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID = TPCCIV & Объем = 0 & выпуск = 0 & TOC = True

Наша вера

http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=2075

Брэдли Фрэнсис Герберт, англ. *Francis Herbert (F. H.) Bradley*

30 января 1846, Клапхэм, графство Суррей — 18 сентября 1924, Оксфорд

Английский философ-идеалист, глава школы абсолютного идеализма (британское неогегельянство).

Брэдли родился в семье пастора. Выпускник и преподаватель Оксфордского университета. Никогда не женился. Вел образ жизни кабинетного ученого, почти затворника. Была у него одна необычная страсть — он ненавидел кошек и имел обыкновение охотиться на них по ночам, стреляя из пистолета.

В работе "Предпосылки критической истории" (1874) отрицал право истории называться наукой. В этике ("Этические исследования", 1876) отстаивает императив самореализации:

«Реализуй себя как самосознательный член бесконечного целого, реализуя это целое в себе. Если это целое поистине бесконечно и если твоя личная воля стала единой с ним, то ты также достиг крайней гомогенизации и спецификации вместе и достиг совершенной реализации»

В своём труде «Абсолютный идеализм» Брэдли попытался соединить скептицизм Д. Юма и идеализм Г. Гегеля, добавив некоторые идеи трансцендентального идеализма И. Канта.

В сочинении «Явление и реальность» (1893) Брэдли выразил взгляд на диалектику как на доказательство противоречивости научного постижения мира и рассматривал диалектический метод как средство разложения чувственной данности для достижения истинной «сверхэмпирической» реальности, имеющей спиритуальный характер.

Брэдли критикует различие первичных (протяженность) и вторичных (цвет) качеств, полагая, что из этого различия вырос материализм. На деле сами первичные качества оказываются субъективными. Брэдли отрицает историческое прочтение Гегеля, призывая отвергнуть спекуляции о генезисе. Абсолют есть полнота бытия и внеисторическая реальность.

Этические воззрения Брэдли строились на критике кантианской и утилитаристской позиций.

Сочинения

Явление и реальность (англ. Appearance and Reality, L., 1893).

Essays on Truth and Reality. Oxf., 1914.

The Principles of Logic. L., 1922.

Этические исследования (англ. Ethical Studies, 1876), Изд, N. Y., 1951, Oxf., 1962.

Aphorisms (Oxford: privately printed at the Clarendon Press, 1930).

Writings on Logic and Metaphysics edited and with introductions by James W. Allard and Guy Stock (Oxford: Clarendon Press, 1994).

The Collected Works of F.H. Bradley, 12 volumes, edited and introduced by W.J. Mander and Carol A. Keene (Bristol: Thoemmes, 1999).

Переведено на русский

Брэдли, Ф.Г. Что есть реальный Юлий Цезарь? // Вестник Московского университета. — 1989. — № 5.

Брэдли Ф. Г. Этические исследования / Пер. с англ. Д. Бабушкиной.- СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2010. — 421 с.- (Серия «Начала»). ISBN 978-5-88812-404-8

Википедия

Родился в семье евангелического священника. После окончания Оксфордского университета в 1870 г. Брэдли стал научным сотрудником оксфордского колледжа Мертон.

Известность принесла ему первая крупная работа по этическим проблемам «Этические исследования» (1876), где он изложил свои взгляды на мораль в полемике с другими этическими позициями. В этой работе отчетливо просматривается влияние гегелевской мысли. Философ отстаивает подход к морали с позиции социального целого в противовес утилитаризму, индивидуализму и кантовскому формализму.

Главным трудом Брэдли является объемное сочинение под заглавием «Явление и реальность» (1893), где он представил в развернутом виде позицию абсолютного идеализма.

Метафизика, по Брэдли, это «попытка познать реальность в ее отличии от явления», это «исследование первых принципов или абсолютных истин», а также «стремление постичь Вселенную в целом, а не фрагментарным и ограниченным образом».

Ограниченность нашего познания не может считаться абсолютным препятствием, а только относительным, поскольку наше знание включает и знание об этой ограниченности. Брэдли изначально отвергает позиции агностицизма и скептицизма в философии, его убеждение в абсолютном характере человеческого познания ориентирует его сразу же в направлении классического философского идеализма.

Однако в отличие от Гегеля главным средством постижения Абсолюта у Брэдли становится не логика, а метафизика, базирующаяся на опыте. Логика — это всего лишь один из способов, на котором строится наше познание, но логика не может претендовать на роль окончательного и единственного критерия абсолютных истин.

На эту роль, по мнению Брэдли, в полном соответствии с британской эмпирической традицией в большей степени подходит опыт. Однако этот опыт должен соответствовать, характеру абсолютной реальности и быть полным, всеохватным, целостным опытом, соединяющим в своей фундаментальности обыкновенное познание с познанием метафизическим.

Опыт — фундамент познания. Он в своей основе имеет непосредственное чувство, присутствующее еще до разделения на субъект и объект, на вещи и качества. Только такой опыт, объединяющий познание в целом, может поднять познание до той абсолютной реальности, которая задает для Брэдли цель и единство всего нашего познания.

Таким образом, основами метафизики у него оказываются: с одной стороны, представление о реальности самой по себе, носящей абсолютный характер, с другой стороны, первенство в познании такого же абсолютного опыта. Сталкиваясь с традиционной дилеммой идеализма и реализма, Брэдли делает однозначный выбор в пользу идеализма. Реальность представляет собой нечто родственное идеям, сознанию, духу, утверждается совершенно определенно тождество истинного знания и реальности.

Идеализм должен носить не только абсолютный, но и критический характер. Этот критический характер собственной метафизики Брэдли основывает на фундаментальном, с его точки зрения, разделении между явлением и реальностью.

Критериями, отвечающими, по мысли Брэдли, абсолютной реальности являются непосредственность, всеохватность, цельность, непротиворечивость. «Абсолютная реальность такова, что она не противоречит себе». Это целое не предполагает внутренних противоречий и внешних отношений.

Для Абсолюта все отношения являются внутренними и несущественными, а все противоречия заранее снятыми. Им предпринимается критика основных философских категорий прежней метафизики: субстанция, качество, отношение, вещь, пространство и время, движение и изменение, активность и причинность, субъективность и объективность — все они обнаруживают свою внутреннюю противоречивость и все должны быть отнесены к уровню познания явления, но никак не абсолютной реальности.

Концепция личности также должна быть отнесена к уровню явления. Однако тем не менее Брэдли утверждает, что «каждая душа существует на некоем уровне, где нет разделения на субъективное и объективное, на Я и предмет в каком-либо смысле. Окончательный вывод Брэдли таков: «Личность представляет собой, без сомнения, высшую форму опыта, которой мы обладаем, но даже с учетом этого она не является истинной формой. Она не дает нам факты так, как они есть в реальности, а то, как она дает нам факты, представляет собой лишь явление и ошибочно».

При всей подвижности границы между субъективным и объективным, внешним и внутренним мы всегда имеем некоторый остаток, как выражается Брэдли. «Главное заключается в нашей способности чувствовать различие между ощущаемой нами собственной личностью и предметом». Это создает в нас «идею неустранимого остатка», несводимого ни к субъекту, ни к объекту.

Таким образом, понятие личности подводит Брэдли к той самой грани, которая отделяет в его собственной концепции реальность и явление. Личность как то, что реально существует, как, подчеркнем, и сама совокупность явлений в целом, так или иначе «принадлежит реальности».

Позиция Брэдли состоит в том, что реальность содержит в себе и себя, и явление. «Явления существуют. Даже если мы объявляем некий факт явлением, у него нет иной возможности существовать кроме как в реальности. А реальность, взятая лишь с одной стороны или в отрыве от явления, обратилась бы в ничто».

Второй принципиальной составляющей концепции Брэдли становится опыт. Отказ от чисто рационалистических рассуждений и предпочтение опытного познания обнаруживает в Брэдли представителя британской философской традиции.

Опыт Брэдли понимает в первую очередь через соотношение с Абсолютом. Опыт есть то, что соединяет в себе познание и реальность и образует то пространство, где разрешаются противоречия

конечного существования и познания явлений. «Бытие и реальность находятся в неразрывном единстве с чувствительностью».

«Сам Абсолют есть единая система и ... его содержание представляет собой не что иное, как чувственный опыт. Это единый и всеохватный опыт, который содержит в согласии все обособленные части». При такой трактовке опыта Брэдли вынужден характеризовать его как прежде всего «интуитивный опыт», где сливаются воедино идеи и факты.

Брэдли настаивает, что «опыт заранее находится в обоих мирах и в единстве с реальностью», однако это не позволяет ему преодолеть собственное фундаментальное разделение между Абсолютом и явлением и заставляет, отворачиваясь от Абсолюта, более подробно обращаться к противоречиям процесса познания, с тем чтобы сблизить процесс познания с абсолютной реальностью.

Прибегая к классической формуле эмпиризма, Брэдли подчеркивает, что «нет ничего в мысли, будь то материя или отношения, помимо тех, которыепроистекают из восприятия».

Представление о существовании без мышления так же односторонне, как и мышление, оторванное от реальности. Однако любые факты, касающиеся физического и психического миров, являются нам исключительно «в форме мыслей».

«Вне нашего конечного опыта не существует ни естественного мира природы, ни вообще какого-либо иного мира». Поэтому в качестве критерия истины Брэдли избирает не соответствие реальности вне познания, а реальность самого познания, которую он определяет как «годность» (validity). «Любая истина, которая не может продемонстрировать, как она работает, является по большей части неистинной».

Вместе с тем Брэдли-метафизик подчеркивает, что этот критерий годности не ограничивается простым представлением познания как набора «работающих средств познания» безотносительно их связи с реальностью самой по себе. Каждый шаг нашего познания заключает в себе нечто от «характера абсолютной реальности».

Мысль должна не только опираться на опытный материал реальности, но и преодолевать его, преодолевая тем самым и себя, и свою собственную ограниченность.

Таким образом, позитивный критерий науки (годность) дополняется у Брэдли еще и метафизическим критерием, ориентирующим познание на проникновение вглубь реальности.

Таким образом, процесс познания представлен Брэдли как компромисс между эмпирическим, конкретно-научным познанием и познанием метафизическим.

Метафизика Абсолюта призвана соединять в единое целое процесс познания и ориентировать его на все более глубокое проникновение в абсолютную реальность.

PLAM.RU http://www.plam.ru/hist/istorija_filosofii_uchebnik_dlja_vuzov/p8.php#metkadoc5

Английский философ, в течение почти полувека признанный лидер британского неогегельянства. Получил образование в Оксфордском университете, где вскоре после окончания в 1870 был избран членом совета Мертон-колледжа. В Оксфорде Брэдли оставался до конца жизни затворником, холостяком и книжным червем, посвятив себя целиком писательскому труду; он никогда не читал лекций, не преподавал и не появлялся на философских собраниях. Лишь изредка перебирался во Францию, где вел такую же затворническую жизнь.

Брэдли серьезно интересовался литературой и в немалой степени был обязан своим влиянием литературному мастерству. Блестящий и беспощадный критик эмпиризма, он при поддержке Грина и Кэрда серьезно поколебал его позиции в британских университетах.

Ученый был отмечен одной из высших наград - орденом "За заслуги". По общему признанию, Брэдли - самый видный представитель своего поколения в британской философии.

Фундаментальные принципы системы Брэдли соответствуют принципам двух главных течений в идеализме. С одной стороны, он считал, что быть - значит быть воспринятым (в опыте): "все, что ни в каком смысле не является предметом ощущения или восприятия, для меня совершенно незначимо".

С другой - он считал, что реальное есть разумное. Критерием истинности или реальности является соответствие требованиям разума. На доказательство первого пункта Брэдли не тратит слишком много времени, поскольку считает его практически очевидным; разработке второго он посвящает большую часть своих сочинений.

Брэдли пишет о трех стадиях, или уровнях, в жизни разума. Для каждого из нас опыт начинается с непосредственно данного: в младенческом возрасте мы ничего не выделяем и не осознаем отдельное как таковое; в это время не существует ни Я, ни не-Я - никаких явно выделяемых вещей или качеств.

Постепенно качества группируются и образуют то, что мы называем "вещами"; эти вещи в их соотношениях образуют весь привычный мир здравого смысла и науки - второй уровень разума.

Может ли философ считать этот мир полностью реальным? Нет. При его исследовании обнаруживается масса противоречий, а то, что противоречиво, должно быть отвергнуто как нереальное.

В первой части своего главного произведения Видимость и реальность: Опыт метафизики (Appearance and Reality: A Metaphysical Essay, 1893) Брэдли отвергает на этом основании весь мир обыденного опыта, включая пространство и время, вещество и причинность, тела и души. И лишь в последней части берется за его восстановление.

Брэдли проясняет смысл критерия, использованного им в первой части, а именно соответствие интеллекту, и находит, что соответствие это заключается в логической непротиворечивости.

Однако единственное знание, которое способно обладать такой непротиворечивостью, есть некое целостное знание, всеобъемлющее и гармоничное, в котором ничто не пропущено и все необходимо соотнесено со всем остальным. Брэдли полагал, что существование мировой системы такого рода составляет недоказуемую, но неизбежную посылку философии.

Эту систему он называл Абсолютом - третьим и высшим уровнем разума. Вероятно, мы никогда в действительности его не достигнем, но к нему можно постепенно приближаться, и этим приближением измеряется степень истинности, которой располагает любая мыслительная система.

В своей работе Этические исследования (Ethical Studies, 1876) Брэдли предложил подобный критерий прогресса и в сфере моральной жизни. Среди других главных работ философа - Принципы логики (Principles of Logic, 1883) и Опыты об истине и реальности (Essays on Truth and Reality, 1914).

ЛИТЕРАТУРА

Хилл Т. Современные теории познания. М., 1965

Энциклопедия Кольера. — Открытое общество 2000.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_colier/902/%D0%91%D0%A0%D0%AD%D0%94%D0%9B%D0%98

Брэдли критиковал понятия традиционной формальной логики, прежде всего понятия «суждения» и «умозаключения», считая их в общепринятой трактовке бессодержательными, и противопоставлял им иррационалистически истолкованные идеи гегелевской диалектической логики.

При этом из диалектики исключались идея развития и закон единства и борьбы противоположностей; диалектическое противоречие было заменено «дополнительностью» противоположных сторон, достигаемой в сознании, которое стремится к максимальной целостности. Брэдли фактически сводит контрадикторные логические отношения к контрарным.

Он также явился одним из первых критиков «психологизма» в логике, считая, что вопрос об эмпирическом происхождении понятий не должен интересовать логику.

В метафизике Брэдли самопротиворечивость объекта или свойства рассматривается как показатель нереальности, что придает его идеалистической диалектике негативный характер.

Используя ряд сложных аргументов, Брэдли вначале доказывает противоречивость понятий времени, пространства, причинности, энергии, чувственных качеств, личности, которые переводятся им в сферу видимости.

Затем он рисует картину «истинной», «неизменной», «непротиворечивой» и «гармоничной» реальности—Абсолюта, в который входят все явления, различающиеся лишь по степени своей относительной целостности.

Последней в наибольшей мере обладают явления сознания и образы различных религий, а в наименьшей—материальные объекты и физические процессы. Абсолют—это бесконечный опыгг.

Он сверхточен и потому его нельзя называть Богом. Подлинная реальность не может быть областью деятельности рационального мышления, которое, по мнению Брэдли, способно лишь к установлению отношений и расчленению целого; реальность постигается в мистическом переживании непосредственного опыта, в котором совпадают объективное и субъективное.

Отношения как таковые, по Брэдли, невозможны вне тотальности, субстанциального целого. В нач. 20 в. учение Брэдли и других представителей абсолютного идеализма было подвергнуто критике неореалистами и ранними представителями аналитической философии.

Соч.: Appearence and Reality. L, 1893; The Principles of Logic. L., 1922; Essays on Truth and Reality. Oxf., 1962; Ethical Studies. xf., 1962. Лит.: Геффдинг Г. Современные философы. СПб., 1907, с. 58—70; КеипжоД. Ю. Очерки современной англо-американской философии. М., 1936, с. 3—53; Хчм Т. И. Современные теории познания. М., 1965, гл. 2; Киссель М А. Учение о диалектике в буржуазной философии XX в. Л., 1970, с. 13—23; Богомолов А. С. Английская буржуазная философия XX в. М., 1973, гл. 2; Church S. W. Bradleys Dialectic. L., 1942; Willheim Я. Bradley. Hannondsworth, 1959; Eliot T. S. Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley. L.— N.Y., 1964; Airaksinen T. The Ontological Criteria f Reality. Turku, 1975; MaiwrA., Stock G. (eds.). The Philosophy of F. H. Bradley. Oxf., 1984.

А.Ф. Грязное Национальная ФИЛОСОФСКАЯ энциклопедия

http://terme.ru/dictionary/879/word/bryedli-fryensis-gerbert

Британский философ, представитель абсолютного идеализма, теоретик консерватизма.

В целом находился в кругу идей Гегеля, хотя в его версии прочтения философии последнего заметно влияние Канта, Юма, Беркли.

Б. считал, что быть - значит быть воспринятым (в опыте): "все, что ни в каком смысле не является предметом ощущения или восприятия, для меня совершенно незначимо". При этом, по мысли Б., реальное есть разумное.

Критерием истинности или реальности Б. полагал соответствие требованиям разума: разработке данного тезиса он посвятил большую часть своих сочинений.

В отличие от "историцистского" направления в неогегельянстве (Кроче, Джентиле, Коллингвуд и др.), развивавшем тезис о том, что дух приходит к Абсолюту в процессе исторического развития, абсолютный идеализм (прежде всего в лице Б.) акцентировал другую сторону гегелевской философии - положение об Абсолюте как вневременной полноте бытия и совершенстве.

В таком случае Абсолют исключает возможность любых изменений, гармонически примиряет любые противоположности. Он (как абсолютная реальность) выступает тогда всеохватывающей и упорядочивающей системой, преодолевающей пространственно-временную разделенность и развертывающей свое содержание одновременно и повсеместно.

Отсюда требование Б. о воздержании "от спекуляции о генезисе" (т.е. от идеи развития), так как порядок изменений не имеет отношения к подлинному знанию, т.е. философии. Задача последней - критика сложившихся систем категорий, понятий и представлений, их проверка на степень полноты схватываемого содержания, а главное - на непротиворечивость.

Непротиворечивость (основной показатель воплощения Абсолюта) является критерием "подлинности" и истинности понятия, обнаружение же противоречия свидетельствует о его неистинности, мнимости, недействительности.

Таким образом, Б. развертывает концепцию негативной (отрицательной) диалектики. Философское мышление, делая предметом своей рефлексии сложившийся в науке и повседневной жизни корпус понятий, обнаруживает их внутреннюю противоречивость, абстрактность, отделение в них сущности от существования.

Все попытки преодоления их абстрактности (неполноты) и противоречивости вовлекают лишь в бесконечный процесс опосредования одних абстракций другими. Тем самым философский анализ устанавливает неадекватность проявления Абсолюта, так как подлинная реальность предстает в познании только как видимость.

Видимости формально-логически правильно оформляются в когнитивные системы, которые могут оказаться инструментально-практически весьма эффективными. Однако они не обладают характеристикой истинности, так как имеют весьма опосредованное отношение к Абсолюту.

Негативная диалектика Б. устанавливает, что мыслить Абсолют во всей его конкретности мы не способны, так как наше мышление остается абстрактным в силу своей частности и конечности. Ему недоступна вся полнота и целостность действительности.

К тому же субъект оказывается в оппозиции миру дискретных вещей, за которыми неспособен установить "внутренние" отношения. Только философия, в отличие от науки и обыденного здравого смысла, способна хотя бы указать на общие логические условия конкретности, т.е. абсолютной реальности.

Диалектическое мышление осознает свою неполноценность и пытается пробиться к целостности Абсолюта. Основной принцип диалектики - принцип целостности сознания: разум несет в себе бессознательную (нерационализируемую) идею целого, приводит свои частные идеи в соответствие с ней путем их "дополнения" до целого, никогда не достигая "предела" в этом "дополнении".

Однако через аналитико-синтетические процедуры постепенно происходит конструирование конкретности предметов из абстракций как движение от минимальной определенности мысли ко все большей ее полноте.

Формальная логика (и силлогистика, и индуктивизм) не способна справиться с этой задачей, которая решаема только диалектически. Первый акт - критика "данности" (видимости) и осознание ее как недостаточности. Второй - отрицание этой "данности", но и "дополнение" ее. Третий - критика вновь образованной "данности". Затем следует повторение цикла.

Импульс к постоянному "дополнению" есть стремление к элиминации временности и противоречивости, попытка ухватить вневременные идеальные значения.

Однако это доступно лишь "непосредственному восприятию", трансцендентирующему себя (экспансирующая составляющая истины) и снимающему противоположность субъекта и объекта (гармонизирующая составляющая истины).

В "непосредственном восприятии" слиты воедино чувство, воля и разум, что и позволяет схватывать целостность в тождественности субъекта и объекта.

Таким образом реальная действительность есть духовный Абсолют - единая, всеобъемлющая, гармоничная духовная система. Личное начало, следовательно, не самодостаточно и не автономно,

человек суть часть субстанционального целого как общественное существо (выход в обоснование консерватизма). Б. писал о трех стадиях, или уровнях, в жизни разума.

По его мысли, для каждого из нас опыт начинается с непосредственно данного: в младенческом возрасте мы ничего не выделяем и не осознаем отдельное как таковое; в это время не существует ни "Я", ни "не-Я" - никаких явно выделяемых вещей или качеств.

Постепенно качества группируются и образуют то, что мы называем "вещами"; эти вещи в их соотношениях образуют весь привычный мир здравого смысла и науки - второй уровень разума. Вправе ли философия считать этот мир полностью реальным? Согласно Б., нет. При его исследовании обнаруживается масса противоречий, а то, что противоречиво, должно быть отвергнуто как нереальное.

В первой части своего главного произведения ("Видимость и реальность: Опыт метафизики") Б. отвергает на этом основании весь мир обыденного опыта, включая пространство и время, вещество и причинность. И лишь последнюю часть посвящает его /мира - В.А./ восстановлению.

Б. проясняет смысл критерия, использованного им в первой части, а именно соответствие интеллекту, и находит, что соответствие это заключается в логической непротиворечивости. Однако единственное знание, которое способно обладать такой непротиворечивостью, по мысли Б., есть некое целостное знание, всеобъемлющее и гармоничное, в котором ничто не упущено и все необходимо соотнесено со всем остальным.

Б. полагал, что существование мировой системы такого рода составляет недоказуемую, но необходимую посылку философии. Эту систему он именовал Абсолютом - третьим и высшим уровнем разума. С точки зрения Б., вероятно, люди никогда в действительности его не достигнут, но к нему можно постепенно приближаться, и этим приближением измеряется степень истинности, которой располагает любая мыслительная система.

Для Б. были неприемлемы любые варианты психологизма, эмпиризма, утилитаризма и натурализма. При этом он подчеркивает и неразрывность должного и сущего. С этих позиций зло - моральный аспект противоречивой видимости, преодолеваемой через моральное усовершенствование, т.е. в самоосуществлении нравственного субъекта, "реального я", исходящего не из наличной "суммы обстоятельств", а из поиска своего места в гармонизируемом обществе.

В этом отношении Бог, указывает Б., как моральный идеал воплощает Абсолют и задает предельное смысловое основание процессу самореализации личности.

http://slovari-online.ru/word/%D1%84%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9-%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D1%80%D1%8C/%D0%B1%D1%80%D1%8D%D0%B4%D0%BB%D0%B8-%D1%84%D1%80%D1%8D%D0%BD%D1%81%D0%B8%D1%81-%D0%B3%D0%B5%D1%80%D0%B1%D0%B5%D1%80%D1%82-1846-1924.htm

Скачать и читать здесь

http://razym.ru/naukaobraz/psihfilosofiya/209619-bredli-fg-eticheskie-issledovaniya.html

Бубновый валет

Первоначально такое название получила выставка художников (декабрь 1910 — январь 1911), впоследствии вошедших в одноимённое творческое объединение, с 1911 — Общество художников «Бубновый валет». На первых порах объединение включало преимущественно московских живописцев — впоследствии в него входили петербургские художники и представители других городов, в выставках участвовали многие художники из Западной Европы (французы и немцы). Существовало до декабря 1917 года. В марте 1927 года в Третьяковской галерее состоялась ретроспективная выставка произведений художников группы «Бубновый валет».

Художники «Бубнового валета» отрицали традиции как академизма, так и реализма XIX века. Для их творчества характерны живописно-пластические решения в стиле П. Сезанна (постимпрессионизм), фовизма и кубизма. Раскол «Бубнового валета» произошел по принципиальным соображениям.

- Постимпрессионизм (от лат. post - после и импрессиорнизм), условное собирательное обозначение основных направлений французкой живописи конца 19 - первых лет 20 вв. Мастера Постимпрессионизм, почти все ранее примыкавшие к импрессионизму, с середины 1880-х гг. (времени его кризиса) пытаются найти новые и, по их мнению, более созвучные эпохе изобразительные средства, стремятся преодолеть эмпиризм художественного мышления и перейти от свойственной импрессионизму фиксации отдельных мгновений жизни к воплощению её неких длительных состояний - духовных и материальных.

- Ироническое прозвище "фовисты - дикие" было дано критикой группе живописцев за резкое противопоставление цветов, упрощенность форм, яркость красок, которые наносились на холст словно хаотическими разноцветными мазками или одноцветными крупными плоскими пятнами. Фовисты

тяготели к лаконичному рисунку, сюжет в их произведениях не играл никакой роли. Предметом изображения служили самые несложные мотивы: ткани, цветы, полуобнаженное и обнаженное тело.

- Кубизм - направление модернизма, предпринявшее попытку смоделировать - средствами художественного творчества - специфическую теорию познания, фундированную презумпцией анти-психологизма (см. Анти-психологизм).

Если большинство бубнововалетцев, среди которых были Р. Фальк, П. Кончаловский, А. Куприн ориентировались на новую французскую живопись, то художники «Ослиного хвоста» (название художественной выставки 1912 г., а затем и объединения московских живописцев, выделившихся из группы «Бубновый валет»: М. Ларионова, Н. Гончаровой, К. Малевича, В. Барта, А. Шевченко и др.) стремились соединить живописные достижения европейской школы с традициями русского народного, наивного искусства, крестьянской примитивной живописи, лубка, иконописи, искусства Востока.

В 1912 году откололся ряд художников, тяготевших к примитивизму, кубофутуризму и абстракционизму (братья Владимир и Давид Бурлюки, Наталья Гончарова, Михаил Ларионов, Казимир Малевич и др), организовавших выставку под названием Ослиный хвост.

Объединение распалось в 1917 году, вскоре после того, как в 1916 году «Бубновый валет» покинули Пётр Кончаловский и Илья Машков.

Википедия

Ообщество художников, получившее название от одноимённой выставки картин в Москве (декабрь 1910 – январь 1911). Участвовали: Н.С. Гончарова, П.П. Кончаловский, А.В. Куприн, М.Ф. Ларионов, А.В. Лентулов, И.И. Машков, Р.Р. Фальк и др.

Эпатажное название, предложенное Ларионовым, вызывало у публики ассоциации скорее с картёжно-воровским жаргоном, чем с искусством. Скандальные слухи привлекли в залы толпы народа.

Организаторы выставки мыслили её как своего рода ярмарочное представление. «Автопортрет и портрет П.П. Кончаловского» И.И. Машкова (1910) представлял друзей-художников в виде цирковых силачей – с огромными мускулами, с гирями и в трико, но при этом исполняющими сентиментальный романс.

Энергия, яркая красочность, подчёркнутая огрублённость формы сочетались в картине, как и в др. представленных на выставке произведениях, с тонкой самоиронией. Бубнововалетцы вошли в русское искусство, когда кризис переживал не только академизм, а позднее передвижничество, но и символизм, представленный мастерами «Голубой розы».

Новому поколению художников были чужды зыбкость и туман поэтических грёз; нарочито вульгарным названием и варварской энергией живописи они утверждали своё полнокровное, жизнерадостное мироощущение.

Позднее наиболее радикальные мастера – Ларионов, Гончарова и др. вышли из объединения и основали группу «Ослиный хвост». Разгорелась, по выражению прессы, «война хвостов и валетов», протекавшая на страницах газет и на модных в то время публичных диспутах. Вошедшие в «Бубновый валет» живописцы (П.П. Кончаловский, А.В. Лентулов, И.И. Машков, А.В. Куприн, Р.Р. Фальк, В.В. Рождественский, А.А. Осмёркин) теперь утверждали, что в названии нет криминального оттенка, что валет бубновой масти означает «молодость и горячую кровь».

Любимым жанром бубнововалетцев стал иронический автопортрет. Свой облик они заостряли до гротеска, перевоплощаясь в самые неожиданные для художников амплуа: Машков представал пароходчиком на фоне морского пейзажа (1911); Лентулов – могучим великаном с нимбом и золотыми звёздами вокруг головы (1915).

Молодых мастеров называли «русскими сезаннистами». Своеобразие творчества русских последователей П. Сезанна заключалось в синтезе его живописной системы и языка народного искусства (лубка, вывески, расписных подносов). Натюрморт «Синие сливы» И.И. Машкова (1910) стилизован под поднос, расписанный провинциальным мастером.

Кричащие густые краски, спор острых углов и окружностей, «витринная» композиция рождают ощущение сверхреальности и в то же время несъедобности фруктов. Особенно шокировало зрителей смелое отношение бубнововалетцев к самому классическому сюжету мировой живописи – обнажённой натуре.

Женское тело они видели как «натюрморт», стремясь утвердить, что любая натура, будь то предмет или человеческие лицо и фигура, интересны не сами по себе, а как выразительная форма, комбинация красок (А.В. Куприн. «Обнажённая натурщица с синей вазой», 1918).

Человеческое, психологическое содержание не ушло из их живописи, но передавалось не мимикой и жестами, а эмоциональностью красочного строя, взволнованностью линий и живописной фактуры, динамичным построением пространства.

Пейзажи Фалька, Рождественского, Лентулова несут следы влияния не только сезаннизма, но и кубизма. В многоцветье и дробящемся ритме «Василия Блаженного» Лентулова (1913) ощущается звучание ликующего колокольного звона.

В новаторских творческих поисках молодых мастеров «вставало неудержимое стремление… перешагнуть извечную грань, отделяющую индивидуальное учёное искусство от „соборного“ и праздничного искусства народа» (Г.Г. Поспелов).

В выставках «Бубнового валета» в 1910—14 гг., наряду с художниками, составившими его ядро, участвовали представители других направлений (В.В. Кандинский, А.Г. Явленский, К.С. Малевич), а также французские и немецкие мастера.

Буря эмоций и пафос «низвержения основ» сопровождали лишь первые шаги нового искусства. Ведущие мастера «Бубнового валета» состоялись как крупнейшие мастера русской живописи.

В 1925 г. бывшие бубнововалетцы организовали объединение «Московские живописцы», в дальнейшем преобразованное в «Общество московских художников» (ОМХ).

(Источник: «Искусство. Современная иллюстрированная энциклопедия.» Под ред. проф. Горкина А.П.; М.: Росмэн; 2007.)

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_pictures/3913/%D0%91%D1%83%D0%B1%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D1%8B%D0%B9

Подробнее читать здесь

http://nasledie-rus.ru/podshivka/7515.php

Булгаков Сергей Николаевич

16 (28) июня 1871, Ливны, Орловская губерния, Российская империя — 13 июля 1944, Париж, Франция

Русский философ идеалист, идеолог веховства. Пытался синтезировать науку, философию и религию, чтобы подчинить вере и одновременно избежать неясностей чистой религии.

Русский философ, богослов, православный священник.

Родился в семье сельского священника. Учился в Ливенском Духовном училище и в Орловской Духовной семинарии (до 1888), затем в Елецкой классической гимназии.

В юности увлекается марксизмом, встречался с Карлом Каутским, Августом Бебелем, Виктором Адлером, Георгием Плехановым.

В 1894 года окончил юридический факультет Московского университета. Выдержав магистерский экзамен, Булгаков стал преподавателем политической экономии в Императорском московском техническом училище.

В начале 1901 года защитил в Московском университете диссертацию на степень магистра и поступил на службу ординарным профессором Киевского политехнического института по кафедре политической экономии.

Под влиянием философии Канта Булгаков возвращается к идеализму и осознанию исторической роли ценностей добра и красоты.

Поэтому философия Владимира Соловьёва, делающая жизненное начало христианства организующим принципом общественного творчества, представляется Булгакову последним словом мировой философской мысли, её высшим синтезом.

Отдельные этапы философского развития Булгакова представлены в виде его 10 статьей в рамках сборника «От марксизма к идеализму» (СПб., 1904).

С 1904 года — член Совета Союза освобождения.

С 1906 года — профессор Московского коммерческого института (по 1918 год). В этом же году был избран депутатом II Государственной Думы (как беспартийный «христианский социалист»).

Последующие годы — период наибольшей общественной и публицистической активности философа.

Он участвует во множестве начинаний, знаменующих собой религиозно-философского возрождение в журнале «Новый путь» и «Вопросы жизни», сборнике «Вопросы религии», «О Владимире Соловьёве», «О религии Льва Толстого», «Вехи» (1909), в работе «Религия философского общества памяти Владимира Соловьёва» и книгоиздательства «Путь», где в 1911—17 годах выходили в свет важнейшие произведения русской религиозной мысли. В творчестве его в этот период совершается переход от лекций и статей на темы религии и культуры (важнейшие из них были им собраны в двухтомник «Два града», 1911) к оригинальным философским разработкам.

В 1922 году отец Сергий был включён в составленные ГПУ по инициативе Ленина списки деятелей науки и культуры, подлежащих высылке за рубеж.

30 декабря 1922 г. он отправляется из Крыма в изгнание и после недолгого пребывания в Константинополе прибывает в Прагу (Чехословакия).

Здесь в мае 1923 г. занимает должность профессора церковного права и богословия на юридическом факультете Русского Научного Института.

В 1925 году переезжает в Париж. Вскоре при активном участии Булгакова возникает и успешно осуществляется проект создания в Париже Православного Богословского Института. С его открытия в 1925 года и до своей кончины отец Сергий был его бессменным главой, а также профессором кафедры догматического богословия; читал курсы «Священное Писание Ветхого Завета» и «Догматическое богословие».

Отец Сергий уделял большое внимание дух. руководству русской молодёжью и участию в экуменическом движении. Центральным руслом религиозной активности русской молодёжи за рубежом стало Русское студенческое христианское движение.

Отец Сергий был одним из главных его отцов-основателей. Он участвовал в его зарождении, в первых съездах РСХД в Пшерове (Чехословакия) и Аржероне (Франция) и продолжал постоянно его курировать, оставаясь для членов Движения незаменимым наставником и авторитетом.

В работу экуменического движения о. Сергий включился в 1927 году на Всемирной христианской конференции «Вера и церковное устройство» в Лозанне.

До конца 1930-х гг. он принял участие во многих экуменических начинаниях, став одним из влиятельных деятелей и идеологов движения; в 1934 году он совершил большую поездку по США.

Наиболее перспективным направлением в экуменической сфере оказалось сотрудничество с Англиканской церковью. В конце 1927 — начале 1928 года проходит англо-русский религиозный съезд, результатом которого стало учреждение двухстороннего Содружества святого Албания и преподобного Сергия Радонежского.

В 1939 года у отца Сергия был обнаружен рак горла. Перенёс операцию, утратил способность говорить, служить, читать лекции.

Начавшаяся Вторая мировая война ограничила ещё более сферу его трудов. Однако до последних дней жизни, в тяжёлых условиях оккупированного Парижа, он не прекращал работать над новыми сочинениями и совершать богослужения.

Его творчество обладает редкой цельностью: всем его главным темам он сумел подвести итог и дать отчётливое завершение. Как и в каноне Священного Писания, свою последнюю книгу («Апокалипсис Иоанна») он закончил незадолго до смерти.

Сочинения довольно обширны подробнее см. в Википедии

Википедия

Русский буржуазный экономист, философ и теолог.

Б. начал с "легального марксизма" ("О рынках при капиталистическом производстве", 1897; "Капитализм и земледелие", т. 1—2, 1900), ошибочно утверждал неприменимость марксовой теории капитализации к мелкому сельскохозяйственному производству России.

Пытался соединить марксизм с критической гносеологией И. Канта; позже перешёл к религиозной философии и христианству (сборник "От марксизма к идеализму", 1903).

С этих позиций, сочетавших в себе христианское учение с философскими построениями Ф. Шеллинга (натурфилософия и "философия тождества") и Владимира Соловьева (система всеединства и учение о богочеловечестве), Б. выступал против марксизма, а также позитивизма и атеизма (сборник "Вехи", 1909, "Два града", т. 1—2, 1911).

Социально-политические проблемы Б. пытался разрешить с помощью религиозной метафизики ("Философия хозяйства", 1912).

Своё завершение концепция Б. получила в книге "Свет Невечерний", в которой религиозная философия, имеющая, по мысли Б., "своей единственной и универсальной проблемой — бога и только бога" (указанное сочинение, М., 1917, с.76), предстаёт уже как богословие.

Основные идеи Б. — система всеединства и учение о св. Софии, воплощением которой Б. считал богоматерь. По Б., мир есть обнаружение или воплощение бога и поэтому необходима христианизация земной жизни.

Марксисты подвергли резкой критике экономические и философские взгляды Б. и его политическую позицию (см. В. И. Ленин, Аграрный вопрос и "критики Маркса", Полное собрание сочинений, 5 издание, т. 5, О "Вехах", там же, т. 19).

Соч.: О богочеловечестве, ч. 1—3, Париж — Таллин, 1933—45.

Лит.: Плеханов Г. В., О так называемых религиозных исканиях в России, Избр. философские произведения, т. 3, М., 1957; Зеньковскии В. В., История русской философии, т. 2, М., 1956, гл. 6; История философии, т. 5, М., 1961; История русской экономической мысли, т. 3, ч. 1, М., 1966, гл. 6, 7, 10.

БСЭ. — 1969—1978

Русский философ и богослов. Окончил юридический факультет Московского университета, в 1890-х годах увлекался марксизмом, был близок к социал-демократам.

Смысл дальнейшей мировоззренческой эволюции Булгакова вполне определенно передает заглавие его книги От марксизма к идеализму (1903).

Он участвует в сборниках Проблемы идеализма (1902) и Вехи (1909), в религиозно-философских журналах «Новый путь» и «Вопросы жизни», издательстве «Путь».

Религиозно-метафизическая позиция Булгакова нашла вполне последовательное выражение в двух его сочинениях: Философия хозяйства (1912) и Свет Невечерний (1917).

В 1918 он стал священником, в 1922 был выслан из России.

С 1925 и до конца своих дней руководил Православным богословским институтом в Париже.

В философских и богословских трудах Булгакова центральную роль играет софиология. Увидев в учении Вл. С. Соловьева о Софии «наиболее оригинальный» элемент метафизики всеединства, но «незаконченный и недоговоренный», Булгаков развивал софийную тему уже начиная с Философии хозяйства и вплоть до своих последних богословских творений: Утешитель (1936) и Невеста Агнца (1945).

Его богословский опыт трактовки Софии как «идеальной основы мира», Души мира, Вечной Женственности, нетварного «вечного образа» и даже «четвертой ипостаси» был воспринят резко критически в церковных православных кругах и осужден, причем как в России, так и за рубежом.

В метафизическом плане софиология Булгакова – это онтологическая система, развитая в русле метафизики всеединства и восходящая своими корнями к платонизму, в которой предпринята попытка радикального – в границах христианской парадигмы – обоснования онтологической реальности тварного мира, космоса, как обладающего собственным смыслом, способностью к творческому развитию, «живым единством бытия».

В Свете Невечернем утверждается, что «онтологическая основа мира заключается в сплошной, метафизически непрерывной софийности его основы».

Мир в софиологии Булгакова не тождествен Богу – это именно тварный мир, «вызванный к бытию из ничто». Но при всей своей «вторичности» космос обладает «собственной божественностью, которая есть тварная София». Космос – живое целое, живое всеединство, и у него есть душа («энтелехия мира»). Выстраивая онтологическую иерархию бытия, Булгаков различал идеальную, «предвечную Софию» и мир как «становящуюся Софию».

Идея Софии (в ее многообразных выражениях) играет у Булгакова ключевую роль в обосновании единства (всеединства) бытия, единства, не признающего в конечном счете никакой изоляции, никаких абсолютных границ между божественным и тварным миром, между началом духовным и природным (мыслитель видел в собственной мировоззренческой позиции своего рода «религиозный материализм», развивал идею «духовной телесности» и др.).

Софиология Булгакова в существенной мере определяет характер его антропологии: природа в человеке становится «зрячей» и в то же время человек познает именно «как око Мировой Души», человеческая личность «придана» софийности «как ее субъект или ипостась».

Смысл истории также «софиен»: историческое творчество человека оказывается «сопричастным» вечности, будучи выражением универсальной «логики» развития живого, одушевленного (софийного) космоса.

«София правит историей.., – утверждал Булгаков в Философии хозяйства. – Только в софийности истории лежит гарантия, что из нее что-нибудь выйдет».

В антропологии и историософии русского мыслителя, как, впрочем, и во всем его творчестве, граница между метафизическими и богословскими воззрениями оказывается достаточно условной.

Литература

Зандер Л.А. Бог и мир. Миросозерцание отца Сергия Булгакова. Париж, 1948

Булгаков С.Н. Сочинения, тт. 1–2. М., 1993

Энциклопедия Кругосвет

Универсальная научно-популярная онлайн-энциклопедия

http://krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/religiya/bulgakov_serge_nikolaevich.html

Популярность Б. в широких кругах русской интеллигенции создалась главным образом его публичными лекциями, соединявшими блестящие художественные качества с идейностью содержания и задушевностью тона.

Б. едва ли не самый яркий и самый боевой представитель в России критико-идеалистического философского движения.

Большинство сторонников последнего становятся под знамя духовного паломничества к Канту.

Коренная реформа, произведенная родоначальником критической философии в теории познания, представляется и Б. центральным событием истории европейской духовной культуры.

Сознательная "кантология" является, по его убеждению, незаменимой подготовительной школой для критического пересмотра познавательных средств и категорий, составляющих догматическое достояние эмпирической науки.

Критическая работа Б. над некоторыми традиционными предпосылками и приемами позитивизма является тем более ценной, что при первых шагах своих на научном поприще он был убежденным сторонником механического мировоззрения. Б. прошел длинный путь "от марксизма к идеализму" и с большою искренностью воспроизвел перед читателями и слушателями все моменты своих философских исканий.

В обширной своей диссертации: "Капитализм и земледелие" Б. задался целью показать на истории аграрной эволюции всеобщую приложимость марксовского закона концентрации производства, но, не насилуя своих убеждений, пришел к выводам прямо противоположным.

Экономическая схема Маркса оказалась не соответствующею исторической действительности, а связанная с нею позитивная теория общественного прогресса — не способной питать неискоренимую веру человека в историческое оправдание добра.

После безуспешных попыток использовать в интересах марксизма гносеологические заветы Канта, Б. остановился на мысли, что прочное обоснование руководящих начал личной и общественной жизни возможно только путем выработки безусловных мерил в вопросах блага, истины и красоты.

Позитивная наука своей теорией прогресса хочет поглотить и метафизику, и религиозную веру, но, оставляя нас относительно будущих судеб человечества в полной неизвестности, дает нам лишь догматическое богословие атеизма. Миропонимание механическое, все подчиняя фатальной необходимости, в конечной инстанции оказывается покоящимся на вере.

Марксизм, как самая яркая разновидность религии прогресса, воодушевлял своих сторонников верой в близкий и закономерный приход обновленного общественного строя; он был силен не научными, а утопическими своими элементами. Б. пришел к убеждению, что прогресс является не эмпирическим законом исторического развития, а задачей нравственной, абсолютным религиозным долженствованием.

Социальная борьба представляется ему не столкновением лишь враждебных классовых интересов, а осуществлением и развитием нравственной идеи. Бытие не может обосновать долженствования; идеал не может вытекать из действительности. Учение о классовом эгоизме и классовой солидарности запечатлено, по убеждению Б., характером поверхностного гедонизма. С нравственной точки зрения борющиеся из-за житейских благ партии вполне равноценны, поскольку ими руководит не религиозный энтузиазм, не искание безусловного и непреходящего смысла жизни, а обыденное себялюбие.

Эвдаймонистический идеал прогресса, в качестве масштаба при оценке исторического развития, приводит, по мнению Б., к противонравственным выводам, к признанию страдающих поколений лишь мостом к грядущему блаженству потомков.

Приблизительно с 1900 г. проблема религиозно-философского обоснования общечеловеческого прогресса становится для Б. центральной проблемой мировоззрения, как бы равнодействующей его неустанных критико-идеалистических усилий. Современная философская система обязана, по его убеждению, усвоить и переработать все конечные выводы современной положительной науки, выяснить свою связь с реальными задачами времени и установить к ним определенное принципиальное отношение, начертав, таким образом, и общую программу практической политики.

Наибольшим сочувствием Б. пользуется тот тип философского идеализма, который приводит нравственную проблему в органическую связь с коренными вопросами метафизики. Поэтому философия Вл. Соловьева, делающая жизненное начало христианства организующим принципом общественного творчества, представляется Б. последним словом мировой философской мысли, ее высшим синтезом.

Отдельные этапы философского развития Б. находят себе ясное отражение в тех десяти статьях его, из которых составился сборник: "От марксизма к идеализму" (СПб., 1904).

К области политической экономии в тесном смысле относятся главным образом следующие его работы: "О рынках при капиталистическом производстве (1896); "Что такое трудовая ценность" ("Сборник правоведения и общественных знаний", т. VI); "Классическая школа и историческое направление в политической экономии" ("Новое Слово", окт., 1897); "К вопросу об эволюции земледелия" ("Начало", I—III, 1899); "Ралохойнский эксперимент" ("Мир Божий", 1900, февраль).

Основное воззрение современной политической экономии, по которому рост материальных потребностей является коренным принципом нормального экономического развития, встречает со стороны Б. суровое осуждение.

Он признает экономический прогресс необходимым условием духовного преуспеяния, но предостерегает от наклонности заменять прогресс общечеловеческий и общекультурный одним лишь прогрессом экономическим.

Нравственный материализм и духовная буржуазность, погубившие некогда римскую цивилизацию, составляют, в его глазах, болезнь современного европейского общества. Неспособность удовлетвориться нарастанием внешних материальных благ и примириться с укоренившимися формами общественной неправды, стремление к общечеловеческим идеалам, ненасытную потребность сознательной и действенной религиозной веры Б. признает самыми характерными и самыми счастливыми особенностями русского духа.

Это все крепнущее убеждение его раскрывается во всех его публичных лекциях и в последней статье его: "Карлейль и Толстой" ("Новый Путь", декабрь, 1904). Являясь по своим философским убеждениям прямым учеником Вл. Соловьева, Б., однако, относится критически к его церковно-политической и экономической программе.

В. Сперанский. {Брокгауз} Словари и энциклопедии на Академике dic.academic.ru

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biography/14072/%D0%91%D1%83%D0%BB%D0%B3%D0%B0%D0%BA%D0%BE%D0%B2

Наряду с "метафизикой всеединства" важной предпосылкой филос. иссл. Б. явился трансцендентализм. Посл. обстоятельство связано с увлечением молодого Б. филос. Канта. При всех различиях систем Канта и Б. поставленные Кантом вопросы продолжали волновать уже зрелого Б. Всеединство в трактовке Б. предполагает единство плоти и духа, как и единство всех составляющих и "частиц" Вселенной — "физический коммунизм бытия".

Онтол. основа мира, по Б., заключается в "сплошной, метафизически непрерывной софийности его основы" ("Свет невечерний". Сергиев Посад, 1917. С.229). София — идеальная основа мира, находящаяся между творцом (Абсолютом) и творением (космосом). Божественная София как органическая совокупность предвечных идей ("организм идей, в к-ром содержатся идейные семена всех вещей") — Премудрость, к-рая была перед Богом при сотворении мира.

В творении мира София божественная становится Софией тварной. Последняя есть лишь особый образ бытия первой. По отношению к тварному миру София выступает не только как основа, но и как норма, "предельное задание", "аристотелевская энтелехия".

В "Свете Невечернем" Б. пишет: "Влечение природы к своей форме-идее, стремление облечься в свою собственную форму в существе своем есть эротическое стремление". Предметом богословских дискуссий стал вопрос о приписывании Б. ипостасности Софии. Если в "Свете Невечернем" говорится о том, что София как предмет триипостасной любви должна быть лицом, ипостасью, то позднее Б. оставляет за Софией лишь "способность ипостасироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей".

В антропологическом плане София выступает как "Мировая душа", "ист. человечество", "целокупное человечество", являющееся трансцендентальным субъектом истории. Существование такого трансцендентального субъекта придает "динамическую связность" эмпирически разрозненным действиям отдельных индивидов. Б. говорит об индивидуальности как об особом луче в сиянии "умного света" Софии, не ограничиваемом, но восполняемом др. индивидуальностями.

Онтол. единство человеч. рода выражается в сознании в категориях долженствования, "субъективно выражается в постоянном стремлении человечества к осуществлению любви, солидарности, в поисках соц. идеала, в стремлении найти нормальное устройство об-ва, в обществ. идеалах всех времен и народов". Рассматривая деятельность человека как хозяйственную деятельность, Б. говорит о предвечно существующих в Божественной Софии идеях как об идеальных моделях, воспроизводимых в хозяйственной деятельности.

Человечество есть трансцендентальный субъект хозяйства — носитель хозяйств, функции, связующий разрозненные хозяйств, акты. "Ранее всякого коммунизма или социализма, сознательно стремящихся к обобществлению производства, хозяйство обобществлено уже самим существом дела, ибо в действительности хозяйство ведут не индивидуумы, но через индивидуумов — историческое человечество",— пишет он в "Философии хозяйства" (М., 1990. С.94).

Б. отмечает, что, хотя хозяйство софийно в глубинном метафиз. смысле, мы не можем характеризовать как софийный хозяйств, процесс в его эмпирич. оболочке (осуществляемый эмпирически ограниченным человечеством) со всеми его ошибками, уклонениями, неудачами. Этому эмпирич. хозяйству "иерархически и космологически предшествует иное хозяйство, иной труд, свободный, бескорыстный, любовный, в к-ром хозяйство сливается с художеств. творч.".

Б. имеет в виду труд и хозяйство до грехопадения человека. Однако после грехопадения, религ. соответствующего метафиз. катастрофе космоса, смысл и мотивы хозяйства меняются, "тяжелый покров хозяйственной нужды ложится на хозяйственную деятельность и закрывает ее софийное предназначение".

Будучи формой борьбы жизни со смертью, самоутверждения жизни, хозяйство есть функция смерти — оно вызвано необходимостью самозащиты жизни и есть в осн. своем мотиве (мотив этот — страх смерти) несвободная деятельность.

Глубинное же его значение обнаруживается в контексте религ. эсхатологии.

В контексте хозяйства Б. рассматривает технологию и науку. Технология (в самом широком смысле) понимается как способность проектирования и моделирования, как "система объективных действий", как "совокупность всевозможных способов воздействия человека на природу в определенных, наперед намеченных целях" (Там же. С.88). Сама возможность технологии, считает Б., предполагает принципиальную доступность природы чело-веч, воздействию, ее восприимчивость человеч. целям.

Понимая труд как усилие, направленное к определ. цели, Б. истолковывает познание и науку как трудовую, хозяйств, деятельность — ведь познание как волевая деятельность требует усилия, труда.

Объектом трудового воздействия в познании является внешн. мир, "но не в смысле пространственном или топографическом, а в идеальном: то, что находится сейчас вне сознания или под сознанием, но м.б. освещено им, присоединено к его богатствам"; знание есть выход субъекта в "еще не-я", в познавательном акте осуществляется изначальное тождество субъекта и объекта.

Б. пишет: "Можно сказать, что хозяйство есть процесс знания, сделавшийся чувственно-осязательным, выведенный наружу, а познание есть тот же процесс, но в идеальной, нечувственной форме".

Трансцендентальный субъект знания — тот же, что и трансцендентальный субъект хозяйства — "историческое человечество", "Божественная София". Трансцендентальный субъект превращает субъективное в транссубъективное, синтезирует раздробленность в живое единство: "Личности суть только очи, уши, руки, органы единого субъекта знания, к-рому и принадлежит вся сила знания, энергия, глубина и все плоды знания".

Науку Б. характеризует как "общественный трудовой процесс, направленный к производству идеальных ценностей ("благ идеальных") — знаний, по разным причинам нужных или полезных для человека" (Там же. С. 138), в т.ч. и потому, что наука "вызывает из сумрака мэона науч. космос, побуждает дремлющее мэоническое бытие к жизни и, следовательно, постольку вообще расширяет возможности жизни, ее универсальность и полет".

И. Ю. Алексеева Словари и энциклопедии на Академике dic.academic.ru

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biography/14072/%D0%91%D1%83%D0%BB%D0%B3%D0%B0%D0%BA%D0%BE%D0%B2

В монографиях «Философия хозяйства» (1912) и главным образом «Свет Невечерний» (1917) он намечает основы собственного учения, идущего в русле софиологии Владимира Соловьёва и Флоренского, однако вобравшего и заметное влияние позднего Шеллинга, а также ряд собственных идей, питаемых интуициями православной религиозности. Процесс постепенного возврата к церковно-православному миросозерцанию завершается уже в революционные годы принятием священства (1918).

С этим завершением Булгаков сразу же начинает играть видную роль также и в церковных кругах, активно участвуя в работе Всероссйского Поместного Собора Православной Церкви (1917-18) и близко сотрудничая с патриархом Тихоном.

Восприняв безусловно отрицательно Октябрьский переворот, отец Сергий быстро откликнулся на него диалогами «На пиру богов», написанными в стиле и духе «Трёх разговоров» Владимира Соловьёва; диалоги вошли в коллективном сборнике «Из глубины» (1918; 2-е изд. М., 1991).

В годы гражданской войны отец Сергий находился в Крыму и, будучи оторван как от иерейского служения, так и от общественно-публицистической деятельности, интенсивно работал в философии.

В написанных тогда сочинениях «Философия имени» (1920, изд. 1953) и «Трагедия философии» (1920, изд. в нём. пер. 1928) он подверг пересмотру свой взгляд на соотношение философии и догматики христианства, придя к выводу о том, что христианское умозрение способно выразиться без искажений исключительно в форме догматического богословия. Последнее и стало с тех пор основной сферою его творчества.

«РуДата»

http://rudata.ru/wiki/%D0%A1%D0%B5%D1%80%D0%B3%D0%B5%D0%B9_%D0%91%D1%83%D0%BB%D0%B3%D0%B0%D0%BA%D0%BE%D0%B2

Сочинения читать здесь

http://www.golden-ship.ru/load/b/bulgakov_s_n/258

http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D1%83%D0%BB%D0%B3%D0%B0%D0%BA%D0%BE%D0%B2,_%D0%A1%D0%B5%D1%80%D0%B3%D0%B5%D0%B9_%D0%9D%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%B0%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%87

http://rumagic.com/ru_zar/religion_rel/trushova/y/j1.html (141 произведение)

http://az.lib.ru/b/bulgakow_s_n/

Бэкон Роджер, англ Roger Bacon

Около 1214, Илчестер, графство Сомерсет, Англия — после 1292, Оксфорд, Англия

Английский философ и естествоиспытатель. В 1257 вступил в орден францисканцев. Известен так же как Удивительный доктор (лат. Doctor Mirabilis)

Семья Бэкона была в хозяйственном отношении обеспеченной: Бэкон сообщает, что он мог тратить более двух тысяч фунтов на книги, таблицы, инструменты, и прочие необходимые для его научных работ вещи.

Впрочем, поддержка Генри III в борьбе против Симона де Монфора и баронов, по-видимому, привела семью к финансовому разорению и изгнанию, так что в 1266 году просьба Бэкона выслать денег не нашла отклика. Известно, что у Бэкона были братья, один из которых был ученым.

Получил образование в Оксфордском и Парижском университетах (магистр искусств, 1241).

До 1247 года преподавал в Парижском университете — читал лекции по Аристотелю на факультете искусств. Во время своего пребывания в Париже Бэкон приобрёл известность благодаря своим спорам со схоластами; он также получил степень доктора философии и заслужил почётный титул «doctor mirabilis».

В 1250 году Бэкон возвратился в Оксфорд, где преподавал в университете; вероятно, в это же время он вступил во францисканский орден. Слава Бэкона быстро распространилась в Оксфорде, хотя она несколько омрачилась подозрениями в занятиях чёрной магией и в отступничестве от догматов Католической церкви.

Около 1257 году генерал ордена Бонавентура запретил лекции Бэкона в Оксфорде, приказал ему оставить город и отдал его под надзор ордена во францисканский монастырь в Париже. Только благодаря покровительству папы Климента IV, занявшего престол в 1265 году, Бэкон получил возможность опубликовать три больших трактата (охватывают приблизительно один и тот же достаточно широкий круг проблем и написаны примерно в одно время): «Большой труд» (Opus maius), «Меньший труд» (Opus minus; дополнение к «Большому») и «Третий труд» (Opus tertium; краткое изложение идей «Большого»).

В качестве приложения к Opus maius и Opus minus Папе был послан также специальный трактат De multiplicatione specierum, в котором находят свое отражение натурфилософские взгляды Роджера Бэкона. Однако смерть папы, последовавшая в 1267 году, похоронила надежды Бэкона на осуществление его замыслов.

В 1268 году Бэкон получил разрешение вернуться в Оксфорд, где продолжил свои занятия науками.

Вероятно, в конце 1260-х он закончил работу над сочинениями Communia mathematica и Communia naturalium. Compendium studii philosophie, по всей видимости, был закончен примерно в 1272 году. Первые два трактата представляют собой изложение и рассмотрение наиболее общих и базовых вопросов математики и физики соответственно.

В 1278 году за сделанные им резкие нападки на невежество и порочность духовенства и монахов был обвинён в ереси и помещен под домашний арест (или в тюрьму).

Исследователи сходятся во мнении, что Бэкон был арестован, но точных данных о сроке заточения нет. Известно лишь, что в 1292 году Бэкон был на свободе, и работал над сочинением Compendium studii theologie, которое известно в отрывках и, видимо, так и не было закончено.

Википедия

Небольшие произведения Бэкона, касающиеся алхимии, не так важны и время, когда они были написаны, не может быть определено с точностью. Во всяком случае выдающаяся литературная деятельность Бэкона начинается с появлением в свете сочинения его: «Opus Maius». Сочинение это названо Уэвелем вместе и энциклопедией и Органоном 13 столетия.

В том виде, как его издал Джебб, оно состоит из шести частей, хотя можно найти и семь - «О нравственной философии», которую часто относят к «Opus Tertium».

Часть I (стр. 1 - 22) часто называется «De Utilitate Scientiarum», в ней говорится о четырех offendicula или причинах ошибок. Они суть: авторитет, привычка, мнение необразованного большинства и смешение полного невежества с кажущимися знаниями или претензией на знание. Последнее заблуждение самое опасное и, в некотором отношении, причина других заблуждений.

Offendicula Роджера Бэкона были предшественниками более знаменитой теории об идолах Френсиса Бэкона. В общем выводе этой части, который сделал Бэкон в «Opus Tertium», ясно выступает взгляд Бэкона на необходимость единства наук.

Часть II (стр. 23 - 43) трактует о взаимном отношении философии и богословия. Истинная мудрость заключается в Священном Писании. Задача настоящей философии должна состоять в том. чтобы

человечество дошло до совершенного понимания творца. Древние философы, которые не имели Писания, получали откровение непосредственно от Бога и только те достигали блестящих результатов, кто был Им избран.

Часть III (стр. 44 - 57) содержит в себе рассуждение о пользе грамматики и о необходимости настоящей филологии для верного понимания священного писания и философии. Здесь же Бэкон указывает на необходимость и пользу изучения иностранных языков.

Часть IV (стр. 57 - 255) содержит обработанный трактат «О математике» - этой «азбуке философии» и о ее важном значении в науке и богословии. По Бэкону все науки основываются на математики и только тогда прогрессируют, когда факты могут быть подведены под математические принципы.

Эти оригинальные мысли Бэкона подтверждал примерами. Показывая, например, приложение геометрии к действию естественных тел и демонстрирует некоторые случаи приложения закона физических сил геометрическими фигурами. Далее, он объясняет, как его метод может быть применен к некоторым вопросам, как, например, к свету звезд, морским приливу и отливу, движению весов.

Затем Бэкон старается доказать, хотя это не всегда ему удается, что знание математики составляет основание богословия. Этот отдел сочинения заканчивается двумя прекрасно изложенными очерками по географии и астрономии.

Географический очерк особенно хорош и интересен тем, что его читал Колумб и работа эта произвела на него сильное впечатление. Часть V (256 - 357) посвящено трактату о перспективе. Этой частью своего сочинения Бэкон особенно гордился, но надо заметить, что тут многим помогли ему сочинения арабских писателей Алькинда и Альгазена.

Трактат начинается искусным психологическим очерком, отчасти основанным на аристотелевской «De anima». Затем описывается анатомия глаз. Эта часть очевидно обработана самостоятельно; потом Бэкон очень подробно останавливается на вопросе об отражении по прямой линии, на законе изображения и отражения и на устройстве простых и сферических зеркал. В этой части, как и в предыдущей, рассуждение его основаны, главным образом, на его личных взглядах на силы природы и на их действие.

Его основные физические положения вещество и силы. Последние он называет virtus, species, imago agentis и мн. др. Изменения или какой-нибудь естественный процесс происходит через действие virtus или species на вещество. Физическое действие отсюда - впечатление или переход силы в линию и потому должно быть объяснено геометрией.

Такой взгляд Бэкона на природу проходит через всю его философию.

К небольшим заметкам по этому вопросу изложенным в IV и V частях «Opus Maius», он прибавляет два или три самостоятельных этюда. Один из них изложен в трактате «De multi plicatione specieruum», напечатанный Джеббом, как часть «Opus Maius» (стр. 358 - 444).

Чтобы ознакомиться с вопросом о том, как теория природы согласуется с метафизическими задачами силы и вещества, с логическими доктринами вселенной и вообще с теорией Бэкона, необходимо обратиться к изданию Чарльса.

Часть VI (стр. 445 - 477) говорит об опытных науках «Domina omnium scientiarum». Тут предлагается два метода исследования: один - путем доводов, другой - опытами. Чистые доводы никогда не бывают достаточны, они могут решить, но не дают уверенности уму, который убеждается только немедленной проверкой и исследованием факта, а это достигается только опытом.

Но опыт может быть двоякий: внешний и внутренний; первый - это так называемый обыкновенный опыт, который не может дать полного представления о предметах видимых, а тем более о предметах умственных. При внутреннем опыте ум обыкновенно бывает просветлен божественной правдой и в этом сверхъестественном просветлении существует семь степеней. Взгляды на опытные науки, которые в «Opus tertium» (стр. 46) резко отделяются Бэконом от умозрительных наук и ремесленных искусств (прикладного, профессионального) , сильно напоминают суждения Фрэнсиса Бэкона по этому вопросу.

Опытные науки, говорит Бэкон, имеют три преимущества перед другими науками: 1) они проверяют свои заключения прямым опытом; 2) они открывают истины, до которых никогда бы не могли дойти; 3) они доискиваются тайн природы и знакомят нас с прошлым и будущим.

В основу своего метода Бэкон ставит исследование природы и причин происхождения радужных цветов, которые действительно представляют превосходный образец индуктивного исследования. Седьмая часть не вошла в издание Джебба, но упоминается в сочинении «Opus Tertium» (гл. XIV).

Выдержки из нее можно найти у Чарльса (стр. 339 - 348). Бэкон не успел еще окончить своего громадного труда, как уже начал приготовлять заключение к нему, которое должно было быть послано Клименту IV вместе с главным его сочинением. Из этого заключения или «Opus Maius» часть дошла до нас и вошла в «Opus inedita» Бревера (стр. 313 - 389).

В состав этого сочинения должно было войти извлечение из «Opus Maius», собрание главных заблуждений богословия, рассуждение об умозрительной и практической алхимии.

В это же время Бэкон начинает третье сочинение, как бы предисловие к первым двум, объясняющих их во многих отношениях. Часть этого сочинения обычно называют «Opus Tertium» и напечатана была Бревером (стр. 1 - 310), который полагает, что представляет отдельный и совершенно самостоятельный трактат. Чарльс же считает его только за предисловием приводит довольно веские основания.

В этом сочинении, по словам Чарльса, речь идет о грамматике, логике (которую Бэкон считал маловажной, так как рассуждение есть вещь прирожденная), о математике, общей физике, метафизике и нравственной философии Чарльс находит подтверждение своим догадкам в отдельных местах «Communia Naturalium», которая ясно доказывает, что сочинение это было послано Клименту, а потому и не могло составлять части Compendium'a, как думает Бревер.

Надо при этом заметить, что нет ничего запутаннее, чем вопрос об отношении сочинений Бэкона друг к другу, и это будет продолжаться до тех пор, пока не будут собраны и напечатаны все тексты его работ.

http://antology.rchgi.spb.ru/Roger_Bacon/_bio_rus.htm

Роджер проводил алхимические опыты и, возможно, синтезировал взрывчатое вещество (порох?). Он писал о какой-то смеси, содержащей селитру, серу и некоторые другие компоненты, которая способна производить гром и блеск. Церковь повелела ему держать в секрете свои изобретения.

По примеру Франциска Ассизского, он призывал вернуться к идеалам бедности, простоты, взаимопомощи первохристиан; критиковал духовных и светских владык за лицемерие, корыстолюбие, коррупцию. И все-таки верил во вселенскую роль христианской церкви, которая сможет организовать и возглавить идеальное общество на Земле. Для этого нужны просвещенные священники — знатоки наук и религиозных откровений, носители высоких моральных качеств. Римский папа — наилучший и умнейший из них — должен возглавить власть духовную и светскую. Всем государствам суждено объединиться, а народам принять христианство.

Такой была одна из первых социальных утопий. В отличие от более поздних научно-технократических проектов в данном случае предполагалось как обязательное условие духовное единство людей и опора на высокие идеалы разума и добра.

Биографии великих… http://bibliotekar.ru/genii/27.htm

По авторитетному мнению издателя сочинений Бэкона, Роберта Стила, «Тайна тайн» псевдо-Аристотеля, оказала решающее влияние на формирование мировоззренческих взглядов Бэкона. «От своей первой работы до последней он цитировал ее как авторитет, и нет сомнений, что ею была закреплена, если не создана, его вера в астрологию и натуральную магию.

Она пришла к нему и его современникам как несомненная работа Аристотеля, о существовании которой тогда было известно уже около столетия». Составителем «Тайна тайн» был, возможно, Юханна ибн Эль-Батрик, врач халифа Аль-Мамуна, известный переводчик, сириец или грек — во всяком случае, христианин, умерший в 815 г.

По составу «Тайн тайн» — сложная компиляция из сочинений греческих, сирийских и арабских авторов. Она включает рассуждение о качествах, необходимых царю (Аристотель посвящает Александра Македонского в высшие тайны своего учения, методы управления людьми), различных характерах царей и том влиянии, которое они оказывают на ход государственной жизни.

Приводятся советы по формированию и организации работы государственного совета и наилучшему упорядочению рабочего дня царя с пользой для его здоровья и долголетия. Описываются времена года и даются медицинские советы, как в разное время лечить различные недуги.

Излагаются наилучшие диеты, польза и вред от вина и бань, приводятся рецепты приготовления лекарств, очерк физиогномики (искусства угадывать характер по внешнему виду). Далее снова детально рассказывается об обязанностях министров, судей, военачальников и послов. В последней главе повествуется о тайнах астрологии, приворотных снадобьях, силе драгоценных камней и трав.

Латинский текст «Тайна тайн» претерпел значительные трансформации. Была значительно сокращена десятая глава, в которой содержались советы по магии, из второй главы туда был перенесен раздел о физиогномике.

Издание Бэкона — следующий шаг в создании европейской версии «Тайна тайн». Он разделил весь текст приблизительно на четыре равные части вместо десяти авторских глав, ввел дополнительные параграфы и переделал названия заголовков.

Так он ввел указание Авиценны о лекарственной силе мяса гадюки, но, главное, назвал работу «Книга десяти наук», что свидетельствует о его знакомстве с арабскими оригиналами, так как такого названия нет ни в одной латинской версии, а во «Всемирной истории Эль-Макина» отмечается, что «есть некоторые, которые говорят, что мудрец Аристотель, учитель Александра, учил его десяти земным наукам и говорил, что составил, помимо других общеизвестных книг, множество исследований по лечению тела.

Он написал для Александра сочинение и назвал его «Книгой знания законов судьбы», и в нем изложил науку талисманов и искусство астрологии и включил в него магические фигуры, которые могут быть использованы для победы и устрашения людей, и дал другие советы».

Первоисточники -> Труды, http://astrologic.ru/library/rogerbacon.htm

Сочинения напечатанные:

«Spèculum Alchimoae» (1541 г., переведён, на английский язык в 1597 г.);

«De mirabili potestate artis et naturae» (1542 г., английский перевод 1659 г.);

«Libellus de retardandis senectutis accidentibus et sensibus confirmandis» (1590 г., переведено на англ., как и «Cure of Old Age», 1683);

«Medicinae magistri D. Rog. Baconis anglici de arte chymiae scripta» (1603 г., собрание небольших трактатов, содержащих «Excerpta de libro Avicennae de Anima, Brè ve Breviarium, Verbum Abbreviatum», в конце которого помещена странная заметка, оканчивающаяся словами: «Ipse Rogerus fuit discipulus Alberti!»);

«Secretum Secretorum, Tractatus trium verborum et Speculum Secretorum»);

«Perspectiva» (1614 г., составляет пятую часть «Opus Majus»);

«Specula Mathematica» (составляет четвёртую часть того же сочинения);

«Opus Majus ad Clementem IV» (издано Джеббом, 1733);

«Opera hactenus mèdita» (Ж. С. Бревером, 1859 г., содержащий «Opus Tertium», «Opus Minus», «Compendum studu philosophiae» и «De secretis operibus naturae»).

Викия. Наука.

http://ru.science.wikia.com/wiki/%D0%91%D1%8D%D0%BA%D0%BE%D0%BD,_%D0%A0%D0%BE%D0%B4%D0%B6%D0%B5%D1%80

Все пристрастия Бэкона изменились после того, как он открыл «Тайну Тайн», работу, вдохновившую его на изучение медицины, астрологии, алхимии, и это было источником для его видения универсальной науки.

Стюарт Истон пишет: «Не может быть преувеличением то, что гигантское различие между тем, что изучает Бэкон из книг «Тайн» и всем тем, что он изучал ранее, вызвано тем, что полученное теперь знание – практическое…

Вся его последующая жизнь и эмоциональный накал, с которым он усердствовал в занятиях, может быть обнаружен в воздействии этой книги». Бэкон начал изучать медицину, главный предмет выдвигаемый в «Тайнах», и около 1250 года написал трактат о сдерживании старости, в котором две трети цитат из этой подложной книги.

В течение последующих нескольких лет Бэкон написал комментарий на «Тайны», он изучал астрологию и алхимию и, возможно, он начал изучать древние языки – греческий, иврит и арабский.

Единственное, что сейчас отличает Бэкона от современников, это, пожалуй, то, что лишь в бэконовском сознании было интуитивное виденье того, что всё это знание чудесным образом взаимосвязано.

Таким образом, Бэкон извлёк из «Тайн» то, что лекарство крайне полезно, поскольку дарует власть над здоровьем и связано с алхимией, оно учит тому, как продлевать человеческую жизнь. Астрология также наиболее полезна в этом отношении, из-за характерных соответствий звёзд, печатей, качеств, элементов и металлов.

И все эти науки представляют наивысшую пользу – ultissimae – для теологии, поскольку способны объяснить строение тел Адама и Евы до грехопадения, а также описать средства, коими проклятый будет мучим в преисподней [5].

Розенкрейцерство Алхимия Общие сведения и материалы об Алхимии «Роджер Бэкон», — Валерия Седова

http://teurgia.org/index.php?Itemid=30&catid=6:2009-12-21-14-27-39&id=1117:l-r-&option=com_content&view=article

Читать «Тайна Тайн»

http://astrologic.ru/library/rogerbacon.htm

Читать подробнее о: «Послание монаха Роджера Бэкона о тайных действиях искусства и природы и ничтожестве магии» («Epistola fratris Rogeris Baconis de secretis operibus artis et naturae, et de nullitate magiae») = Здесь

http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5_%D0%BC%D0%BE%D0%BD%D0%B0%D1%85%D0%B0_%D0%A0%D0%BE%D0%B4%D0%B6%D0%B5%D1%80%D0%B0_%D0%91%D1%8D%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D0%B0

Скачать и читать сочинения здесь

http://platonanet.org.ua/load/knigi_po_filosofii/istorija_srednevekovaja/rodzher_behkon_izbrannoe_perev_s_lat_i_v_lupandina/8-1-0-582

Здесь чтоб скачать найдите на открывшейся странице – Бэкон. Трактат об Астрологии
http://nadrez.narod.ru/Bibliot-Alchimi.html
Читать здесь
http://www.levity.com/alchemy/rbacon2.html
http://www.medem.kiev.ua/page.php?pid=473

Бэкон Фэнсис, 1-й виконт Сент-Олбанс, англ. ***Francis Bacon, 1st Viscount St Albans***

22.1.1561, Лондон, - 9.4.1626, там же

Английский философ, историк, политический деятель, основоположник эмпиризма. В 1584 году в возрасте 23 лет был избран в парламент. С 1617 года лорд-хранитель печати, затем — лорд-канцлер; барон Веруламский и виконт Сент-Олбанский.

В 1621 году привлечён к суду по обвинению во взяточничестве, осуждён и отстранён от всех должностей. В дальнейшем был помилован королём, но не вернулся на государственную службу и последние годы жизни посвятил научной и литературной работе.

Бэкон начал свою профессиональную деятельность как юрист, но позже стал широко известен как адвокат-философ и защитник научной революции. Его работы являются основанием и популяризацией индуктивной методологии научного исследования, часто называемой методом Бэкона.

Индукция получает знание из окружающего мира через эксперимент, наблюдение и проверку гипотез. В контексте своего времени, такие методы использовались алхимиками.

Свой подход к проблемам науки Бэкон изложил в трактате «Новый органон», вышедшем в 1620 году. В этом трактате он провозгласил целью науки увеличение власти человека над природой, которую определял как бездушный материал, цель которого — быть использованным человеком.

Бэкон создал двухбуквенный шифр, называемый теперь шифр Бэкона.

Существует не признанная научным сообществом «бэконианская версия», приписывающая Бэкону авторство текстов, известных под именем Шекспира.

В целом великое достоинство науки Бэкон считал почти самоочевидным и выразил это в своём знаменитом афоризме «Знание — сила» (лат. Scientia potentia est).

Однако на науку делалось много нападок. Проанализировав их, Бэкон пришёл к выводу о том, что Бог не запрещал познание природы. Наоборот, Он дал человеку ум, который жаждет познания Вселенной. Люди только должны понять, что существуют два рода познания: 1) познание добра и зла, 2) познание сотворенных Богом вещей.

Познание добра и зла людям запрещено. Его им дает Бог через Библию. А познавать сотворенные вещи человек, наоборот, должен с помощью своего ума. Значит, наука должна занимать достойное место в «царстве человека». Предназначение науки в том, чтобы умножать силу и могущество людей, обеспечивать им богатую и достойную жизнь.

Бэкон умер, простудившись во время одного из физических опытов. Уже тяжелобольной, в последнем письме к одному из своих друзей, лорду Эренделу, он с торжеством сообщает, что этот опыт удался. Ученый был уверен в том, что наука должна дать человеку власть над природой и тем улучшить его жизнь.

Википедия

Причиной заблуждения разума Б. считал ложные идеи - «призраки», или «идолы», четырёх видов:

«призраки рода», коренящиеся в самой природе человеческого рода и связанные со стремлением человека рассматривать природу по аналогии с самим собой;

«призраки пещеры», возникающие благодаря индивидуальным особенностям каждого человека;

«призраки рынка», порожденные некритичным отношением к распространённым мнениям и неправильным словоупотреблением;

«призраки театра», ложное восприятие действительности, основанное на слепой вере в авторитеты и традиционные догматические системы, сходные с обманчивым правдоподобием театральных представлений.

Материю Б. рассматривал как объективное многообразие чувственных качеств, воспринимаемых человеком; понимание материи у Б. не стало ещё механистическим, как у Галилея, Декарта и Гоббса.

http://publ.lib.ru/ARCHIVES/B/BEKON_Frensis/_Bekon_F..html

Философия по Бэкону имеет дело не с индивидуумами и не с чувственными впечатлениями от предметов, а с абстрактными понятиями, выведенными из них, соединением и разделением которых на основе законов природы и фактов самой действительности она и занимается. Философия относится к области рассудка и по существу включает в себя содержание всей теоретической науки.

Объекты философии – Бог, природа и человек. Соответственно этому она делится на естественную теологию, естественную философию и учение о человеке.

Философия – знание общего. Проблему бога как объекта познания он рассматривает в рамках концепции двух истин. В Священном писании – моральные нормы. Теология, изучающая Бога, имеет небесное происхождение, в отличие от философии, у которой объект – природа и человек. Естественная религия может иметь объектом природу. В рамках естественной теологии (бог – объект внимания) философия может играть определенную роль.

Кроме божественной философии существует естественная философия (натуральная). Она распадается на теоретическую (исследующую причину вещей и опирающуюся на «светоносные» опыты) и практическую философию (которая осуществляет «плодоносные» опыты и создает искусственные вещи).

Теоретическая философия распадается на физику и метафизику. Основа этого деления – учение о 4 причинах Аристотеля. Бэкон считает, что физика исследует материальные и движущие причины. Метафизика исследует формальную причину. А целевой причины в природе нет, лишь в человеческой деятельности. Глубинную суть составляют формы, их изучение – дело метафизики.

Практическая философия распадается на механику (исследования в области физики) и естественную - магия (она опирается на познание форм). Продукт естественной магии – то, например, что изображено в «Новой Атлантиде» - «запасные» органы для человека и проч. Говоря современным языком, речь идет о высоких технологиях – High Tech.

Великим приложением к естественной философии, как теоретической, так и практической он считал математику.

Строго говоря, математика даже составляет часть метафизики, ибо количество, которое является ее предметом, приложенное к материи, есть своего рода мера природы и условие множества природных явлений, а поэтому и одна из ее сущностных форм.

Поистине знание о природе - это главный всепоглощающий предмет внимания Бэкона, и какие бы философские вопросы он ни затрагивал, подлинной наукой для него оставались изучение природы, естественная философия.

К философии Бэкон относит и учение о человеке. Здесь также разделение областей: человек как индивид и объект антропологии, как гражданин – объект гражданской философии.

Представление Бэкона о душе и ее способностях составляют центральное содержание его философии человека.

Френсис Бэкон различал в человеке две души - разумную и чувственную. Первая – боговдохновенная (объект богооткровеннного знания), вторая - подобная душе животных (она – объект естественно-научного исследования): первая происходит от „ духа Божия “, вторая - из набора материальных элементов и является органом разумной души.

Все учение о боговдохновенной душе - о ее субстанции и природе, о том, врожденная ли она или привнесена извне, он оставляет компетенции религии.

„ И хотя все такого рода вопросы могли бы получить в философии более глубокое и тщательное исследование по сравнению с тем состоянием, в котором они находятся в настоящее время, тем не менее, мы считаем более правильным передать эти вопросы на рассмотрение и определение религии, потому что иначе они получили бы в большинстве случаев ошибочное решение под влиянием тех заблуждений, которые могут породить у философов данные чувственных восприятий “.

http://coolreferat.com/%D0%A4.%D0%91%D1%8D%D0%BA%D0%BE%D0%BD

Главным литературным творением Бэкона считаются Опыты (Essayes), над которыми он непрерывно работал в течение 28 лет; десять эссе были опубликованы в 1597, а к 1625 в книге было собрано уже 58 эссе, часть которых вышла в третьем издании в переработанном виде (Опыты, или Наставления нравственные и политические, The Essayes or Counsels, Civill and Morall).

Стиль Опытов лаконичен и назидателен, изобилует учеными примерами и блестящими метафорами. Бэкон называл свои опыты "отрывочными размышлениями" о честолюбии, приближенных и друзьях, о любви, богатстве, о занятиях наукой, о почестях и славе, о превратностях вещей и других аспектах человеческой жизни.

В них можно найти холодный расчет, к которому не примешаны эмоции или непрактичный идеализм, советы тем, кто делает карьеру. Встречаются, например, такие афоризмы: "Все, кто поднимается высоко, проходят по зигзагам винтовой лестницы" и "Жена и дети - заложники судьбы, ибо семья является помехой на пути свершения великих дел, как добрых, так и злых".

Трактат Бэкона О мудрости древних (De Sapientia Veterum, 1609) является аллегорическим толкованием скрытых истин, содержащихся в древних мифах.

Его История царствования Генриха VII (Historie of the Raigne of King Henry the Seventh, 1622) отличается живыми характеристиками и ясным политическим анализом.

Несмотря на занятия Бэкона политикой и юриспруденцией, главным делом его жизни были философия и наука, и он величественно провозгласил: "Все знание - область моего попечения".

Аристотелевскую дедукцию, в то время занимавшую главенствующие позиции, он отвергал как неудовлетворительный способ философствования. На его взгляд, должен быть предложен новый инструмент мышления, "новый органон", с помощью которого можно было бы произвести восстановление человеческого знания на более надежной основе.

Общий набросок "великого плана восстановления наук" был сделан Бэконом в 1620 в предисловии к труду Новый Органон, или Истинные указания для истолкования природы (Novum Organum). В этой работе предусматривалось шесть частей: общий обзор современного состояния наук, описание нового метода получения истинного знания, свод эмпирических данных, обсуждение вопросов, подлежащих дальнейшему исследованию, предварительные решения и, наконец, сама философия.

Бэкону удалось сделать лишь наброски первых двух частей. Первая была названа О пользе и успехе знания (Of the Proficience and Advancement of Learning, Divine and Humane, 1605), латинский вариант которой, О достоинстве и приумножении наук (De Dignitate et Augmentis Scientiarum, 1623), вышел с исправлениями и множеством добавлений.

По Бэкону, существует четыре вида "идолов", которые осаждают умы людей.

Первый вид - идолы рода (ошибки, которые человек делает в силу самой своей природы).

Второй вид - идолы пещеры (ошибки, обусловленные предрассудками).

Третий вид - идолы площади (ошибки, порождаемые неточностями в использовании языка).

Четвертый вид - идолы театра (ошибки, совершаемые вследствие принятия различных философских систем).

Описывая ходячие предрассудки, мешающие развитию науки, Бэкон предлагал трехчастное разделение знания, произведенное согласно психическим функциям, и относил историю к памяти, поэзию к воображению и философию (в которую он включал науки) к разуму.

Он также давал обзор границ и природы человеческого познания в каждой из этих категорий и указывал на важные области исследования, до сих пор бывшие в небрежении.

Во второй части книги Бэкон описывал принципы индуктивного метода, с помощью которого предлагал свергнуть всех идолов разума.

В незаконченной повести Новая Атлантида (The New Atlantis, написана в 1614, опубл. в 1627) Бэкон описывает утопическое сообщество ученых, занимающихся собиранием и анализом данных всякого рода согласно схеме третьей части великого плана восстановления.

Новая Атлантида - превосходный социальный и культурный строй, существующий на острове Бенсалем, затерянном где-то в Тихом океане. Религия атлантов - христианство, чудесным образом открытое жителям острова; ячейкой общества является весьма почитаемая семья; тип правления по сути дела монархия.

Главным учреждением государства является Соломонов дом, Коллегия Шести Дней Творения, исследовательский центр, из которого исходят научные открытия и изобретения, обеспечивающие счастье и процветание граждан.

Иногда считают, что именно Соломонов дом послужил прообразом Лондонского королевского общества, учрежденного во время царствования Карла II в 1662.

Борьба Бэкона против авторитетов и метода "логических дистинкций", выдвижение нового метода познания и убеждение в том, что исследование должно начинать с наблюдений, а не с теорий, ставят его в один ряд с важнейшими представителями научной мысли Нового времени.

Впрочем, он не получил сколько-нибудь значительных результатов - ни в эмпирическом исследовании, ни в области теории, а его метод индуктивного познания через исключения, который, как он полагал, будет продуцировать новое знание "подобно машине", не получил признания в экспериментальной науке.

В марте 1626, решив проверить, в какой степени холод замедляет процесс гниения, он экспериментировал с курицей, набив ее снегом, однако при этом простудился.

Словари и энциклопедии на Академике. dic.academic.ru.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_colier/1766/%D0%91%D0%AD%D0%9A%D0%9E%D0%9D

Читать сочинения здесь

http://www.ashtray.ru/main/lib/newatlant.htm

http://lib.ru/FILOSOF/BEKON/

http://publ.lib.ru/ARCHIVES/B/BEKON_Frensis/_Bekon_F..html

B

Введенский Александр Иванович

1856, Тамбов, — 7.3.1925, Ленинград

Русский философ, неокантианец. Развивал идеи Канта, углубляя дуализм веры и знания.

В логике последовательный идеалист.

В 1876 году А.И. Введенский окончил тамбовскую гимназию и поступил на физико-математический факультет Московского университета, откуда в 1877 году перешёл в Санкт-Петербургский университет; сначала учился на математическом, а через год перешёл на историко-филологический факультет. Здесь он учился у таких преподавателей как М.И. Владиславлев (философия) и К.Н. Бестужев-Рюмин (история).

В 1888 году Введенский защитил диссертацию на степень магистра философии на тему «Опыт построения теории материи на принципах критической философии»

В 1890 году он возглавил кафедру философии в Санкт-Петербургском университете и был профессором Петербургского университета до конца жизни. Среди его учеников были И.И. Лапшин, Н.О. Лосский, Л.П.Карсавин, С.А. Аскольдов, Б.В. Яковенко, П.Б. Струве, Г.Д. Гурвич, М.М. Бахтин, С.Л. Франк, В.М. Каринский и многие другие.

А.И. Введенский состоял также профессором ряда других учебных заведений: военно-юридической академии, историко-филологического института (с 1890 года), женского педагогического института и высших женских курсов Раева. Введенский долго читал философию и на Бестужевских высших курсах.

С 1899 года Введенский был председателем Санкт-Петербургского философского общества, которое при его содействии было образовано в 1897 году и просуществовало до 1917 года.

В своих сочинениях «О пределах и признаках одушевления» (1892) и «Психология без всякой метафизики» (1914) Введенский ставил вопрос о выведении за пределы психологии учения о душе и о сущности психического.

По Введенскому, всякая душевная жизнь подчинена закону отсутствия объективных признаков одушевления; признание чужой духовности диктуется человеку только его нравственным чувством. Нравственное чувство, в свою очередь, связано с нравственным долгом, постулирующим принцип свободы воли, бессмертие души, существование Бога.

Введенский скептически относился к возможностям экспериментальной психологии, полагая, что научная психология возможна лишь как описательная наука.

Логическое учение Введенского связано с его гносеологией. По Введенскому функция логики состоит в проверке истинности познания, а не в отыскании нового.

В 1920-х годах Введенский, активно участвуя в философских спорах, выступал против материализма и марксизма.

Сочинения

Учение Лейбница о материи // Журнал Министерства народного просвещения. — 1886. — № 1.

Опыт построения теории материи на принципах критической философии. Ч. 1. — СПб., 1888.

Критико-философский анализ массы и связь высших законов материи в законе пропорциональности // Журнал Министерства народного просвещения. — 1889. — № 3.

К вопросу о строении материи // Журнал Министерства народного просвещения. — 1890. — № 7 и 8.

О пределах и признаках одушевления : Новый психо-физиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. — СПб., 1892.

Атомизм и энергетизм // Северный Вестник — 1896. — № 9 (По поводу речи В.Оствальда «Несостоятельность научного материализма»).

Судьбы философии в России // Вопросы философии и психологии. — 1898. — Кн. 2 (42).

Спор о свободе воли перед судом критической философии // Журнал Министерства народного просвещения. — 1901. — Ч. 337, октябрь.

Философские очерки. — СПб., 1901.

Лекции психологии профессора С.-Петербургского университета А.И. Введенского. — СПб., 1908.

Лекции профессора А. И. Введенского по древней философии. — СПб., 1912.

Психология без всякой метафизики. Издание второе исправленное и дополненное — Пг., 1915. (1-е издание: Пг., 1914.)

Логика как часть теории познания. — Пг., 1917.

Статьи по философии. — СПб., 1996.

Википедия

В истории рус. философии В. можно считать одним из самых больших приверженцев философии Канта, что нашло отражение в таких работах, как «Логика как часть теории познания» (1909), «Психология без всякой метафизики» (1914). Решение центральных филос. проблем В. видел в кантовском научно-критическом агностицизме, отвергал возможность научной метафизики, т.е. познания бытия, но признавал метафизику как дело веры.

Собственное филос. учение В. называл логизмом, обосновывая его на принципах кантовского априоризма, который трактовал в смысле необходимости исходных, недоказуемых в системе знания, но «заведомо годных для знания» суждений. Из господствовавшего в то время неокантианства наиболее близки В. были Г. Коген и В. Виндельбанд.

Среди философов учениками В. можно назвать С.О. Грузенберга, И.И. Лапшина, И.О. Лосского, СИ. Поварнина, в филос. полемике с ним состояли Э.Л. Радлов, С.Н. Трубецкой, Н.Я. Грот, М.И. Каринский.

Философия: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/189/%D0%92%D0%92%D0%95%D0%94%D0%95%D0%9D%D0%A1%D0%9A%D0%98%D0%99

Основывая собственное учение (“логицизм”) на принципах кантовского априоризма, трактовал априорность в смысле необходимости исходных, недоказуемых в системе знания, но “заведомо годных для знания” суждений.

Хотя ни одна из школ европейского неокантианства и не оказала на Введенского непосредственного и решающего влияния, его понимание методологических задач “критической” философии в ряде существенных моментов было близко принципам теории познания Г. Когена и В. Виндельбанда.

Достоверность познавательной деятельности, по Введенскому, ограничена пределами сознания, основополагающим законом которого является “объекгивирование”: “неотделимость я от не-я, я без не-я пусто”, поэтому свойства нашего сознания (напр., ощущения) неизбежно выступают в виде объекта.

В “логицизме” философа априорному (аксиоматическому) знанию противопоставляются не обладающие научной достоверностью знания апостериорные (опытные) и метафизические (основанные на вере). Ведущая роль в познавательном процессе отводится логике, которая является (в отличие от психологии, выполняющей лишь описательные функции) основным инструментом проверки научной состоятельности теории.

Отрицая логико-рациональный статус метафизики (даже “чужое одушевление” недоказуемо и остается всего лишь метафизической гипотезой из-за “отсутствия объективных признаков одушевления”), Введенский в то же время видел в метафизике как вере, основанной на нравственных взглядах, необходимый элемент мировоззрения.

В 20-е гг. выступал против пропаганды массового атеизма и полагал, что он не может иметь корней в России, т. к. верующие интуитивно и верующие в силу развитости нравственного и эстетического чувства делают религиозность населения чертой постоянной.

Соч.; Опыт построения теории материи на принципах критической философии. СПб., 1888; Логика как часть теории познания, 4-е изд. Пг., 1922; Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом.—“Мысль”, журнал Петербургского философского общества, 1922; Философские очерки. Прага, 1924; Статьи по философии. СПб., 1996. Лит.: Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1909, т. 2, с. 218—228; Кант и философия в России. М., 1994.

В. В. Сербиненко

Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М.: Мысль. Под редакцией В. С. Стёпина. 2001.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/189/%D0%92%D0%92%D0%95%D0%94%D0%95%D0%9D%D0%A1%D0%9A%D0%98%D0%99

В отличии от многих русских философов и ученых, В. принципиально дистанцировался от проблем общественно-политической жизни.

Основные работы: "Опыт построения теории материи на принципах критической философии" (1888); "К вопросу о строении материи" (1890); "О Канте действительном и воображаемом" (1894); "Условия допустимости веры в смысл жизни" (1896); "Судьбы философии в России" (1898); "Логика как часть теории познания" (1909); "Новое и легкое доказательство философского критицизма" (1909); "Психология без всякой метафизики" (1914) и др.

В. наиболее последовательно в русской традиции развивал идеи неокантианства (с заметным влиянием фихтеанства и юмизма). Свою позицию определял как русский вариант критической философии, основная тема которой - выявление собственных задач и методологический анализ возможностей построения когнитивных систем.

Все наше знание, считал В., складывается из состояний нашего сознания, представляет собой ступени самопознания человека. Следовательно, любые данные опыта, полученные наукой, нуждаются в философском анализе, позволяющем переходить от частных суждений к общим синтетическим суждениям (они не выводятся из опыта и не носят характера врожденных идей). Анализ нашей познавательной способности показывает, что наличие общих синтетических суждений в познании (как его условие) предполагает признание исходных априорных форм, примысливаемых к опыту.

Осознание "Я" невозможно без полагания чего-либо, что нашим "Я" не является. Мир является как противостоящий нам объект, полагаемый субъектом как "не-Я", как объективация сознания (по "закону

объективирования"). Априорные идеи, следовательно, неизбежное условие сознавания. Они позволяют устанавливать связь (причинность) между внешней реальностью (объективированным предметом) и продуктами сознания (объективирующим сознанием).

В силу того, что "мы знаем только продукты нашего сознания по поводу вещей", невозможна натурфилософия как научное мировоззрение, игнорирующая субъективную природу опыта. С другой стороны, невозможна и научная метафизика, так как познать бытие вне его восприятия нельзя. Что скрывается за объективированными продуктами сознания, которые мы обнаруживаем через ощущения, неизвестно.

Позже В. усилил этот этот тезис утверждением о том, что не известно и то, что скрывается за сознанием. Отсюда единственным предметом философского анализа является гносеология, понимаемая как логика - учение о границах знания и веры и условиях существования бесспорного знания.

Эту позицию В. квалифицировал как логицизм, который появился в России как доказательство невозможности метафизики в виде знания (отличное от доказательств французского позитивизма, английского эмпиризма и немецкого критицизма). Задача гносеологии как логики - выработка критериев правильного мышления (основной закон которого - закон противоречия) и обоснование нравственно обязательного отношения. Научное знание (как позитивистски истолковываемый опыт) - безоценочно.

Философия также безоценочна в функции регуляции мышления (формально-логического анализа научных суждений), но требует ценностного обоснования нравственно-обязательного отношения. "Для нас невыносимо быть заключенными в мире явлений", - отмечает В.

Но коль скоро научная метафизика невозможна, признание зависимости сознания от чего бы то ни было (Бога, материи и т.д.) является предметом религиозного убеждения, веры, выбора, а не доказательства. Любое положительное (или отрицательное) высказывание о вещи в себе или о истинно сущем бытии (т.е. любая онтология) вводят в познание метафизику. Необходимо в научном познании воздерживаться и от суждений относительно бытия или небытия субъективного (психического) опыта.

С логицистской точки зрения, нельзя сделать выбор в пользу любого из противоположных утверждений, пока на основе веры (обоснования нравственно обязательного отношения) не будет сделан выбор в пользу определенной метафизической гипотезы.

Одновременное допущение и недопущение идеи вещи в себе не согласуется с законом противоречия, но невозможно и одно-единственное, всеобщее и необходимое мировоззрение. На основании веры можно выбрать любую метафизику.

Спиритуализм и материализм, теизм и атеизм равноправны как дополняющие знание гипотезы (свой выбор В. сделал в пользу религии, так как сама совесть оправдывает религиозное чувство).

Исходя из этой посылки, В. в разные периоды творчества выступал и в защиту и с критикой противоположных метафизических ориентации как предмета веры. Как особый вид веры (а не знания) он трактовал и атеизм, с протестом против придания которому привилегированной позиции (в свете работы Ленина "О значении воинствующего материализма") В. выступил в 1922 в Петроградском философском обществе.

Утверждая примат практического разума, В. считал, что научно разработанное мировоззрение должно опираться не только на знание, но и на морально обоснованную веру. Необходимость этого он показывал на примере психологии.

В экспериментальной психологии (как безоценочной опытной науке, исходящей из принципа психофизического параллелизма) доказать существование чужой одушевленности невозможно. Чужая душевная жизнь не является предметом опыта, ничто внешнее не может быть рассмотрено как ее свидетельство. Гипотеза о чужой одушевленности, согласно В., вводится, исходя из определенного мировоззренческого выбора в "чистой психологии".

В.Л. Абушенко. Национальная ФИЛОСОФСКАЯ энциклопедия

http://terme.ru/dictionary/175/word/vedenskii-aleksandr-ivanovich-1856-1925

Хотя интересы и строй мышления В. были сформированы идеями Канта, конечные его выводы выходили за границы кантовского критицизма.

В духе рус. философствования 19-20 вв. В. “преодолевал” Канта, не отрицая, однако, исходных кантианских представлений (как это делали, напр., Лопатин или Флоренский), а показывая ограниченность кантианства изнутри, “снимая” его.

В. следовал Канту, признавая “примат практич. разума”, но полагал, что он пошел дальше Канта, когда четко обозначил краеугольный камень искомой “практич. метафизики”: таковым была вера, вопреки опыту и рассудку, в “одушевление других людей” (О пределах и признаках одушевления. СПб., 1892).

Филос. творчество В. многогранно. Мыслитель стремился к синтезу филос. дисциплин, предваряя тем самым универсализм виднейших рус. философов 20 в. Области философствования В. соответствуют подразделениям, сделанным им в филос. науке.

Как логик, В. известен своим развитием умозаключений: умозаключение правомерно лишь в том случае, если его предмет подчинен закону противоречия. Приложение этого вывода к гносеологии ("логицизм" В.) означает, что синтетич. суждения, основанные на умозаключениях, возможны только относительно явленного бытия, – мир же вещей в себе, подчиненность к-рого закону противоречия проблематична, не может быть предметом науки.

В. интересуют те проблемы логики, в к-рых можно усмотреть основания для его собственно филос. представлений. Из ряда курсов В. по истории философии правомерно заключить о близости ему нек-рых интуиции Декарта и Локка, а также воззрений Беркли, Юма и в особенности Фихте.

В сфере психологии В. был сторонником "психологии без души", занимающейся одними "душевными явлениями". Восприняв интуиции Вундта, касающиеся проблемы психофизич. параллелизма, а также различения объективного наблюдения в психологии и самонаблюдения, В. особо интересовался достоверностью постижения чужой душевной жизни, трактуя этот вопрос в духе гносеологич. критицизма.

Свой вывод об отсутствии объективных признаков душевной жизни в др. людях В. называл "осн. законом одушевленности" или "психофизиол. законом А.И. Введенского"; фактически из этого закона следовала неопровержимость солипсизма. Филос. учение В., ориентированное на критицизм Канта, самим мыслителем расценивалось как "теория познания"; предметом опыта может стать исключительно мир явлений, к-рые суть порождения нашего сознания.

Относительно существования вещей в себе ничего с достоверностью утверждать нельзя, и прав Декарт, считавший несомненным одно бытие Я или сознания с его актами.

Но мир явлений, замечал В., воспринимается нами как противостоящий нам объект, и это обусловлено заложенной в нашем Я способностью "объектировать" свое внутреннее содержание. Наши ощущения выносятся нами вовне и соотносятся, как с источником, с внешними вещами (вместе с пространством и временем, без к-рых вещи представить себе невозможно и к-рые, следовательно, тоже продуцируются нашим сознанием).

И то, что внеположный нам предмет рассматривается в качестве причины восприятия его качеств, обусловлено принимаемой нами на веру идеей причинности; итак, именно благодаря ей область Не-Я, эмпирический мир, отделяется от Я. В. считает возможным говорить об объективно существующих вещах в себе только в качестве допущения веры, за к-рым стоит также метафизич. признание закона причинности. Кульминацией, неким синтетич. ядром филос. представлений В. является приложение его гносеологич. интуиции к проблеме чужого Я.

В. решает ее в ключе строгого критицизма, но не удовлетворившись тупиковым выводом на этом пути, обращается к метафизике. Исходя из того, что душевная жизнь со всеми ее изменениями не может быть наблюдаема извне, В. замечает, что умозаключение по аналогии от внешнего к внутреннему в данном случае говорит лишь о наблюдателе, но не о другом лице.

Я ставит себя на место другого, объективирует свое душевное содержание, и в строгом смысле, Я вправе отрицать душевную жизнь всюду, кроме самого себя. В. наделяет "метафизич. чувство" гносеологич. статусом и вместе с тем полагает, что признание права др. людей на бытие в свободе может стать отправной точкой построения "критич. метафизики", идея к-рой принадлежит Канту.

Никогда не обращавшийся к религ. проблемам, В. счел своим долгом в обстановке сильнейших гонений на церковь выступить в защиту религии: к этому его побудила научная добросовестность. Когда в статье "Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом" (1922) В. заявил, что "атеизм не в состоянии указать такой факт в природе, к-рый исключал бы возможность допускать существование бога", в пользу же последнего свидетельствует "непосредств. чувство Бога", то он следовал при этом исключительно своим "критическим" постулатам.

Самый последоват. рус. кантианец, перед лицом атеистич. преследований засвидетельствовавший свою веру, оказался религ. исповедником. Соч.: Опыт построения теории материи на принципах критич. философии. Ч. 1. СПб., 1888; О пределах и признаках одушевления. СПб., 1892; Лекции по логике. СПб.,1892; Введение в философию. СПб., 1894; Судьбы философии в России. М., 1898; Лекции по истории новейшей философии. Ч. 2. СПб., 1901; Лекции по психологии. СПб., 1908; Новое и легкое доказательство философского критицизма // ЖМНП. СПб., 1909. Ч. 20, март, отд. 2; Лекции по древней философии. СПб., 1912; Конспект лекций по истории новой философии. СПб., 1914; Психология без всякой метафизики. Пг., 1917; Филос. очерки. Прага, 1924. Лит.: Яковенко Б. Очерки рус. философии. Берлин, 1922; Лосский Н.О. История рус. философии. М., 1994. Н.К. Бонецкая

Философский словарь philosophydic.ru

http://www.philosophydic.ru/vvedenskij-aleksandr-ivanovich-1856-1925

Скачать и читать

http://kolesnikovx.narod.ru/index/0-30

Вебер Максимилиан Карл Эмиль, нем. **Maximilian Carl Emil Weber,**

известный как **Макс Вебер** (нем. Max Weber)

21 апреля 1864, Эрфурт, Пруссия — 14 июня 1920, Мюнхен, Германия

Немецкий социолог. Близок к неокантианству и позитивизму.

В целом для творчества В. характерна эволюция от историко-экономической проблематики к вопросам общей социологии. В. испытал значительное влияние позитивизма, неокантианства, философии жизни.

Философская позиция В. представляет собой попытку синтеза позитивных, с точки зрения В., положений этих теорий, главным образом кантианства с некоторыми элементами, заимствованными из марксизма. В отличие от психологизирующей методологии истории В. Дильтея и идиографизма Г. Риккерта, в теории социологического познания В. придавал большое значение единству принципа причинности и теории "понимания".

Задача социологии, по В., дать "понимание", интерпретацию субъективных мотивов индивидуального действия. Эта интерпретация должна быть проверена эмпирически и сама является частью причинного объяснения индивидуального события. В. даёт типологию индивидуальных социальных действий по степени их осмысленности.

В методологии социальных наук В. выдвинул теорию идеальных типов как средство объяснения и обобщающего изучения индивидуальных исторических явлений. Идеальные типы являются абстрактными конструкциями, мысленными построениями возможного протекания процесса, создаваемыми учёным в качестве исследовательского средства.

В теории идеальных типов В. ставит важные вопросы соотношения эмпирического и теоретического уровней познания, пытается дать анализ процесса образования научных абстракций. В свете логики науки процесс конструирования идеального типа сходен с процессом создания идеализированной абстракции, а идеальный тип в целом — с идеальной моделью. Однако в гносеологическом аспекте идеальный тип В. является идеалистической интерпретацией модели и процесса её создания.

Свои методологические принципы В. применил в теории происхождения "современного западноевропейского капитализма". На основе сравнительного анализа в ряде работ ("Протестантская этика и дух капитализма", 1904, и др.) "хозяйств, этики" различных религий (протестантизма, конфуцианства, буддизма и др.) В. утверждал, что капитализм мог возникнуть впервые только на Западе вследствие распространения здесь протестантизма и в особенности кальвинизма, "хозяйственная этика" которого, по В., наиболее соответствовала "духу капитализма".

Решая вопрос о взаимодействии религиозной идеологии и социально-экономической структуры общества, В. пытался "преодолеть" марксистскую теорию базиса и надстройки и представлял религию самостоятельной активной силой, определяющей возникновение капитализма.

В своей теории социальной структуры В. наряду с классами выделял статусные группы, связанные с обладанием социальным престижем, с особым стилем жизни, и группы власти, наиболее чётким выражением которых он считал политические партии. По В., статусные группы полностью автономны по отношению к классовому делению общества. В. принадлежит также теория бюрократии, авторитета и власти. В. оказал значительное влияние на развитие современной буржуазной социологии.

Будущее капитализма В. рассматривал пессимистически. Марксистские идеи о социалистическом преобразовании общества он считал реальной угрозой существованию западного капитализма. С позиций национал либерализма В. критиковал внешнюю и внутреннюю политику кайзеровской Германии, считая необходимым проведение ряда реформ и замену кайзеровского режима буржуазной парламентарной республикой.

Соч.: Gesammelte Aufsätze zur Religions-soziologie, Bd 1—3, Tübingen, 1920—21; Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 1922; Wirtschaft undGesellschaft, Tübingen, 1956; Gesammelte politische Schriften. Tübingen, 1958; в рус. пер.— Город, П., 1923; История хозяйства, П., 1923; Аграрная история древнего мира, М.. [1925].

Лит.: Данилов А. И., Проблемы аграрной истории раннего средневековья в немецкой историографии конца 19 — начала 20 вв., М., 1958, с. 96—105: Кон И. О., Позитивизм в социологии, Л., 1964, гл. 5; Bendix R., Max Weber. An intellectual portrait, N. Y., 1960.

Р. П. Девяткова. БСЭ. — 1969—1978

Немецкий социолог, философ, историк, политический экономист. Идеи Вебера оказали значительное влияние на развитие общественных наук, в особенности — социологии. Наряду с Эмилем Дюркгеймом и Карлом Марксом Вебер считается одним из основоположников социологической науки.

В 1882 году Вебер поступил на юридический факультет Гейдельбергского университета. После годичной службы в вооружённых силах страны Вебер был переведён в Берлинский университет.

Первые несколько лет учёбы будущий учёный с мировым именем провёл «употребляя пиво и занимаясь фехтованием». Во время семейных ссор он всё чаще становился на сторону матери, постепенно отстраняясь от отца. Одновременно с обучением в университете Вебер работал в качестве младшего адвоката.

В 1886 году он сдал экзамен, позволявший ему заниматься данным видом деятельности. Во второй половине 1880-х годов он продолжил изучать право и историю. Вебер получил степень доктора юридических наук в 1889 году, защитив историко-правовую диссертацию о солидарной ответственности и раздельных капиталах в торговых компаниях итальянских городов.

Данный труд впоследствии стал частью крупной работы «Об истории средневековых торговых компаний, с использованием южно-европейских источников», опубликованной в том же году. Два года спустя Вебер прошёл процедуру габилитации, темой его новой диссертации стала сельскохозяйственная история Рима и её воздействие на публичное и частное право.

Соавтором доктора Вебера тогда выступил Август Мейцен. Став приват-доцентом, Вебер стал преподавать в Берлинском университете и давать консультации правительственным органам.

Вебер ввёл в научный оборот термин «социальное действие». Учёный был последовательным сторонником методов антипозитивизма, утверждая, что для исследования социальных действий лучше подходит не чисто эмпирический, но «объясняющий», «интерпретирующий» метод.

В рамках основанной на нём концепции понимающей социологии учёный пытался не только рассмотреть то или иное социальное действие, но также распознать цель и смысл происходящего с точки зрения вовлечённых индивидов. Ядро научных интересов Вебера составляло изучение процессов перехода общества от традиционного к современному: рационализации, секуляризации, демистификации.

Одной из самых известных работ учёного стала диссертация о протестантских истоках капитализма. Исследование на стыке экономической социологии и социологии религии получило развитие в известной книге «Протестантская этика и дух капитализма», увидевшей свет в 1905 году.

Оппонируя марксистской концепции исторического материализма, Вебер отмечал важность культурных воздействий, оказываемых религией, — именно в этом он видел ключ к пониманию генезиса капиталистической формы хозяйствования. Впоследствии учёный исследовал религии Китая, Индии и древний иудаизм, пытаясь найти в них причины тех процессов, которые обусловили различия между хозяйственным устройством Запада и Востока.

В другой своей известной работе, «Политика как призвание и профессия» (1919), Вебер определил государство как некоторый институт, который обладает монополией на легитимное применение насилия. Социолог впервые выделил различные типы общественной власти, подчёркивая, что институты современного государства во всё большей степени основываются на рационально-правовом типе.

Учёный внёс определённый вклад в развитие экономической истории, теории и методологии экономики. Исследования Вебера в области рационализации общества оказали влияние на формирование критической теории социологии, развивавшейся преимущественно в рамках Франкфуртской школы.

Вебер стал одним из основателей либеральной Немецкой демократической партии, которая была образована после Первой мировой войны. Позже учёный безуспешно баллотировался в немецкий парламент и консультировал комиссию по разработке новой конституции.

Вебер скончался в 1920 году в возрасте 56 лет, причиной смерти послужила пандемия Испанского гриппа и последовавшая пневмония. Младший брат Вебера — Альфред — также стал исследователем в области социологии.

Представители немецкого идеализма и, в особенности, неокантианства оказали сильное влияние на формирование Вебера как мыслителя. Вебер познакомился с работами неокантианцев благодаря советам его коллеги из Фрайбургского университета Генриха Риккерта.

Особенно важной для социолога была вера неокантианцев в то, что реальность представляет собой нечто хаотичное и непостижимое, а всё рациональное и упорядоченное есть продукт концентрации человеческого мышления на тех или иных аспектах действительности и систематизации полученных извне данных. Взгляды Вебера на методологию общественных наук перекликаются с точкой зрения известного неокантианца и пионера социологии Георга Зиммеля.

Вебер находился под влиянием кантианской этики, хотя он и считал, что нравственная система Канта устарела для современного мира, лишённого религиозной строгости. Подобное мнение отчётливо указывает на наличие влияния со стороны философии Фридриха Ницше.

Согласно Стэнфордской энциклопедии философии, «глубокое противоречие между кантианскими нравственными императивами и ницшеанским диагнозом современному культурному миру, вероятно, и есть то, что придаёт этическому мировоззрению Вебера столь мрачно-трагический и агностический оттенок».

Другим важнейшим источником вдохновения для Вебера послужили работы Карла Маркса и другие академические исследования социализма. Вебер разделял некоторые опасения Маркса в отношении развития бюрократических систем, считая, что им доступны алгоритмы намеренного подавления человеческой свободы.

По мнению Вебера, конфликт между чиновничеством и другими сословиями постоянен и неизбежен. Очевидным в работах Вебера является след, оставленный религиозностью матери. Однако несмотря на наличие интереса к проведению социолого-религиозных исследований Вебер никогда не скрывал своей светскости.

Вебер как экономист принадлежал немецкой исторической школе. Среди других известных представителей течения следует отметить Густава фон Шмоллера и Вернера Зомбарта, студента Вебера.

При всём соответствии научных интересов Вебера общему направлению исследования в рамках школы его взгляды на теорию стоимости разнились с мнениями других историцистов. Концепция стоимости Вебера была во многом схожа с теорией Карла Менгера, представлявшего конкурирующую австрийскую школу.

«Протестантская этика» стала первым эссе учёного в области социологии, затем последовали работы «Религия Китая: конфуцианство и даосизм», «Религия Индии: социология индуизма и буддизма», а также «Древний иудаизм». Анализ других верований, в том числе раннего христианства и ислама, был прерван внезапной смертью социолога в 1920 году. Тремя основными вопросами, рассматриваемыми в указанных трудах, стали воздействие религиозной доктрины на хозяйственный уклад общества, её влияние на структуру социума и причины, обусловившие выбор цивилизацией пути развития, альтернативного западному.

Безусловно, Вебер считал религию одной из центральных движущих сил общества. Сравнивая некую культуру с западноевропейской цивилизацией, он стремился избежать оценочных суждений, что отличало его от исследователей-современников, часто склонных к трактовкам в духе социал-дарвинизма.

В своих исследованиях Вебер пришёл к выводу о религиозном характере предпосылок быстрого развития Запада, однако он не считал их единственными факторами дифференциации обществ. Вебер также писал о стремлении европейцев к рациональному научному знанию, систематизации и бюрократизации государственного и экономического управления.

Вебер предложил социально-эволюционную модель развития религии, показав, что в общем случае общества движутся от мистических верований, к политеизму, затем к пантеизму, монотеизму и, наконец, этическому монотеизму.

Он писал, что такого рода эволюция следовала за стабилизацией экономической системы общества, которая сделала возможной профессионализацию, и за развитием духовенства как сословия. Иерархия божеств сформировалась под влиянием разделения общества на группы, в то время как процесс централизации власти предопределил успех концепции единого всемогущего бога.

Избранные сочинения на русском

Вебер М. Аграрная история древнего мира. — М., 1923; переиздание М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2001.

Вебер М. Исследования по методологии наук — М.: ИНИОН, 1980.

Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко; коммент. А.Ф. Филиппова. — М.: Прогресс, 1990.

Вебер М. Работы М. Вебера по социологии, религии и культуре / АН СССР, ИНИОН, Всесоюз. межвед. центр наук о человеке при президиуме. Вып. 2. — М.: ИНИОН, 1991.

Вебер М. Избранное. Образ общества / Пер. с нем. — М.: Юрист, 1994.

Вебер М. История хозяйства: Город. — М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2001.

Вебер М. Политические работы, 1895—1919 = Gesammelte Politische Schriften, 1895—1919 / Пер. с нем. Б.М. Скуратова; послесл. Т.А. Дмитриевой. — М.: Праксис, 2003.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. — М., 2003.

Вебер М. Хозяйство и общество / Пер. с нем. под научн. ред. Л. Г. Ионина. — М.: Изд-во ГУ-ВШЭ, 2010. ISBN 5-7598-0333-6

Википедия

Во время Первой мировой войны Вебер проявил себя как один из самых активных критиков правительства в печати, прежде всего в газете «Франкфуртер цайтунг». После поражения Германии и политического кризиса 1918 принимал участие в составлении конституции Веймарской республики, присутствовал в качестве советника на Версальской конференции, способствовал образованию Немецкой демократической партии. В 1919 Вебер принял приглашение стать профессором экономики Мюнхенского университета.

Предметом серьезного обсуждения идеи Вебера стали уже после смерти ученого и систематической публикации его трудов. Это касается прежде всего его исследований связи религиозных убеждений с

социальными институтами, предложенных им методологических концепций в области социологии (социологии религии, социологии права, социологии малых групп, социологии авторитета и политической власти), сравнительных культурно-исторических исследований и философии истории.

Отдельно следует упомянуть о его теории бюрократии, исследованиях «харизматического» типа политического лидерства, наконец теории «идеальных типов». Веберу принадлежит широко обсуждавшееся понятие «этики ответственности», которую он противопоставлял «этике добрых намерений» или «этике убеждений» (Политика как призвание, Politik als Beruf, 1919).

Вебер – крупнейшая фигура в немецкой и мировой гуманитарно-социальной мысли 20 в., как социолог он оказал сильное влияние одновременно на Т.Парсонса, Р.Бендикса и А.Шютца. На протяжении долгого времени концепции Вебера считались наиболее серьезной альтернативой марксизму.

Энциклопедия Кругосвет

Универсальная научно-популярная онлайн-энциклопедия

http://krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/sociologiya/veber_maks.html

Для социологии Вебера характерно использование строго определенных категорий. Основными из них следует считать поведение, действие и социальное действие. Поведение — наиболее общая категория. Поведение становится действием тогда, когда оно наделено смыслом. Если наделение действия смыслом соотнесено с поведением других людей, то такое действие называется социальным. Социальное действие — основной предмет социологии, а поскольку его объяснение требует анализа вложенного в него смысла, то всякое социологическое описание требует понимания как основания научной методологии.

Здесь Вебер следует за Дильтеем и Риккертом, различая понимание и причинное объяснение как две методологические процедуры. Выяснение причин характерно для естественных наук, но ничего не дает в науках, изучающих культуру (Вебер считает социологию именно таковой). Их задачей должно стать извлечение смыслов, вложенных индивидами в свои действия.

Вебер, в отличие от Дильтея и Риккерта, не противопоставляет объяснение пониманию, а предпосылает понимание объяснению, которое считается целью всякого знания. Кроме того, понимание им дистанцируется от психологии, поскольку смысл действия надындивидуален.

Вебер исследует рациональное поведение субъектов социального действия, их именно осознанные мотивы.

Проводя различие между оценкой и отнесением к ценности, Вебер выделяет четыре типа социальных действий: 1) целерациональное, 2) ценностно-рациональное, 3) традиционное, 4) аффективное.

Аффективное и традиционное социальные действия не являются социальными действиями в собственном смысле. Целерациональное действие — действие, ориентированное на цель, рационально взвешивающее цели, средства и результаты, различающее возможные цели друг от друга. Предположение о рациональной организации и мотивации социального действия представляет собой сильную идеализацию. Она связана с понятием идеального типа, который совпадает с идеальной моделью, логической конструкцией социального поведения, базирующимися на фиксированных целях и ценностях и возможных их последствиях.

Идеальные типы положены Вебером в основу анализа экономических отношений и отношений власти. Он рассматривает историческую динамику этих отношений и делает вывод о тенденции к постепенному вытеснению традиционного типа хозяйства рациональным. В экономике эта тенденция выражается в распространении капитализма, в котором преобладают расчет и стремление к оптимальным структурам хозяйствования.

Это, конечно, не значит, что все ценности, характерные для капитализма, ограничиваются достижением хозяйственного успеха, получением максимальной прибыли и т. п. Капитализм есть результат целерационального социального действия, которое реализует определенные моральные императивы, этос труда. Они, согласно Веберу, сформулированы в рамках протестантизма, который выделяется особым вниманием к мирскому призванию каждого верующего.

Дело, к которому христианин призван Богом, должно быть сделано наилучшим образом. Поэтому протестантская этика обязывает своих адептов самостоятельно определять, в чем состоит их призвание и как оно должно быть реализовано.

Различение между традицией и разными типами рациональности (формальной и материальной) существенно и при анализе власти. Формальная рациональность — важнейшая характеристика западной цивилизации с ее приоритетом расчета, рациональности самой по себе.

В социологии власти Вебер вычленяет три типа господства, в соответствии с типами социального действия: 1) легальный, основанный на целерациональном действии и формальной рациональности, 2)

традиционный, представленный в патриархальном и сословном господстве, и 3) харизматическое господство, где властитель получает легитимность благодаря или святости, или личным свойствам.

Рациональное построение властных отношений в конечном счете приводит к формированию демократических институтов. Они создают возможность для принятия решений в ходе осмысленного дискурса, а не сообразно иррациональной воле вождя или незыблемой традиции. Рациональные властные отношения сводят к минимуму господство человека над человеком.

Социология Вебера оказала значительное влияние на дальнейшее развитие этой науки, прежде всего благодаря разработанному в ней категориальному аппарату. Во 2-й пол. 20 в. многие социологи (Ю. Хабермас и др.) обратились к его понятиям рациональности и социального действия при создании теории социальной коммуникации.

Соч.: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tüb., 1924; Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1—2. Tüb., 1951; Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tüb., 1951; Wirtschaft und Gesellschaft. Köln—B., 1964. На рус. яз.: Аграрная история античного мира. М., 1923; История хозяйства. Пг., 1923; Город. Пг., 1924; Исследования по методологии науки. М., 1980; Избранное. М., 1994.

Лит.: Неусыхин А.И. “Эмпирическая социология” М. Вебера и логика исторической науки. — “Под знаменем марксизма”, 1927, № 9 и № 12; Гайденко П. П., Давыдов Ю. Н. История и рациональность. Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991; Max Weber und die Soziologie heute. Hrsg. O. Stammer. Tüb., 1965.

Г. Б. Гутнер

Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М.: Мысль. Под редакцией В. С. Стёпина. 2001.
http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/8088/%D0%92%D0%B5%D0%B1%D0%B5%D1%80

Читать сочинения
http://esocio.narod.ru/lesson01.htm

Веданта

Санскр., vedanta IAST, «окончание Вед» — одна из шести ортодоксальных школ (даршан) в философии индуизма.

Время формирования веданты как систематического учения неизвестно. По мнению большинства учёных, это произошло в послебуддийскую эпоху. Исследователи предлагают различные даты составления «Веданта-сутр», в основном в период с II века до н. э. по II век н. э.

Отдельные учёные предлагают более ранние (V век до н. э.), и более поздние (V век) даты. По мнению ряда российских исследователей «Веданта-сутры» возникли не раньше III—IV веков н. э.

Объективно-идеалистич. система инд. философии. В истории инд. философии В. широко использовалась для обоснования религии и борьбы с материализмом и атеизмом. В условиях складывающихся раннефеод. Отношений идеализм В., в особенности в учении Шанкары, служил для идеологич. обоснования кастового строя, способствовал формированию религии индуизма.

Веданта берет свое начало в учениях Упанишад. Первое систематич. изложение идей В. дано в приписываемой Бадараяне Веданта-сутре, к-рая вместе с Упанишадами и Бхагавадгитой считается тройств. основанием В., образуя ранний этап ее истории. В дальнейшем на эти три источника составляются комментарии (бхашья).

Самыми значит. из них являются работы Шанкары и его учеников (до 11 в.), к-рые получили название адвайта-В. (недуалистич. В.). Важный этап в истории В. составляют работы Рамануджи и его последователей (до 18 в.). Основа учения Шанкары заключается в учении о безличном, аб с. духе – брахмане, являющемся конечной и единств. основой бытия.

Человеч. душа (атман) тождественна с брахманом и является его эмпирич. проявлением. Брахман характеризуется единством бытия (сат), сознания (чит) и ничем невозмутимого спокойствия, блаженства (ананда) и поэтому наз. сатчидананда. Материальный мир – это не часть брахмана или его эманация, но сам брахман в своем эмпирич. проявлении.

Поскольку материальный мир не имеет в самом себе основания для своего бытия, то он неистинен, а лишь видимость, иллюзия (майя) брахмана, к-рую, однако, обыденное сознание принимает за истину, подобно тому, как незнающий человек принимает зачастую веревку за змею, монетку, мелькающую в руках фокусника, – за множество монет или же отражение луны в волнах реки – за множество лун.

Эта ошибка наз. авидьей – незнанием, заблуждением – и является, по Шанкаре, низшей, эмпирич. ступенью познания. В своем заблуждении человек, принимая внешний мир за истиный, подчиняется законам его развития, считает себя его частью, оказываясь тем самым в зависимости от него.

Однако на высшей ступени знания, когда человек усвоит истину о субстанциальном единстве брахмана и атмана и проникнется ею, он уже не отождествляет себя с миром и, избавившись от оков

эмпирич. круговорота жизни, делается свободным и сливается с брахманом, невозмутимо созерцая его проявления как игру, как мираж.

Т. о., Шанкара исходит из наличия двух истин: низшей, или эмпирич., к-рая постигается обыденным сознанием и дает знание только видимости – временного, преходящего бытия, и высшей, или духовной, постигаемой лишь в результате созерцания, размышления и интуиции, к-рая одна лишь ведет к реализации конечной истинной реальности – брахмана.

Но эта высшая истина о мире как видимости брахмана, по признанию Шанкары (см. его комментарии на "Vedanta Sutra", II. 1.27, S. B. E., vol. XXXIV, Oxf., 1924), не может быть получена путем логич. рассуждений, а должна быть принята на веру как откровение свящ. писания – Вед и Упанишад.

Рамануджа, сохраняя положение Шанкары о брахмане как основе мира, несколько видоизменил учение В., сделав ее более доступной для масс. Он говорил, что материальный мир и человеч. душа произошли из брахмана и являются его частями; они не иллюзорны, а имеют реальное существование.

Причина страдания и зависимости человека от материального мира не столько в незнании, сколько в недостаточной любви, преданности (бхакти) богу. При полном посвящении себя богу человек избавляется с его помощью от привязанности к внешним преходящим объектам и становится свободным.

В учении Рамануджи В. приобретает теологич. окраску, но благодаря более конкретной и доступной форме и осуждению кастового деления общества В. стала теоретич. знаменем антифеод. по своей социальной сущности, но религ.-сектантского по форме крест. Движения бхакти, наиболее видными теоретиками к-рого в позднее средневековье были Кабир, Мадхва, Нимбарка, Валлабха, Чайтанья и др.

В новое время принципы В. развивали инд. философы Раммохан Рай, Рамакришна, Вивекананда, Ауробиндо Гхош, Радхакришнан, Бхагаван Дас и др.

В. получила широкое распространение и признание в идеалистич. бурж. философии Запада (напр., у Шопенгауэра и др.), где она считается учением, с наибольшей полнотой и глубиной выражающим якобы свойственную инд. Духу склонность к религ.-мистич., потустороннему мышлению. Во мн. странах, напр. в США, Англии, ФРГ, имеется целый ряд ведантийских центров и орденов, члены к-рых с помощью йоги пытаются постигнуть "конечную первичную реальность" – бога.

Лит.: История философии, т. 1–2, М., 1957, т. 1, с. 46–47, 187–88, 195–96; т. 2, с. 575, 580; Дейссен П., Веданта и Платон в свете кантовой философии, пер. [с нем.], [М., 1911]; Шанкара Ачария, Таттва-Бодха, или Познание бытия, [пер.] с нем. перевода, Харьков, 1912; Чаттерджи С. и Датта Д., Введение в индийскую философию, пер. с англ., М., 1955, с. 289–361; Радхакришнан С., Индийская философия, пер. с англ., т. 2, М., 1957, с. 382–689; History of philosophy, Eastern and Western, ed. by S. Radhakrishnan [a. o.], v. 1, L., [1952], p. 272–428; The Vedânta Sûtras. With the comment. by Saṅkarâchârya. Transl. by G. Thibault, pt 1–2, Oxf., 1890–[1925] (The sacred books of the East, v. 34–38); Sankaracharya, Select works. Sanskrit text and English transl... by S. Venkatarama-nan, 4 ed., Madras, [1947]; Deussen P., Das System des, Vedânta..., 2 Aufl., Lpz., 1906; Belvalkar S. K., Lectures on Vedanta, Poona, 1929; Hiriyanna M., Outlines of Indian philosophy, L., 1952, p. 336–415.

И. Аникеев. Москва.

Философская Энциклопедия. В 5-х т. — М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф. В. Константинова. 1960—1970.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1913/%D0%92%D0%95%D0%94%D0%90%D0%9D%D0%A2%D0%90

Мистическая философская система, которая выросла из усилий многих поколений мудрецов истолковать сокровенный смысл “Упанишад”. В Шад-Даршанах (шесть школ или систем доказательств) она называется Уттара Миманса, и приписывается Вьясе, составителю “Вед”, который, таким образом, считается основателем Веданты.

Ортодоксальные индусы называют Веданту – этот термин буквально означает “завершение всего (ведийского) знания” – Брахмаджнана, или чистым и духовным знанием Брамы.

Если даже мы примем последние датировки, даваемые различным санскритским школам и трактатам нашими востоковедами, то Веданте должно быть 3300 лет, так как Вьяса, как утверждается, жил за 1400 лет до Р.Х.

Если, как Эльфинстон говорит в своей “History of India”, “Брахманы” суть “Талмуд” индусов, а “Веды” – Моисеевы книги, то Веданту можно правильно назвать Каббалой Индии. Но насколько неизмеримо более величественной! Шанкарачарью, который был популяризатором системы Веданты и основателем философии Адвайта, иногда называют основателем современных школ Веданты.

Философский словарь. philosophydic.ru http://www.philosophydic.ru/vedanta

В сущности, веданта является общим названием ряда философско-религиозных традиций в индуизме, объединяемых темой, предметом, и отчасти — основополагающими текстами и написанными к ним комментариями, и разделяемых предлагаемыми решениями.

Все школы веданты в основном базируются на Упанишадах, — ведийских писаниях, в которых изложена философия и различные формы медитации. Упанишады представляют собой комментарии к Ведам, в которых выражена их основная сущность, поэтому Упанишады также называют ведантой — «окончанием Вед». Хотя в них изложена основная суть Вед и они являются основой веданты, часть ведантической философии также происходит от некоторых ранних Араньяк.

Основой веданты является философия Упанишад, в которой Абсолютная Истина называется Брахманом. Мудрец Вьяса был одним из главных поборников этой философии и автором «Веданта-сутр», основанных на Упанишадах. Концепция Брахмана как Верховного Духа или как вечно существующей, имманентной и трансцендентной Абсолютной Истины, являющейся божественной основой всего сущего — выступает как центральная тема в большинстве школ веданты.

Понятия личностного Бога или Ишвары также играют важную роль, и различные ведантические школы в основном расходятся в том, как они определяют отношения между Богом и Брахманом.

Философия Упанишад часто выражена загадочным языком, что позволило самые разнообразные её интерпретации. В течение истории, различные мыслители на свой манер истолковали философию Упанишад и других текстов, таких как «Веданта-сутры», в основном руководствуясь своим собственным пониманием и реалиям своей эпохи.

Кроме Вед и Упанишад, авторитетными текстами во всех направлениях веданты считаются «Веданта-сутры» Вьясы, а в теистических школах — «Бхагавад-гита» и «Бхагавата-пурана».

«Веданта-сутры» являются классическим сочинением ведантизма. Согласно индуистской традиции, они были составлены мудрецом Вьясой около 5000 лет назад. В эпоху Средневековья, в VIII веке, Шанкара написал к ним свой комментарий. Мудрец Вьяса произвёл в «Веданта-сутрах» систематизацию ведантический идей, изложив ведийскую философию в форме афоризмов.

Традиция веданты в индуизме интерпретировала Упанишады и объяснила их смысл. Веданта, как и ведийские писания на которых она основывается, в основном сосредоточена на самосознании — понимании индивидом своей изначальной природы и природы Абсолютной Истины — в её личностном аспекте как Бхагаван или в её безличном аспекте как Брахман.

Веданта, под которой понимается «конечное знание» или «конец всего знания», не ограничивается каким-либо определённым текстом или текстами и у ведантической философии не существует единого источника. Веданта основывается на неизменных, абсолютных, духовных законах, которые являются общими для большинства религий и духовных традиций мира. Веданта, как конечное знание, приводит к состоянию самоосознания или космического сознания. Как исторически, так и в современном контексте, веданта понимается как всецело трансцендентное и духовное состояние, а не как концепция, которая может быть постигнута просто с помощью материального разума.

Википедия

Наиболее известная и влиятельная система др.-инд. религ.-филос. мысли; филос. основа индуизма. В широком смысле слова — совокупность религ.-филос. школ, разрабатывавших учения о брахмане и атмане (тождество абсолюта-брахмана с познающим его субъектом — атманом, индивидуальной душой, достигаемое в процессе познания и ведущее к освобождению). В разные периоды В. заимствовала и перерабатывала отд. элементы из пурва-мимансы, санкхьи, даже из буддизма — осн. идейного противника В., одновременно оказывая сильное влияние на все др. направления инд. мысли.

Вместе с др. ортодоксальными направлениями др.-инд. философии В. убеждена в высшем авторитете Вед, псе содержание которых рассматривается как откровение (шрути), источник истинного знания. Веды существовали до начала мира? возникли из дыхания брахмана. Предание (смрити — воспоминание), содержащееся в др. священных книгах — «Бхагавадгите», «Законах Ману», лишь разъясняет и дополняет явленное в откровении.

Достижение истинного знания (видья) — знания брахмана (брахмавидья) предполагает ряд условий: осознание различий между вечным и невечным бытием; отказ от к.-л. материального воздаяния как в этой жизни, так и в будущей; обладание шестью «средствами»(спокойствие духа, умеренность, отрешённость, терпение, сосредоточенность, вера); стремление к освобождению.

Полемизируя с буддизмом и его уравнит., плюралистич. и нигилистич. тенденциями, В. отстаивала идеи элитарности (в качестве адептов В. признавались только принадлежащие к высшей касте брахманов), монизма и высшей реальности брахмана как основы утверждаемого в В. единства бытия (Вселенная есть реальное единое целое, «одно без чеголибо другого»).

Истоки В. уходят в поздневедийские монистич. учения о едином, пуруше, космич. жаре (тапасе), сотворении мира и т. п. (гимны последней, десятой манда-лы «Ригведы»).

В истории развития В. выделяют три стадии:

1) унанишады, давшие умозрит. истолкование смысла Вед и наметившие осн. понятия В. (брахман и атман, пуруша, пракрита, джняна, майя и т. д.); для этой стадии характерно преобладание интуитивно-поэтич. образов.

2) «Брахма-сутра», или «В.-сутра», приписываемая Бадараяне (2—3вв.), иногда Вьясе,— опыт более строгой систематизации упанишад (обоснование высшей реальности брахмана, его отношения к явленному миру и к индивидуальной душе, а также попытки примиренияреліг. переживания единого с видимым многообразием форм жизни).

3) Многочисл. комментарии к «Брахма-сутре» и последующая разработка проблем В.: Гаудапада (8в.), близкий в ряде моментов буддизму, пытался синтезировать негативную логику мадхъямики с религ.филос. идеями упанишад; Говинда, учитель Шанкары; Бхартрихари, логик и лингвист, автор «Вакьяпадии», во многом разделял идеи буддизма; Бхартрипрапанча, учивший, что брахман одновременно един и двойствен.

В этот период формируются три осн. направления В., различающиеся решением вопроса об отношении брахмана и атмана: адвайта-веданта Шанкары (последоват. монизм), ви-шишта-адвайта Рамануджи (ограниченный монизм), двайтаведанта Мадхеы (дуалистич. концепция). Большое значение в развитии В. имели труды Бхаскары, Ядавапракаши, Ведантадешики, Шрихарши, Нимбарки, Валлабхи и др.

Последовательная В. (адвайта-В.) фактически исключает из рассмотрения вопрос о возникновении мира объектов из чистого бытия брахмана. Однако те направления В., которые признают реальность зависимого от брахмана мира, вынуждены допустить наличие в брахмане творч. Потенции (шакти) производить множество объектов (образ Брахмы, ткущего из самого себя паутину явлений и законов, ими управляющих).

Наряду с рассмотрением взаимоотношения брахмана и мира В. подробно анализирует и индивидуальную душу, «Я»,— прежде всего с т. зр. того, как возникает ограниченность познания объектов со стороны «Я».

Сложное соотношение реальности и иллюзорности на разных уровнях психологического состояния раскрывается, напр., в учении о четырёх состояниях психики (бодрствование, сон со сновидениями, глубокий сон, запредельное состояние), отличающихся друг от друга тем, что реальность предыдущего состояния снимается на следующем уровне, выступая как иллюзия. В. развивала учение о переселении душ (см. Метемпсихоза).

В. играла ведущую роль среди всех ортодоксальных систем инд. философии; ведантистскую окраску принимали различные направленияфилос. И религ. мысли Индии 19—20 вв. (т. н. «интегральная» В. Вивекананды, учения Раммохана Рая, Гхоша, Рамакришны, Радха-кришнана идр.).

Мюллер М., Философия В., пер с англ., М., 1912; аттерджи С., Датта Д., Древняя инд. философия, пер. с англ., М., 1954; р а д ? а КJIишнан С., Инд. философия, пер. с англ., т. 2, М., 1957; Идеология, течения совр. Индии. [Сб. ст.], М., 1965; Deussen P., Das System des Vedanta,Lpz., 19062; Walleser M., Der altere Vedanta. Geschichte, Kritik und Lehre, Hdlb., 1910; Ghate V. S., The Vedanta, Poona, 1926; Belvalkar S. K., Shree Gopal Basu Mallik lectures on Vedanta, philosophy delivered December, Poona, 1929; Das S. K., A study of the Vedanta, Calc., 19372; La-combe 0., L'absolu selon le Vidanta, P., 1937; Heinrich W., Verklarung und Erlosung im Vedanta, Salzburg— Klosterneuburg, 1956; Glasenapp H. V., Die Philosophie der Inder, Stuttg., 19582; Nagaraja B. a o P., Introduction to Vedanta, Bombay, 1958; DasguptaS., A history of Indian philosophy, v. 1—5, Delhi,1975;

В. Н. Топоров. Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1913/%D0%92%D0%95%D0%94%D0%90%D0%9D%D0%A2%D0%90

В кодификации Веданта-сутр реализовалось стремление ведантистов обособиться от мимансаков, унифицировав одновременно доктрины собственных школ, а также консолидировать общую позицию по отношению к оппонентам. Полемика с буддистами позволяет датировать завершающую редакцию текста 3–4 вв. Материал Веданта-сутр (среднее число сутр – 555) распределен по четырем разделам (адхьяя), каждый из которых делится на две главы (пада).

Согласно вводным сутрам I раздела: «Теперь – изыскание на предмет Брахмана. [Брахман – это то], из чего рождение и прочие [состояния] этого [мира]. Ввиду того, что шастра – источник [знания о Брахмане]. Последнее же – ввиду связанности [между ведийскими речениями]». Здесь задаются пять исходных пунктов всей будущей систематизации материала: 1) предмет веданты – Брахман; 2) характеристика этого предмета; 3) выявление источника его познания – определенные тексты; 4) обоснование его приоритетности и 5) программа будущей работы с ним (через выявление в каждом частном случае гармонии ведийских текстов). Раздел завершается утверждением, что Брахман есть не только действующая, но и материальная причина мира.

Основные полемические блоки представлены во II разделе. В полемике с санкхьияками (учение йоги несостоятельно, поскольку базируется на санкхье) составитель Веданта-сутр отвечает на возражения оппонентов в связи с тем, что Брахман – мировое сознание – не может быть причиной эмпирического (в

том числе материального) мира ввиду их разноприродности: следствия отличаются от своих причин, даже будучи «заложены» в них.

Доктрина же санкхьяиков несостоятельна потому, что их бессознательная по определению первоматерия не может иметь «замысла». На возражения атеиста, что Брахман не может быть создателем мира, поскольку у него нет мотивов для этого, ведантист возражает, что миросозидание есть для Брахмана «бескорыстная» игра (лила). Критике подвергается и атомизм вайшешиков: переход от непротяженных атомов к «молекулярным» образованиям и от них к протяженным телам нелогичен и необъясним.

В буддийской теории мгновенности составитель Веданта-сутр видит допущение (с его точки зрения, несостоятельное) создания чего-то из ничего. Основной аргумент против буддийского отрицания Атмана – обращение к феномену памяти. Основной же тезис буддийских идеалистов-виджнянавадинов, по которому внешние предметы за пределами «форм» сознания не существуют, несостоятелен, поскольку ментальные «следы» с необходимостью требуют предшествующих контактов субъекта с реальными объектами.

Критике подвергаются и два джайнских основоположения: доктрина контекстной предикации отрицает идентичность вещей, а учение о соразмерности души телу – неизменность Атмана. Составителя сутр не устраивают ни шиваитская трактовка Божества как лишь инструментальной причины мира, ни вишнуитское учение о его манифестациях (вьюхи).

С «неортодоксальным» ведантистом он расходится по вопросу о «размерах» Атмана, который, по его мнению, не может быть атомарным. Атман не только является сознающим по самой природе, он – агент действия. В Веданта-сутрах он еще не отождествляется с Брахманом (как в адвайта-веданте): Атман мыслится частицей (амша) Брахмана, а также его отражением (абхаса). Вместе с тем различия в состояниях и судьбах людей объясняются аналогиями с различным отражением света в разных средах.

В вопросе, поднимаемом в III разделе – о причине сансары, составитель Веданта-сутр допускает обе точки зрения ведантистов, заявляя, что будущее воплощение коренится как в «остаточной карме», так и в поведении в данной жизни. Основная характеристика Брахмана – его «бесформенность», лишенность любых характеристик за исключением той, что его природой является сознание.

Энциклопедия Кругосвет

Универсальная научно-популярная онлайн-энциклопедия

http://krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/religiya/VEDANTA-SUTRI.html

Читать Веданта-сутра, в переводе, здесь

http://scriptures.ru/sutras/brahmasutras.htm

Велланский (Кавунник) Данило Михайлович

11 [22] декабря 1774, Борзна, Черниговской губернии — 15 [27] марта 1847, Москва

Русский ученый и философ идеалист, шеллингианец. Первым в России начал пропагандировать идеи идеалистической диалектики.

Велланский, сын кожевника, по прозвищу Кавунник, родился в г. Борзне. Поступив в Киевскую духовную академию, Велланский переменил прозвище Кавунник на фамилию Велланский (vaillant). Как лучший воспитанник Духовной академии, он был прислан в Петербург для заграничной командировки; но по обстоятельствам, от него не зависящим, остался в Петербурге, и в 1796 г. поступил в Медицинскую школу, вскоре преобразованную в Медико-хирургическую академию. В 1802 г. Велланский послан за границу для усовершенствования в естественных и медицинских науках.

В Германии, слушая одновременно с Океном лекции Шеллинга и Стеффенса, он увлёкся идеями натурфилософской школы и стал страстным поборником её изучения. Он первый внёс философский стиль этой школы в русскую речь.

По возвращении из-за границы Велланский представил Академии диссертацию «De reformatione theoriae medicinae et physicae auspicio philosophiae naturalibus inuente», но никто не решался возражать знатоку учения Шеллинга, несмотря на то, что три раза назначался в конференции публичный диспут. Таким образом, в 1807 году Велланский без диспута была дана ученая степень доктора медицины и хирургии.

Вскоре Велланский получил в Академии кафедру анатомии и физиологии, которую он занимал до 1837 года. Многие из его учеников признавали, что преподавание Велланского (без опытов) было слишком отвлеченно и мало полезно для медиков-практиков; другие считали его даже вредным, так как оно завлекало слушателя в область гипотез, не подтверждаемых явлениями; зато все признавали, что Велланский знал глубоко по своему времени естественные науки и умел возбуждать своим горячим словом в молодых людях охоту мыслить систематически: «Наука, — говаривал Велланский, — не в сборнике сведений, наблюдений, опытов, а в выводе из тех и других общих законов и т.д.».

Один из современников Велланского, д-р Гейне, в некрологе Велланского, напечатанном в «Medizinische Zeitung Russland's», 1847 г., называет Велланского русским Шеллингом и сожалеет, что Велланский несправедливо и мало оценен русским обществом за свои труды.

Из многочисленных его переводов и оригинальных сочинений особенною известностью пользовались «Животный магнетизм» по Клуге — с немецкого, с дополнением переводчика, а также «Физика» (опытная, наблюдательная и умозрительная, 900 стр.).

Главные основы её были прочитаны Велланским в 1831 г. в виде публичных лекций, привлекших немногочисленных слушателей, всего 25 человек, но слушателей постоянных, заплативших по 100 рублей.

Физика Велланского довольно оригинально разобрана, одновременно с «Основаниями физики о силах» московского профессора М.Г. Павлова, неизвестным автором, в брошюре под заглавием «Разбор физики г. Велланского и других новейших авторов» (СПб., 1834).

Павлов, тоже ученик Шеллинга и Окена, оказывал особенное внимание и уважение Велланский и особенно старался привлечь Велланского к чтению публичных курсов в Москве, об основах натурфилософии, обеспечивая ему вознаграждение по 1000 руб. ассигнациями за лекции.

Последние девять лет жизни Велланский был слепым, но, несмотря на это лишение, не переставал заниматься литературой. Его супруга (урожд. Тон) особенно помогала в литературной работе Велланского и много написала под его диктовку.

Одна из рукописей, не пропущенная духовной цензурой, под заглавием «Животный магнетизм и теллуризм» хранится в библиотеке Императорской военно-медицинской академии. Велланскому поставлен по подписке, с высочайшего соизволения, надгробный памятник на Большой Охте, около церкви (интересные воспоминания о Велланском написаны Н. Розановым в «Русском Вестнике» за 1867 г., том 72, стр. 99 — 137).

Сочинения

Пролюзия к медицине как основательной науке, 1805

Биологическое исследование Природы в творящем и творимом её качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии, 1812

Обозрение главных содержаний философического естествознания, начертанное из сочинений Окена, 1815

Опытная, наблюдательная и умозрительная физика, 1831

Основное начертание общей и частной физиологии, или физики органического мира, 1836

Википедия

Русский учёный-медик и философ-идеалист. Адъюнкт (с 1805) и профессор (1814-37) Петербургской медико-хирургической академии. С 1819 - академик. Сторонник натурфилософии Ф.В. Шеллинга, В. считал, что материя порождена абсолютным началом и в своём развитии проходит ряд последовательных ступеней, высшей из которых является человек. Отвергая агностицизм и эмпиризм, В. был сторонником рационализма. В идеалистической форме В. высказывал диалектический тезис о всеобщей связи явлений, об их двойственности и о борьбе полярностей как источнике развития. Идеи В. оказали влияние на М. Павлова, «любомудров», его натурфилософия подверглась критике со стороны как приверженцев эмпирического знания (физика Э.Х. Ленца, декабриста В.Ф. Раевского и др.), так и официальных кругов, видевших в деятельности В. угрозу православной доктрине.

Соч.: Опытная, наблюдательная и умозрительная физика, СПБ, 1831; Пролюзия к медицине как основательной науке, СПБ, 1805: Биологическое исследование природы, СПБ, 1812; Основное начертание общей и частной физиологии или физики органического мира, СПБ, 1836.

Лит.: Коштоянц Х.С., Очерки по истории физиологии в России, М.-Л., 1946, гл. 3: История философии в СССР, т. 2, М., 1968 (по имен. указат.).

З.А. Каменский. Большая советская энциклопедия. — М.: Советская энциклопедия. 1969—1978.

В 1802 отправился в Германию для дальнейшего обучения естественным и медицинским наукам. Огромное впечатление на него произвели лекции Ф. Шеллинга по натурфилософии. В Россию он возвращается убежденным шеллингианцем.

Защищает докторскую диссертацию О преобразовании теории медицины и физики с помощью натуральной философии (на латинском языке, 1808). Первым шеллингианским сочинением в России является работа Велланского Пролюзия к медицине как основательной науке (1805), где излагаются основные принципы натурфилософии Шеллинга. Умер Велланский в Петербурге 15 марта 1847.

Платонический элемент в шеллингианстве был также воспринят русским ученым: «В конце 18 и в начале 19 века взошло солнце на горизонте ученого мира, когда Фридрих Шеллинг востановил падшую философию Платона и дал ей величественную, блистательную форму».

Платонизм играл существенную роль и в натурфилософских построениях самого Велланского. Он признавал «абсолютную сущность мира» («идеальный дух»), раскрывающуюся в многообразии явлений действительности и

определяющую закономерность связей и отношений этих природных явлений («общее в природе существует не только как идея как таковая, но и как связь вещей, как их закон»).

В познании, по Велланскому, решающая роль принадлежит интеллектуальной интуиции, которая во всех отношениях превосходит чувственные наблюдения и эмпирический опыт. Причем Велланский, критически оценивая эмпиризм, имел ввиду именно научное познание и прежде всего познание мира органической природы.

Он утверждал, что в исследовании «физиологических предметов» «никакие опыты не доставляют действительного пособия». Необходимо стремиться к постижению универсального единства мира и на этом пути опираться на разум и интеллектуальную интуицию.

В истолковании природных процессов Велланский широко использовал принцип подобия, обнаруживая, например, «сродство» в строении физиологических систем различных живых организмов и даже в жизнедеятельности животных и движении планет. Философия, по Велланскому, является «наукой ума», и ее задача состоит в объяснении «сущности всеобщей жизни».

Энциклопедия Кругосвет

Универсальная научно-популярная онлайн-энциклопедия

http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/filosofiya/VELLANSKI_DANILO_MIHALOVICH.html

Значение Велланского в развитии философских идей очень велико. Он оказал большое влияние на формирование кружков «любомудров».

В 1820-е «любомудры» признавали Велланского главой русских шеллингианцев. Павлов, глава московского шеллингианства, относился к Велланскому с исключительным вниманием. Правда, еще через десятилетие Велланский казался молодежи представителем «отсталого» уже течения мысли.

Во всяком случае, в русском шеллингианстве, которое было чрезвычайно плодотворным для русской философской мысли, Велланскому принадлежит по праву первое место — не только в хронологическом смысле, но и в силу его серьезной и настойчивой работы в натурфилософии.

В течение всей жизни Велланский разрабатывал натурфилософию, близкую к шеллингианству. Рассматривал природу как продукт всеобщего жизненного начала. Все живые и неживые объекты природы, а также время и пространство, согласно Велланскому, есть проявления этого вечного и беспредельного начала.

Само же оно не есть ни вещество, ни сила, а идеальное единство обоих, постигаемое умозрительно. Признавал познаваемость мира, отдавая приоритет рациональному познанию. Высказывал диалектические идеи о всеобщей связи явлений, о развитии в форме триады, о борьбе полярностей как источнике развития.

Велланский был натурфилософом, но все же и философом как таковым. В 1824 писал книгу Одоевскому: «Я первый возвестил Российской публике двадцать лет назад о новых познаниях естественного мира, основанных на теософическом понятии, которое хотя началось у Платона, но образовалось и созрело у Шеллинга». Велланский брал у Шеллинга не только натурфилософию, но в значительной степени и его трансцендентализм.

Однако не только у Велланского, но и в немецком, и в русском шеллингианстве самым влиятельным оказался у Шеллинга его поворот к реализму. Трансцендентализм у шеллингианцев уходил на второй план. У Велланского, вслед за его реалистическим истолкованием Шеллинга, на первом плане стоит реалистически же понятая философия природы. Однако не следует преуменьшать значения общефилософского материала у Велланского — он все же, по существу, трансценденталист (в духе «системы тожества» Шеллинга).

Из его сочинений можно извлечь довольно последовательный очерк гносеологии и метафизики. Велланский защищал синтез умозрения и опыта: «Умозрительное и эмпирическое знание, — писал он, — односторонни, и каждое в отдельности неполно… умозрение, при всех своих преимуществах, недостаточно без эмпирии». Однако «истинное знание состоит в идеях, а не в чувственных данных; хотя опыт и показывает многие скрытые явления природы, но не объяснил ни одного в его существенном значении. Опыт и наблюдение относятся к преходящим и ограниченным формам вещей, но не касаются беспредельной и вечной их сущности».

В др. месте Велланский пишет, что задача науки состоит не в эмпирическом «объятии отдельных предметов», а в искании общего единства в природе. Эти гносеологические построения явно определяются той метафизической концепцией, которую развил Шеллинг в своей философии природы и которая стремилась познать природу как живое единство. «Природа есть произведение всеобщей жизни, — писал Велланский, — действующей в качестве творящего духа. Все живые и бездушные вещества произведены одной и той же абсолютной жизнью».

Время, пространство, вещество суть тоже «явления» вечного и беспредельного начала; «всеобщая жизнь» не есть поэтому ни вещество, ни сила, — а идеальное начало обоих, постигаемое нами умозрительно.

Эта общая метафизическая концепция, взятая у Шеллинга, не просто зачаровала Велланского, а была для него прозрением в сокровенную творческую тайну мира. Этим прозрением он вдохновляется в своих научных трудах. Велланский был более чем «убежден» в ценности указанной концепции — он был пленен и восхищен ею. Велланский входит, т. о., в состав школы Шеллинга, разрабатывает в духе его учений проблемы науки и Природы.

Он принимает учение о мировой душе, о принципе полярности в природе, о всеобщей одушевленности и органическом строении мира. То «всесущественное» начало, которое есть Абсолют, есть источник неистощимой жизненности мира; в Абсолюте непосредственно укоренено все эмпирическое бытие.

Из этого основного восприятия мира и его жизни вытекает и гносеологическая позиция Велланского, ибо для него наш разум «есть только отражение Абсолютного Ума, составляющего сущность всеобщей жизни».

Сайт "Спроси Алену" http://tonnel.ru/?l=gzl&uid=383

Является первым значительным рус. натурфилософом. Осн. его внимание занимают различные натурфилософские, а также естественно-научные вопросы, пропаганда идей Шеллинга, к-рый, по его мнению, достиг абсолютного понимания природы, осознав ее абсолютное начало. Это первоначало В. именует и "идеальным духом", и "абсолютной идеей", и "абсолютной сущностью". Объясняя переход этого всеобщего принципа во множественный мир, В. опирается на платоновскую теорию идей. "Общее в природе, - считал он, - существует не только как идея, как таковая, но и как связь вещей, как их закон". Природа для него - это произв. всеобщей абсолютной жизни. Такие категории, как время, пространство, вещество, он рассматривает как явления вечного и беспредельного начала. В конце концов и наш разум - это отражение абсолютного Ума, составляющего сущность всеобщей жизни. Процесс образования мира В. так же, как и Шеллинг, представляет в виде "динамического процесса", т. е. восхождения от более простых материальных форм к более сложным. Гносеология В. в своей основе рационалистична. Критикуя эмпиризм, он видит задачу науки не в опытном постижении отдельных предметов, а в поисках общего единства в природе. Вместе с тем он не отрицал необходимости для философии синтеза умозрения с опытом, считая вместе с тем характерной для нее спекулятивную тенденцию. Философию он определяет как "науку ума", предметом к-рой является "сущность всеобщей жизни". Все др. науки, исследующие лишь "явления всеобщей жизни", должны иметь свои основания в философии. Непосредственное влияние В. на рус. философскую мысль его времени было невелико, но общее его место в рус. историко-философском процессе достаточно заметно. Будучи натурфилософом, он многое сделал для распространения философии Шеллинга

http://slovari-online.ru/word/%D1%84%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9-%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D1%80%D1%8C/%D0%B2%D0%B5%D0%BB%D0%BB%D0%B0%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9-%D0%BD%D0%B0%D1%81%D1%82-%D1%84%D0%B0%D0%BC-%D0%BA%D0%B0%D0%B2%D1%83%D0%BD%D0%BD%D0%B8%D0%BA-%D0%B4%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%BB%D0%BE-%D0%BC%D0%B8%D1%85%D0%B0%D0%B9%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87.htm

Скачать и читать – это сборник о Шеллинге, где есть работы Велланского

http://lib.rus.ec/b/369560

http://eknigi.org/chelovek/134286-fridrix-shelling-pro-et-contra.html

http://book.tr200.net/v.php?id=1228079

Венский кружок

Объединение, послужившее идейным и организационным ядром логического позитивизма. Венский кружок вырос на основе семинара, организованного в 1922 г. Шликом. Кружок явился преемником идей махизма. Участники кружка восприняли ряд идей Витгенштейна. Непосредственный преемник кружка – логический эмпиризм (Карнап, Фейгль и др.)

Группа философов и ученых, сформировавшаяся в 1922 и ставшая идейным центром философии неопозитивизма. Организатором и руководителем кружка был проф. кафедры натуральной философии Венского ун-та М. Шлик. В кружок входили Р. Карнап, О. Нейрат, Г. Фейгль, Э. Цильзель, В. Крафт и др. Члены кружка установили тесные связи с представителями львовско-варшавской школы (К. Айдукевич, Я. Лукасевич, А. Тарский), а также с Берлинским обществом эмпирической философии (Г. Рейхенбах, К. Гемпель, В. Дубислав и др.).

В 1929 на конференции в Праге Нейрат от имени кружка выступил с манифестом «Научное понимание мира. Венский кружок», в котором были сформулированы основные принципы неопозитивизма.

В Манифесте были указаны те направления филос. и научной мысли, продолжателями которых считали себя члены кружка: «1. Позитивизм и эмпиризм: Юм, Просвещение, Конт, Милль, Авенариус, Мах; 2. Основания, цели и методы эмпирического исследования: Гельмгольц, Риман, Мах, Пуанкаре, Энрике, Дюэм, Больцман, Эйнштейн; 3. Логистика и ее применение к действительности: Лейбниц, Пеано, Фреге, Шредер, Рассел, Уайтхед, Витгенштейн; 4. Аксиоматика: Пеано, Вайлати, Гильберт; 5. Эвдемонизм и позитивистская социология: Эпикур, Юм, Бентам, Милль, Конт, Фейербах, Маркс, Спенсер, Мюллер-Лиер, Попер-Линкеус, Карл Менгер (отец)».

С 1930 по 1940 В.к. издавал жур. «Erkenntnis» и организовал ряд международных конгрессов по философии науки. С 1938 стала выходить «Энциклопедия унифицированной науки», работа над которой велась в основном членами кружка и их единомышленниками в др. странах. Агрессивная политика фашистской Германии и Вторая мировая война оборвали деятельность В.к.

В 1936 был убит руководитель кружка Шлик. В том же году идейный лидер кружка Карнап уехал в Чикаго. Постепенно члены В.к. и их соратники из Германии, Чехословакии, Польши эмигрировали в Англию и США. Хотя кружок прекратил свое существование, его представители создали в эмиграции - в Великобритании, США, в Скандинавских странах — значительное число центров и школ, в которых продолжалась разработка филос. концепции В.к.

Эта концепция опиралась, в основном, на идеи «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна. Последний полагал, что реальность устроена так же, как формальный язык логики: имеются «атомарные» предложения, из которых с помощью логических связок, кванторов и операторов образуются сложные, «молекулярные» предложения.

Всякое молекулярное предложение может быть разложено на составляющие его атомарные предложения. Члены В.к. восприняли эту идею и решили, что и язык науки имеет такую же структуру. Задача заключается в том, чтобы выделить в науке слой наиболее простых — протокольных, как называли их члены кружка, — предложений и показать, каким образом к ним можно свести все остальные научные предложения.

Поскольку протокольные предложения несомненно истинны, постольку и все др. предложения языка науки оказываются несомненно истинными. Так научное знание получило бы эмпирическое обоснование. Этот план оказался утопией.

В историю философии В.к. вошел как создатель одного из наиболее влиятельных направлений в философии 20 в. — неопозитивизма. Представители кружка широко использовали аппарат математической логики для точной формулировки и решения филос. проблем, для логического анализа языка науки и структуры научного знания, для точного описания процедур проверки, подтверждения и опровержения научных теорий.

При этом ими были получены результаты, которые не устарели до сих пор и служат основой логико-методологического анализа научного знания. Они и в философии стремились к научной строгости и точности, поэтому объявили большую часть традиционной философии бессмысленной. За это их воззрения часто подвергались справедливой критике. Тем не менее, решительное противостояние В.к. всем формам иррационализма, неприятие бессодержательных филос. спекуляций, стремление к ясности и точности — все это обеспечило ему почетное место в истории философии 20 в.

Философия: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/195/%D0%92%D0%95%D0%9D%D0%A1%D0%9A%D0%98%D0%99

Филос. кружок, в к-ром были разработаны основы логического позитивизма. Первоначально – семинар по философии (1922), организованный при кафедре философии индуктивных наук Венского ун-та руководителем кафедры, физиком М. Шликом.

Через год семинар перерос в кружок, посещаемый не только студентами, но и преподавателями ун-та. К 1925 сложилось постоянное ядро дискуссионной группы, к-рое и кладет начало направлению В. к.

Кроме Шлика, в В. к. входили: Бергман, Нейрат, Ган, Вейсман, Гёдель, Кауфман, Крафт, Фейгль и др. В. к. часто посещали Франк, Гемпель, позднее Айер. В 1926 в В. к. был приглашен Карнап, сыгравший впоследствии крупную роль в выработке осн. положений логич. позитивизма.

Теоретич. источники В. к.: 1) ранний "эмпиризм" и позитивизм (Юм, Конт, Дж. Ст. Милль); 2) субъективно-идеалистич. истолко-вание методологии эмпирич. науки (Мах, Пуанкаре, Дюгем); 3) символич. логика и логич. анализ языка (Лейбниц, Пеано, Фреге, Уайтхед, Рассел, Витгенштейн); 4) аксиоматика (Паш, Пеано, Вайлати, Пьери, Гильберт).

Т. о., первый этап теоретич. деятельности В. к. представлял собой процесс своеобразного слияния махизма с различными идеалистич. течениями, возникшими в связи с кризисом оснований математики, сочетание с логицизмом и в результате – становление логич. позитивизма как определ. филос. течения.

Члены В. к. объявили метафизическими все общие науч. понятия и положения, к-рые не могут быть выведены из непосредств. индивидуального опыта, как, напр., осн. вопрос философии, проблема познаваемости объективного мира, причинность и т.д. В основу учения были положены позитивистский принцип непосредств. наблюдаемости и т.н. принцип верифицируемости – проверки значения высказывания. Члены В. к. пытались также на основе "метода логического анализа" создать единую, унифициров. науку, охватывающую как естеств., так и гуманитарные знания. В 1929 был опубликован программный документ В. к.: "Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis".

В 1930 на 7-м междунар. конгрессе философии в Оксфорде логич. позитивизм впервые возвестил о своем возникновении. В этот период происходит офиц. оформление В. к. и установление на единой субъективно-идеалистич. мировоззренч. основе тесных организац. и идеологич. связей с др. школами, группами и течениями в бурж. философии: Берлинским обществом эмпирической философии, организованным в 1928 Г. Рейхенбахом, А. Герцбергом и В. Дубиславом; львовско- варшавской группой; кембриджскими аналитиками (Англия); прагматистами, операционалистами; упсальской школой, основанной в 1910 А. Хегерстромом и А. Фаленом (Швеция); мюнстерской логистич. школой, созданной Г. Шольцем, а также с отд. Философами – Э. Кайла (Финляндия), Л. Ружье (Франция), Ф. Гонсет (Швейцария), Й. Йёргенсен (Дания), Хун Цянь (Китай) и др.

Второй этап (с 1930) характерен выходом В. к. на междунар. арену, широкой устной и печатной пропагандой филос. установок логич. позитивизма. С 1930 В. к. выпускает под ред. Карнапа и Рейхенбаха спец. Печатный орган "Erkenntnis".

Члены В. к. устраивают ряд конгрессов (1-й – 1929, Прага; 2-й – 1930, Кёнигсберг; 3-й – 1934, Прага; 4-й – 1935, Париж; 5-й – 1936, Копенгаген; 6-й – 1937, Париж; 7-й – 1938, Кембридж, Англия; 8-й – 1939, Кембридж, США) и конференций, активно участвуют во всех междунар. симпозиумах, где находят точки соприкосновения с представителями др. течений бурж. философии, намечают ряд общих периодич. изданий. С 1938 выходит "Международная энциклопедия унифицированной науки" ("International Encyclopedia of Unified Science") и "Библиотека серии унифицированной науки" ("Library of Unified Science series"). Вышло по 2 тома указанного издания.

В конце 30-х гг. ведущие члены В. к. начали создавать отд. школы логич. позитивизма в различных странах, особенно в США и Англии. Ряд антинауч. положений, выдвинутых участниками В. к., был использован для обоснования субъективно-идеалистич. принципов идеологии совр. монополистич. буржуазии.

Лит.: Kraft V., Der Wiener Kreis, W., 1950 (англ. пер. – Vienna circle, N. Y., 1953); Jorgensen L., The development of logical empiricism, Chi., 1951; Neurath O., Le développement du circle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique, P., 1935; Frank Ph., Modern science and its philosophy, Cambr. – L., 1950.

В. Мшвениерадзе. Москва. Философская Энциклопедия. В 5-х т. — М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф. В. Константинова. 1960—1970.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/195/%D0%92%D0%95%D0%9D%D0%A1%D0%9A%D0%98%D0%99

Группа ученых и философов, в 1920-е ставшая центром разработки идей логического позитивизма. ВЕНСКИЙ КРУЖОК был организован в 1922 Шликом на основе семинара при кафедре философии индуктивных наук Венского университета ("кафедре Маха").

В ВЕНСКИЙ КРУЖОК входили: Карнап, Нейрат, Ф.Вайсман, Г. Фейгль, Гёдель, Г. Хан, Ф. Кауфман и др. После того, как ВЕНСКИЙ КРУЖОК получил международное признание, с ним стали сотрудничать Э. Нагель (США), Айер и др.

Участники В.К. выдвинули программу создания новой научной философии на основе идей Маха и "Логико-философского трактата" Витгенштейна. Главной целью этой философии, являвшей собой платформу В.К., правомерно полагать программу достижения единства знания о мире в контексте переосмысления традиционных максим метафизики.

Используя элементы традиционного эмпиризма в духе Юма, идеи Маха о том, что научными являются лишь высказывания о наблюдаемых феноменах, а также тезис Витгенштейна о том, что осмысленные предложения являются таковыми потому, что они описывают определенные факты, представители В.К. разработали программу обновления научного и философского знания.

Основным инструментом этой теоретической реконструкции должны были выступить математическая логика и принцип верификации, призванные создать совершенный язык, подобный тому, который был предложен Витгенштейном в "Логико-философском трактате".

Характер современной им метафизики члены В.К. оценивали следующим образом: 1) теоретические системы метафизического порядка не содержат ни ложных, ни истинных предложений - к

системам такого рода, следовательно, не приложимы стандартные критерии проверяемости; 2) существенно значимой компонентой метафизики являются выступающие результатом процессов воспитания и соответствующих жизненных обстоятельств смысложизненные поведенческие установки, не подлежащие рациональному обоснованию.

В свою очередь, все научные предложения, только и могущие фигурировать в научном знании, согласно концепции В.К., делятся на два класса: 1) предложения, не имеющие предметного содержания, сводимые к тавтологии и относящиеся к логико-математической сфере, - аналитические, логические истины; 2) осмысленные предложения, сводящиеся к эмпирическим фактам и относимые к сфере конкретных наук - фактические истины.

Прочие же предложения - или абсурдны (бессмысленны), поскольку организованы вопреки логико-синтаксическим правилам, или все еще научно неосмысленны ("метафизические" или философские предложения, оперирующие с понятиями типа "материя", "абсолют", "принцип" и т.п.). Научная осмысленность предложений оказывалась тождественной его проверяемости, в то время как значение - способу его верификации.

С точки зрения представителей В.К. обретение единства знания осуществимо на фундаменте логики и (как определенная совокупность принципов) включает в себя: а) установку на достижение единства знания; б) признание единства языка ведущим условием объединения научных законов в цельную систему; в) признание осуществимости единства языка только лишь на базе редукции всех высказываний научного порядка к интерсубъективному языку протоколов; г) трактовку тезиса о единстве знания в статусе как теоретического, так и практического постулата.

В свою очередь, принцип верификации предполагал критическую проверку высказываний на возможность их сведения к эмпирическим фактам и служил критерием отделения научного знания от бессмысленных (с точки зрения представителей В.К.) проблем метафизики.

Эти программные положения нашли выражение в манифесте В.К. "Научное миропонимание. Венский кружок" (1929), который был написан совместно Карнапом, Ганом и Нейратом. В 1930-е ВЕНСКИЙ КРУЖОК издает несколько периодических изданий, среди которых журнал "Erkenntnis" ("Познание"), проводит ряд конгрессов, активно сотрудничает с другими философами.

К концу 1930-х ВЕНСКИЙ КРУЖОК прекратил свое существование в связи с гибелью Шлика и оккупацией Австрии. Идеи В.К. оказали сильное влияние на развитие логического позитивизма и другие виды сциентистских течений в США и Великобритании.

А.В. Филиппович, А.А. Грицанов

Новейший философский словарь

http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/fil_dict/111.php

Более подробно читать здесь

http://philosophy.ru/library/carnap/wienerkr.html

http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_4/14.htm

http://www.goodreads.com/author/show/4001782.C_Nielsen

Венцль (Wenzl) Алонс (Алоиз - Alois)

25 января 1887, Мюнхен – 20 января 1967, там же

Немецкий философ, объективнфй идеалист, яркий представитель Европейского критического реализма, активный участник движения за мир, борец против западногерманских милитаристов и реваншистов, хотя и далек от идей социализма.

Нем. философ; в 1933-1938, а также с 1946 – профессор в Мюнхене, ученик Э. Бехера. Стремился соединить методы и результаты современной биологии и физики с философией и религией с целью получения общеобязательных положений о действительности и для построения теории свободы. Представитель онтологической теории слоев (Учение о слоях) и психологической гипотезы виртуальности.

Философский словарь philosophydic.ru http://www.philosophydic.ru/vencl-wenzl-aloiz

Wenzl проявлял интерес к ясновидению и психокинезу, он принял участие в Международной конференции по философии и парапсихологии в Санкт-Поль-де-Ванс, Франция, который состоялся в 1954 году. Он был автором ряда книг, некоторые из которых рассматривают парапсихологические вопросы.

Гейл Энциклопедия оккультизма и парапсихологии

http://www.answers.com/topic/aloys-wenzl

Профессор Мюнхенского университета (1933–46; с перерывом). Венцль развивал теорию бытия, структуру которого образуют разнокачественные слои (ступени): неорганическая природа, органическая

жизнь, психическое и духовное. Подобно Н.Гартману, он считал, что каждому слою присущи свои специфические категории и законы.

Многослойная действительность характеризуется упорядоченностью и целесообразностью. Целесообразность – основной принцип изменений сущего, активности духа и материи (тела – «носители сил»).

В работе «Наука и мировоззрение» он писал: «Принцип мира есть осуществление духа. В сущности духа заложено стремление к осуществлению всех возможностей как стремление к осуществлению только имеющего ценность. Носителя этого стремления мы называем Богом...» (Wissenschaft und Weltanschauung. Hamb., 1949, S. 391).

Специфика жизни, по Венцлю, заключается в «имматериальных силах». Задача философии по отношению к науке – определить ее границы, показав, что она должна оставить открытыми последние «метафизические вопросы».

В соч. «Философия свободы» (Philosophie der Freiheit, Bd. 1–2. Münch. – Pasing, 1947–48) Венцль развивает идею свободы как свойственную каждому слою бытия. Ссылаясь на принцип неопределенностей В.Гейзенберга и теории виталистов, он считает, что в низших слоях бытия свобода проявляется как неопределенность и множество возможностей, а на высших ступенях – как нравственная свобода человека.

Сочинения:

1. Materie und Leben als Probleme der Naturphilosophie. Münch., 1949;
2. Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft. Stuttg., 1954;
3. Metaphysik als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion, 2 Aufl. Graz, 1956;
4. Der Begriff der Materie und das Problem des Materialismus. Münch., 1958;
5. Zur sowjetischen Kritik des kritischen Realismus. Münch., 1962.

А.Г.Мысливченко

Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Содержание философского учения Венцля резюмируется в названии одного из его произведений: «Путь от границ науки к границам религии» (1939, 2-е изд. 1956). Действительно, идеалистическое истолкование научного знания приводит его к откровению, религиозному миросозерцанию.

Исходный пункт критического реализма Венцля—попытка «преодолеть» противоположность между основными философскими направлениями,— материализмом и идеализмом. Материализм, заявляет он, несостоятелен потому, что неосновательны его претензии на познание внутренней сущности материальной действительности, а идеализм ложен потому, что многообразие действительности, порождаемое, согласно идеализму,-нашим способом представления, совпадает с кажущимся многообразием, что явно противоречит здравому смыслу.

Противопоставляя материализм естествоиспытателей идеализму, Венцль затем пишет: «Физика всегда обращается с материальным внешним миром как с независимой от сознания реальностью, идеалистическая философия всегда трактует его как субъективное явление, критический же реализм ищет синтеза»66. Однако на деле этот «синтез» оказывается одним из вариантов идеализма: «Мир есть воля и представление, природа есть проявление (Erscheinung) идей»67.

Обосновывая эту точку зрения, Венцль, подобно Н. Гартману. вводит концепцию «слоистой», ступенчатой структуры действительности. Она включает ряд ступеней, обладающих собственными понятиями бытия и специфическими закономерностями: таковы материальное, живое, психика и дух. Анализ отношений между «слоями» дает мало нового по сравнению с тем, что было у Н. Гартмана.

Но Венцль идет дальше, истолковывая целесообразность как основной принцип изменений всего сущего и связывая ее с понятием свободы. В своем стремлении подчинить науку религиозному мировоззрению он подчеркивает активность материи и ошибочность рассмотрения ее как косной, неподвижной массы.

Однако в результатах современного естествознания, все более раскрывающего процессы самодвижения материи, он видит, наоборот, «доказательство» того, что природу можно якобы понимать только как проявление оверхматериальных начал. В особенности он ссылается при этом на органический мир.

Если организмы — развивающиеся целостности, необъяснимые через способы действия их элементов, пишет он,- то «мы должны принять тогда в качестве дополнения, отличающего их от мертвых систем, действительность определяющего их целостность и целенаправленного фактора,— энтелехии, господство которой предполагает, с одной стороны, знание и умение, память и способность к созданию осмысленной организация, а также психические способности...»68.

Таким образом, Венцль вводит идеальный (или, как он предпочитает говорить, «психофизический») фактор, долженствующий «объяснить» не только органический мир (как то пытался сделать витализм), но и мир неорганический.

«Синтез», которого ищет Венцль, состоит, по его мнению, в том, что действительность, раздваиваемая наукой на метрическую (неорганический мир) и психическую (органический и духовный), должна обнаружить свое единство, заключающееся в ...духовности всего сущего, его «божественности». «Принцип мира есть осуществление духа,— пишет Венцль.— В сущности духа заложено стремление к осуществлению всех возможностей, как стремление к осуществлению только имеющего ценность. Носителя этого стремления мы называем богом, все же иное может повести к отпадению от бога»69.

Исходя из этого Венцль строит религиозно-идеалистическую картину мира. Ее составными частями являются довольно фантастическая «космогония», повествующая о «фазах творения» мира ботом, который осуществляет в мире свою волю к творению «имеющего ценность», и «философия свободы», очерчивающая свободу как всеобщее свойство действительности, которое расширяется от «слоя» к «слою».

Если в неорганическом мире свобода выражается в множественности возможностей (Венцль опирается здесь на понятие статистической закономерности и соотношение неопределенностей современной физики, сознательно отождествляя категории вероятности, случайности и свободы), то в высшем, психическом и духовном «слое»— это нравственная свобода человека. «Как есть ступени сознательности, так в ряду ступеней действительности налицо есть ступени свободы»70,—пишет он.

Распространение категории свободы—этой характерной черты человеческого общества — на всю действительность, включая и неорганический мир, представляет собой очередную попытку защитить религиозную концепцию «свободы воли».

Для осуществления этой цели Венцль, с одной стороны, заимствует формулу Шопенгауэра о мире как «воле и представлении», видя в ней основу для «синтеза идеализма и реализма»71, а с другой—почти ортодоксальную религиозную концепцию «творения», включающую в себя трактовку «свободы» как «отпадения» мира и человека от бога.

Эта эклектическая философия используется в современной Западной Германии для борьбы против диалектического материализма, одним из активных «критиков» которого выступает ныне Венцль. Однако он не смог выдвинуть никаких новых аргументов, кроме избитых утверждений о «несовместимости» диалектики и материализма, да постулата о «невозможности» возникновения высших слоев действительности, жизни и сознания, из низших72.

66 A. Wenzl. Unsterblichkeit. Ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung. Bern, 1951, S. 32.

67 A. Wenzl. Philosophie der Freiheit, Bd. I. Munchen, 1947, S. 216.

68 A. Wenzl. Wissenschaft und Weltanschauung, 2. Aufl. Leipzig, 1949, S. 279.

69 Ibid, S.391.

70 A. Wenz1. Philosophic der Freiheit, Bd. I, S 193.

71 Ibid , S. 194.

72 «Bedeutung und Vieldeutigkeit der Dialektik». Mflnchen, 1969; «Zur sovietischen Kritik des kritischen Realismus». Munchen, 1962; Erwiderung. Osteuropa Naturwissenschaft, Hf. 1. 1961. Критику этих положений Венцля см. в сб.: «Современный объективный идеализм». М., Соцэкгиз, 1963, стр. 240—251.

http://www.infinan.ru/philosophy/sovremennaja_burzhuaznaja_filosofija_13.html

Сочинений найти не удалось

Верифицируемости принцип

Один из исходных принципов логического позитивизма. Сформулирован в Венском кружке.

Один из исходных принципов логического позитивизма, согласно к-рому истинность всякого утверждения о мире должна быть в конечном счете установлена путем его сопоставления с чувственными данными. В основе В. п., как он был сформулирован в Венском кружке, лежит тезис о том, что познание вообще не может выйти за пределы чувственного опыта.

При этом различается непосредственная верифицируемость утверждений, прямо описывающих данные опыта, и косвенная верифицируемость путем логического сведения к.-л. положения к прямо верифицируемым утверждениям.

Явная философская и методологическая несостоятельность В. п., сводящего знание о мире к «непосредственно данному», лишающего познавательного значения научные утверждения, непосредственно не проверяемые опытным путем, вынудила логических позитивистов принять

ослабленный вариант этого принципа в виде требования частичного и косвенного опытного подтверждения научных положений.

В этой форме он выражал лишь общее методологическое требование согласования теоретических положений о эмпирическими фактами, к-рое должно сочетаться с др. факторами и критериями приемлемости теоретического знания (его эвристическая сила, логическая простота и пр.).

Источники:

1. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. - 4-е изд.-М.: Политиздат, 1981. - 445 с.

Критерий осмысленности, разработанный в логическим позитивизме иВенском кружке. Формулировка Морица Шлика - «Значение [повествовательного предложения] определяется методом его верификации» - была близка точке зрения прагматизма и позднееоперационализма, считавших, что утверждение имеет значение факта только тогда, когда существует принципиальное и открытое для эмпирической проверки различие между подтверждением и опровержением данного утверждения. Таким образом, все положения этики, метафизики, религии и эстетики оказываются бессмысленными. Утверждению верификации в качестве критерия осмысленности способствовали открытия Альберта Эйнштейна, отказавшегося от гипотезы эфира и понятия абсолютной одновременности.

Философский словарь

http://phenomen.ru/public/dictionary.php?article=1290

"вери- фикация", от лат. verus – истинный и facio – делаю – принцип, выдвинутый логич. позитивизмом в качестве критерия научной осмысленности высказываний. В. п. был сформулирован Шликом во "Всеобщей теории познания" (1918), а затем Витгенштейном в "Логико-философском трактате" (1922) и в дальнейшем был развит в работах Венского кружка.

В. п. произведен от понятия верификации. Верификация высказывания (проверка его истинности) заключается в получении конечного числа высказываний, фиксирующих данные наблюдений индивидуального опыта (множества т.н. протокольных предложений), из к-рых логически следует данное высказывание. Согласно В. п., высказывание является осмысленным (имеет значение) только в том случае, если возможна его верификация.

При этом важна логич., а не фактич. возможность верификации. Напр., пока еще мы не можем наблюдать физич. явлений в центре Земли. Однако высказывание о них считается осмысленным, т.к. принципиально возможно представить себе протокольные предложения (напр., содержащие наблюдения в воображаемой шахте), из которых оно следует.

Осмысленное высказывание может оказаться как истинным, так и ложным (в зависимости от соответствия указываемых протокольных предложений действительному положению дел). В то же время нельзя говорить об истинности или ложности бессмысленного высказывания, напр. "метр больше килограмма".

В. п. содержит серьезные методологич. дефекты. Все универсальные высказывания, формулирующие законы природы, согласно В. п., оказываются бессмысленными, т.к. можно верифицировать не сам закон, а лишь конечное число его наблюдаемых проявлений. Поэтому Витгенштейн считал, что законы должны быть исключены из языка науки, а австр. логик Шлик допускал их только как формальные правила, не имеющие познавательного содержания. Многие высказывания естественных наук, содержащие теоретические понятия, напр. понятие поля в физике, не сводимы к высказываниям о наблюдениях и также выпадают из языка науки. На основании В. п. логич. позитивизм отказывается от решения основного вопроса философии, объявляя его бессмысленным. Данные личного опыта становятся абсолютной основой, на к-рой строится язык науки. Это ведет к т.н. методологическому солипсизму.

Лит.: Витгенштейн Л., Логико-философский трактат, пер. с нем., М., 1958; Schlick M., Meaning and verification, "Philosophical Rev.", 1936, v. 45; Carnap R., Testability and meaning, "Philosophy Sci.", 1936, v. 3, No 4, 1937, v. 4, No 1; Kraft V., Der Wiener Kreis, W., 1950 (англ. пер. – Vienna circle, N. Y., 1953); Hempel C. G., Problems and changes in the empiricist criterion of meaning, в сб.: Semantics and the Philosophy of Language, Urbana, (Ill.), 1952.

Философская Энциклопедия. В 5-х т. — М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф. В. Константинова. 1960—1970.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/5738/%D0%92%D0%95%D0%A0%D0%98%D0%A4%D0%98%D0%A6%D0%98%D0%A0%D0%A3%D0%95%D0%9C%D0%9E%D0%A1%D0%A2%D0%98

Вертгеймер (Вертгаймер) Макс, Max Wertheimer

15 апреля 1880, Прага — 12 октября 1943, Нью-Йорк

Немецко-американский психолог, специалист в области экспериментальной психологии, военной и юридической психологии, философии и теории психологии. Основатель гештальтпеихологии.

Один из основателей гештальтпсихологии.

После двух лет изучения права решил заняться философией. Защитил диссертацию доктора философии в Вюрцбургском университете (1904, научный руководитель — Освальд Кюльпе).

В 1910-х гг. работал в Психологическом институте Франкфуртского университета, где заинтересовался исследованиями восприятия. Вместе с двумя ассистентами, Вольфгангом Кёлером и Куртом Коффкой провёл исследования эффекта движения изображений, предъявляемых на тахистоскопе, после чего опубликовал свою известную статью «Экспериментальные исследования восприятия движения» (1912).

С 1916 по 1925 год жил и работал в Берлине, после чего вернулся во Франкфурт на должность профессора.

В начале марта 1933 г. Вертгеймер покинул Германию и уже в Чехословакии получил приглашение от Элвина Джонсона стать преподавателем Новой школы социальных исследований в Нью-Йорке, где он в течение десяти лет возглавляет кафедру психологии, которую затем возглавит его ученик Соломон Аш.

Единственное относительно полное изложение его теории — книга «Продуктивное мышление», которая была выпущена им за несколько недель до смерти в 1943 году, после приблизительно двадцати лет подготовки к печати.

Вертгеймер представляет продуктивное мышление, направленное на решение задач, следующим образом. Имеется начальная и конечная ситуация.

Далее возможны два варианта — начальная ситуация по сравнению с конечной:

а) имеет структурные нарушения или пробелы (структурную незавершённость), либо

б) «слишком сложна или беспорядочна, либо обладает простой, но основанной на внешних признаках структурой».

Структурные особенности начальной ситуации определяют действия по её переструктурированию (создают «векторы… направленные к улучшению ситуации»). Конечная ситуация — «это такое состояние, которое как хорошая структура поддерживается внутренними силами, в котором существует гармония взаимных требований и в котором части определяются структурой целого, а целое — структурой частей».

«Мышление заключается в усмотрении, осознании структурных особенностей и структурных требований; в действиях, которые соответствуют этим требованиям и определяются ими, и тем самым в изменении ситуации в направлении улучшения её структуры…».

А. Начальная ситуация с незавершённостью структуры

В случае, если начальная ситуация обладает структурной незавершённостью по сравнению с конечной, решение протекает следующим образом. Сначала человек должен увидеть, осознать проблему (то есть необходимо схватывание структуры «в свете того, что требуется определить»), после чего происходит переструктурирование.

То есть «улучшение структуры» в данном случае следует понимать в том смысле, что новая структура оказывается «хорошей» для решения. Вертгеймер отмечает, что человек часто постигает некоторые структурные свойства искомого целого задолго до того, как сможет найти его полную структуру, конкретные элементы. При переструктурировании происходит изменение функций элементов.

Вот пример того, как происходит переструктурирование ситуации с точки зрения задания. Задание: найти сумму 1+2+3+4+5+6+7+8+9+10 простым способом. Испытуемый приходит к тому, что можно сложить первое и последнее числа (1 и 10), что то же самое, что 2 и 9, 3 и 8 и т. д., и умножить эту сумму (11) на число таких пар (5). При этом, к примеру, 9 начинает восприниматься уже не как 8+1 (следующая за 8), а как 11−2 (симметричная 2 относительно типичной суммы пар).

Б. Начальная ситуация с несовершенством структуры

В других случаях переструктурирование ситуации не имеет конкретной цели, только «стремление постичь внутреннюю структуру задания». «В таких случаях открытие означает не просто достижение неизвестного ранее результата, ответ на какой-то вопрос, но скорее новое и более глубокое понимание ситуации».

Вот пример. Вертгеймер попросил испытуемого найти сумму ряда «−63, −26, −7, 0, +1, +2, +9, +28, +65». Заинтересовавшись исследованием ряда, он, однако, сначала игнорировал задание или забыл о нём.

В конце концов он обнаружил, что ряд построен по формуле $x_n=n^3$ со сдвигом на 1 вправо. После того как испытуемый таким образом получил $x_n=n^3$, ему напомнили, что нужно было найти сумму.

«Сумму? — сказал он. — Сумма этого ряда, естественно, равна нулю… Ой, извините, здесь же ещё этот дурацкий сдвиг. Весь ряд сдвинут на +1. К каждому числу добавляется +1. Значит, +1, умноженное на число членов… чему это будет равно? Девяти», — сказал он не слишком довольным тоном. И продолжил исследование ряда, которое через некоторое время привело его к тому, что сумма членов ряда xn=xn-1+k равна среднему значению, умноженному на число членов, а затем вывело и к более сложным теоретическим вопросам.

Переход от начальной к конечной ситуации — лишь относительно замкнутый (изолированный) процесс. «Он — частичное поле в пределах общего процесса познания и понимания, в контексте общего исторического развития, внутри социальной ситуации, а также в личной жизни испытуемого». Начальная стадия — лишь относительно начальная, конечная — относительноконечная.

В общем виде Вертгеймер классифицирует задачи следующим образом (S1 — начальная ситуация, S2 — конечная ситуация):

а) задачи с незавершённостью структуры: S1 → … → S2,

б) задачи с несовершенством структуры: S1 → ….

Вертгеймер замечает, что существует и третий вид продуктивных процессов, который можно изобразить так:

в) … → S2.

Это, например, художественное творчество. Здесь S2 (результат) существует вначале в представлении создателя лишь в самом общем виде, даже структура целого разворачивается только в процессе творения.

Википедия

Вертгеймер родился в 1880 г. в Праге. Его отец был директором бизнес-колледжа, мать хорошо разбиралась в искусстве. Вертгеймер получил образование в частных школах Праги, а затем поступил в Карловский университет. После его окончания Вертгеймер уехал в Германию, где изучал философию и психологию под руководством Карла Штумпфа.

Особую роль для Вертгеймера сыграла работа в лаборатории О. Кюльпе, т.к. именно в ней было получено много наиболее интересных экспериментальных данных в области мышления человека. В 1904 году он получил степень доктора философии. Темой его диссертации было детектирование вины преступника в ходе следствия по методу ассоциативной связи слов.

Последующие несколько лет Вертгеймер занимался различными проблемами психологии: продолжал разработку контроля свидетельских показаний, а также изучал пациентов, страдающих афазией (нарушением речи). В результате этих исследований им были определены несколько методов определения подлинности свидетельских показаний:

1) метод ассоциаций, суть которого заключается в том, что испытуемый должен на каждое предъявляемое ему слово реагировать любым другим, приходящим ему в голову. Таким образом, используя слова, несущие определенную смысловую нагрузку, можно определить качество показаний;

2) метод репродукции, при использовании которого испытуемому предлагается текст для запоминания, содержащий некоторые элементы, сходные с содержанием скрываемого, другие — похожие на него, а также элементы, не имеющие никакого отношения к скрываемому содержанию. По истечении некоторого времени при воспроизведении текста могут наблюдаться ошибки.

Следующие три метода не разрабатывались Вертгеймером столь же подробно. Это метод ассоциативных вопросов, метод восприятия и метод отвлечения внимания.

В 1910 году его заинтересовал феномен кажущегося движения, и М. Вертгеймер провел ряд экспериментов. Предметом этих опытов служили простейшие случаи кажущегося движения, которое наблюдается при наблюдении одного предмета в разных положениях.

То, что при этом в восприятии имеется, кроме предметов, еще и движение, М. Вертгеймер назвал фи-феноменом. Также он исследовал некоторые закономерности, возникающие при этом.

В частности, фи-феномен наблюдается только при определенной длительности промежутка времени между показом двух предметов. Если этот промежуток меньше оптимальной величины, оба раздражения воспринимаются одновременно и неподвижно, если больше — они видны последовательно, но тоже неподвижно. Вертгеймер определил, какова в различных условиях величина этого оптимального промежутка, и определил ее зависимость от расстояния между предметами.

Результатом этих исследований стал доклад, прочитанный в 1912 году, основная идея которого заключалась в том, что воспринимаемое зрительное движение не может быть получено в результате простого суммирования ощущений или восприятий. Качество опыта не может быть выведено из свойств составляющих его элементов.

Со временем Макс Вертгеймер, а также Курт Коффка и Вольфганг Келер, также принимавшие участие в экспериментах, пришли к выводу, что этот принцип применим не только к феномену зрительного движения, но и ко всей психологической науке в целом. Таким образом, в своем докладе

Вертгеймер заложил основу будущей теории гештальтпсихологии. Суть ее заключается в том, что интегрированные целостные системы (гештальты) не являются простой суммой своих составных частей. Скорее наоборот, характеристики гештальтов определяют природу, роль и функции своих составляющих.

С 1912 году Вертгеймер стал работать над проблемами психологии мышления, а позже — над созданием концепций решения задач и творческой мысли. Эта работа была прервана войной. Ученый был привлечен к работе по обнаружению подводных лодок.

В 1923 году Вертгеймер женился на своей студентке Анне Каро. В 1929 году он уехал их Берлина во Франкфурт, где работал на кафедре философии и психологии Франкфуртского университета. В начале 1933 года, когда политическая ситуация в Германии сильно усложнилась, Вертгеймер уехал в Чехословакию, а в сентябре того же года — в Соединенные Штаты Америки, где он преподавал в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке.

В Америке Вертгеймер продолжил свои исследования, их результаты легли в основу создания книги «Продуктивное мышление». Согласно существовавшим тогда теориям, понимание любых поведенческих особенностей человека может быть обеспечено экспериментальной работой по получению простых ассоциаций или связей «стимул-реакция». Вертгеймер доказал, что подобные теории не могут объяснить продуктивного мышления. Он утверждал, что для полного понимания процессов познания и процесса решения задач необходимо рассматривать целостные структуры, имеющие организованные составные части, функции и роль которых зависят от их положения в гештальте.

В процессе разработки этих частных задач у Вертгеймера окончательно оформляется его теория. Основой ее является гештальт — ярко выраженное целое, система, в пределах которой ее элементы находятся во взаимосвязи друг с другом и с единым целым, где каждая часть или подчасть имеет собственное место, роль и функцию, отводимые для нее природой целого. Структура гештальта такова, что изменение в одной его части влечет изменение во всех остальных частях и в едином целом, поскольку части гештальта не изолированы друг от друга.

На основе этой теории Вертгеймер разрабатывал концепцию процесса научения. По его мнению, природа происходящих при этом процессов и событий не может быть понята при помощи ассоциативных связей. В основе истинного научения лежит понимание, прозрение, по Вертгеймеру — инсайт. Как объяснял ученый, процесс научения состоит в переходе от состояния, когда что-то представляется совершенно бессмысленным, к ситуации, когда нечто ранее бессмысленное становится ясным, доступным пониманию.

Если научение состоялось, то перенос его на другую ситуацию, к которой оно тоже применимо, не составляет никакого труда. Таким образом, чтобы проверить, действительно ли научение состоялось, необходимо убедиться, можно ли обобщить изученное и перенести его на другую ситуацию, к которой оно тоже применимо.

Концепция решения задач также подробно рассматривалась Вертгеймером в его книге «Продуктивное мышление». По его мнению, чтобы решить задачу, требуется выработать соответствующее поле задачи. Это может быть переход от хаотичного восприятия предлагаемой информации к получению организованной концепции этой информации. Или, например, выработка поля задачи может заключаться в том, чтобы реорганизовать ошибочное представление об этой задаче в другое, более действенное.

Важным элементом научения является процесс понимания, что та или иная стратегия «сработает» в данной ситуации. Этот феномен получил у М. Вертгеймера название этапа Хеффдинга, по имени датского философа и психолога Харальда Хеффдинга, который сформулировал этот феномен в конце XIX века. Он выдвинул предположение о том, что сходство, или подобие, является решающим фактором, определяющим узнавание. Осознание этого сходства делает возможным перенос.

Работая в Нью-Йорке, Вертгеймер не прекращал заниматься более подробной разработкой теории гештальтов. Особое внимание он уделял проблеме анализа и синтеза, причем первому придавалось большее значение. По его мнению, анализ должен идти не снизу вверх, а сверху вниз, т.е. от целого к части, поскольку лишь изучение первичного целого может дать представление и определение его частей. Вертгеймер считал, что нужно начинать анализ с уровня целого, затем переходя к его элементам, а не пытаться подняться до уровня гештальта, начиная с его составных частей.

В 1943 году Макс Вертгеймер умер. Он не закончил своих исследований, но, тем не менее, остался в истории психологии как основатель гештальттеории, первоначально названной теорией Вертгеймера. Его последователи — Курт Левин, Курт Коффка и Вольфганг Келер — более подробно разрабатывали эту теорию в различных направлениях. Огромное значение для практической, прикладной психологии имели его разработки в области проверки истинности свидетельских показаний.

Портал Zelenka.SU http://zelenka.su/geniuses-medicine/564

Немецко-американский психолог.

Образование получил в разных ун-тах: в Кардовском ун-те (Прага) изучал юриспруденцию и философию, затем стал изучать психологию, посещая лекции Х. Эрен-фельса; вместе с К. Штумпфом занимался музыкой, философией и психологией в Берлинском ун-те.

В 1904 г. в Вюрцбур-гском ун-те под руководством О. Кюльпе защитил докт. дис. по психологии.

Профессиональную деятельность начал в Берлинском психологическом институте (1916-1929).

С 1929 по 1933 -профессор Франкфуртского ун-та. Работал также в ун-тах Праги, Вены, Берлина.

В 1921 г. вместе с К. Коффкой и В.Келером основал журнал Psychologische Forschung. Награжден почетным знаком Вильгельма Вундта.

В 1934 г. эмигрировал в США, где работал в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке (профессор, 1934—1943), преподавал и писал о социальных ценностях, истине и этике гештальта.

Основным вкладом В. стала демонстрация фи-феномена — оптической иллюзии движения двух неподвижных источников света (1912).

В этом своем знаменитом экспериментальном исследовании кажущегося движения (считающимся началом гештальтпсихологии как направления), В. подверг экспериментальной и теоретической критике теории восприятия, базировавшиеся на принципе элементаризма. Для объяснения феномена кажущегося движения и других явлений целостности восприятия он использовал принцип изоморфизма физиологического и психического, поскольку, по его мнению, кажущееся движение представляет собой субъективное свидетельство того, что в мозге произошло физиологическое короткое замыкание.

Фи-феномен в гештальтпсихологии впоследствии служил доказательством того, что переживание (в данном случае восприятие движения) не является простой суммой факторов и потому для понимания мыслей и действий человека нельзя изучать их вне целостности как отдельные элементы. В. объединил свои взгляды в законе точности, который включал в себя такие явления, как близость, сходство, замыкание и симметрия.

Он полагал, что эти явления воспринимаются в основном потому, что сознание навязывает ощущениям определенные организационные принципы. С 1920-х гг. В. стал заниматься проблемами творческого мышления. Анализируя не столько результаты мышления в виде целостных гештальтов, сколько процессуальную сторону мышления, его стадии, пользовался (как и его младший коллега К. Дункер) не феноменологическим самонаблюдением (как ранее в работах по восприятию), а методом рассуждения вслух в диалоге с экспериментатором.

Это означало выход исследования не только за рамки гештальтпсихологии, но и за рамки классического понимания объективного исследования в психологии. Многие введенные при этом В. понятия аналогичны таковым в деятельностном подходе к анализу мышления в школе А.Н. Леонтьева, например, переносу, операциональному значению и др.

При этом из работ В. исчезают различные физиологические аналогии для объяснения собственно психологических закономерностей. Хотя исследования В. в этой области, опубликованные по большей части после его смерти, и получили определенную разработку в различных вариантах проблемного обучения, в педагогической психологии, они еще не в полной мере по достоинству оценены.

В. известен также своими работами в области музыкального восприятия, психологии примитивных народов, разработками психологического детектора лжи и др. В рус. пер. издана книга В.: Продуктивное мышление, М., 1987. Л.А. Карпенко, Е.Е. Соколова

Национальная **ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ** Энциклопедия

http://vocabulary.ru/dictionary/912/word/vertgeimer

Читать (или скачать и читать) здесь

http://www.gestaltlife.ru/publications/7/view/79

http://nashaucheba.ru/v6444/%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%82%D0%B3%D0%B5%D0%B9%D0%BC%D0%B5%D1%80_%D0%BC._%D0%BF%D1%80%D0%BE%D0%B4%D1%83%D0%BA%D1%82%D0%B8%D0%B2%D0%BD%D0%BE%D0%B5_%D0%BC%D1%8B%D1%88%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5

http://juragrek.narod.ru/6126.htm

Веттер Густав Андреас, нем. Gustav Andreas Wetter

Отец Густав Андреас Ветер SJ, члены «Общества Иисуса», т.е. иезуит

4 мая 1911, Мёдлинг, под Веной — 5 ноября 1991, Рим

Австрийский католический священник, учёный-советолог.

Будучи основателем советологии (наряду с Ю. Бохеньским), выступил с развернутой критикой диалектического и исторического материализма в книгах «Советский диалектический материализм» (1948), «Современная советская идеология» (1962), «Измена Гегелю» (1963), «Коммунизм и религия» (1964), «Ленин и советский марксизм» (1968).

Философ-неотомист, профессор русской философии и марксистских исследований в Папском университете в Риме; помимо исследований по русской духовной истории занимался главным образом вопросами марксистской философии, уделяя особое внимание трудностям, возникшим в ней в связи с произошедшим «поворотом» гегелевской диалектики и разработкой «диалектики природы».

Философский словарь http://www.harc.ru/slovar/348.html

Австрийский католический священник, учёный-советолог.

Собирался стать миссионером в Китае. В 1930 году поступил в Руссикум.

В 1935 году был посвящён в сан священника византийского обряда и вступил в орден иезуитов. Некоторое время работал в Загребе, где иезуиты пытались создать русский новициат.

Защитил докторскую работу в Григорианском университете.

Ректор Руссикума в 1950-1954 годах.

После написания труда «Диалектический материализм: его история и его система в Советском Союзе», стал одним из ведущих ватиканских советологов.

С 1957 года до 1970-х работал профессором истории русской философии в Папском восточном институте.

В 1970 году основал Институт по изучению марксизма при Григорианском университете.

Работы

Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion Herder, Freiburg 1952 (und weitere Auflagen)

Sowjetideologie heute gemeinsam mit Wolfgang Leonhard in Fischer Bücherei, Frankfurt am Main 1962

Свободная русская энциклопедия «Традиция»

http://traditio-ru.org/wiki/%D0%93%D1%83%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%B2_%D0%90%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%B5%D0%B0%D1%81_%D0%92%D0%B5%D1%82%D1%82%D0%B5%D1%80

Иеромонах католической церкви византийского обряда, член Общества Иисуса, служил, ректор Руссикума в Риме с 1948 по 1954 годы, профессор в Папском восточном институте и с 1954 года в Папском Григорианском университете, философ, писатель, специалист по русской философии и научному материализму, социолог и советолог, участник Русского апостолата.

Образование получил в Руссикуме и Григорианском университете, где учился с 1930 по 1936 годы, в 1935 году рукоположен в сан священника, в 1936 году поступил в орден иезитов, готовился к служению в Апостольском экзархате Харбина в Китае. Направлен в Загреб, где иезуиты пытались создать русский новициат.

Изучая историю русской философии увлекся идеями философа Владимира Соловьева о церковном единстве.

В 1943 году защитил докторскую диссертацию «Онтология Троицы у Л.П. Карсавина: Структура творческой сущности как отражение Божественной Троичности», оставлен преподавателем в Восточном институте. Читал курс о диалектическом материализме.

В 1970 году основал и возглавил Центр по изучению марксизма при Григорианском университете, собрал большую библиотеку книг и документов по марксизму и материалистической философии в Руссикуме, которая ныне перемещена в Григорианский университет.

Википедия

Австрийский католический философ, неотомист, иезуит, одним из ведущих ватиканских советологов. Находится в тесном идеологическом контакте с австр. и западногерм. томистами из христианско-демократич. партии Аденауэра.

С 1957 года до 1970-х работал профессором истории русской философии в Папском восточном институте.

В 1970 году основал Институт по изучению марксизма при Григорианском университете. (Материал из свободной русской энциклопедии «Традиция»).

Оспаривая правильность марксистского разделения философии на материалистическую и идеалистическую, Веттер пытается отстоять «нейтральное» направление — «неотомистский реализм» (Неотомизм), к-рый на деле является теологической формой объективного идеализма. – (Философик).

Главное соч. Веттера – "Диалектический материализм. Его история и система в Советском Союзе" ("Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion", 1952, 4 изд., 1958).

Веттер отождествляет диалектич. материализм с механистическим и даже вульгарным материализмом, утверждает, будто материализм несовместим с диалектикой, и противопоставляет философские идеи молодого Маркса зрелому марксизму, а также ленинскому этапу в развитии марксизма (Философская энциклопедия).

По мнению Веттера, марксизм, особенно в его советском варианте, в силу присущего ему тоталитаристского характера, игнорирует отдельного человека, всегда ориентируясь на коллектив или

класс. Марксистская философия исходит из ложного тезиса о вечной, усложняющейся и самодостаточной материи, представляя собой разновидность пантеизма.

По убеждению Веттера, естественные науки (физика, химия, биология и др.) не располагают данными, подтверждающими вечность материи. Атеизм и враждебное отношение к религии марксизма-ленинизма обусловлены исключительно политическими соображениями: религия отвергается как прислужница эксплуататорских классов.

Философию, по мнению Веттера, марксисты из науки превратили в идеологию. Марксистская теория личности, помещая человека только в мир природы и общества и отвергая веру в Бога, лишает личность чувства подлинной любви и надежды на спасение.

Ф.Г. Овсиенко Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М.: Мысль. // Под ред. В.С. Стёпина. 2001.

В своих «клеветнических выпадах» против диалектического материализма Г. Веттер не прошел и мимо понятия субстанции. По его заявлению, «неопределенность» ленинского определения материи как философской категории заключается также в том, что ни от В.И. Ленина, ни от позднейших советских философов невозможно получить ясный ответ на столь существенный вопрос: является ли материя последней субстанцией или нет?

Все рассуждения Веттера на эту тему свидетельствуют о том, что этот «специалист в области диалектического материализма» ничего не понял ни в диалектическом материализме, ни в марксистско-ленинском учении о материи.

Он обнаружил противоречие между ленинской критикой махизма, отрицающего материальную субстанцию, и ленинской критикой метафизической концепции о «неизменной», последней субстанции.

http://kategoriyamaterii.ru/page/priznanie-pervichnosti-materii

Идеальное, в понимании диалектического материализма - не что иное, как определенные способы движения материи в мозге, рассматриваемые в отношении их осознания самим мозгом, мысленно отделенные от иного движения материи.

Таким образом, отказ от прямого признания сознания и мышления в качестве материальных объектов, попытка изобразить их в то же время в качестве понятий, означающих именно эти же самые материальные объекты, является ни чем иным, как попыткой уйти от очевидного вывода о том, что ни субъекта, ни субъективного для гносеологии диалектического материализма вообще не существует.

Подобное признание означало бы полную дегуманизацию марксистской философии, а также повлекло бы необратимые последствия для вопроса о свободе воли, которые будут описаны мной в дальнейшем изложении.

В этом контексте, возражения, выдвигаемые Копниным в защиту от критики со стороны западных философов, выглядят наивными. Так, Густав Веттер справедливо рассматривает отношение между познавательным образом и объектом познания в диалектическом материализме в качестве отношения между двумя материальными предметами.

Кроме того, отмечая объективный, материальный характер того, что материализмом названо "идеальным", Веттер не может понять каким образом и для кого оно же может стать субъективным.

Не в силах опровергнуть выпады Веттера, Копнин просто обвиняет его в "извращении" марксизма, но, очевидно понимая действительные последствия концепции материальности сознания, делает неуклюжий шаг к автономии субъекта.

"Диалектический материализм и не думает сводить познание к вещественному отражению одного предмета в другом и удвоению одного и того же предмета (сам предмет и отдельно его копия), он не отрицает и дух; идеальное, однако, в отличие от объективного идеализма, и в частности - неотомизма, не мыслит существование духа, идеального вне материальных процессов взаимодействия человека с окружающей действительностью.

Идеальное, дух не какая-то особая сущность, параллельная материи субстанция, а форма, вплетенная в совокупную предметную деятельность субъекта по преобразованию природы". Следует, однако, отдавать себе отчет, что словом "дух" Копнин обозначает ни что иное как материю, обретшую форму функционирующего мозга.

Сикорский Олег Леонидович Крах материализма

http://samlib.ru/s/sikorskij_o_l/krahmaterialisma.shtml

Известный критик диалектического материализма иезуит Густав ВЕТТЕР пишет: "Главной ошибкой учения диалектического материализма о пространстве и времени является то, что... в основе его лежит та же материалистическая предпосылка о материальности всякого бытия".

Откажитесь от диалектико-материалистического решения основного вопроса философии, призывает Веттер, и тогда учение о Пространстве и Времени можно будет "согласовать" с теософскими учениями.

Для этого он даже пытается сблизить марксистскую философию с неотомизмом: "В основе своей воззрение диалектического материализма на Пространство и Время совпадает с воззрением схоластики,

для которой Пространство и Время есть мысленные предметы с вещественной основой (ens rations cum fundamento in res), содержащие в себе, следовательно объективное и субъективное. Объективная сторона, вещественная основа понятия Пространства есть протяженные материальные предметы; понятия Времени - последовательность состояний предметов. Эти понятия являются субъективными, мысленными предметами, поскольку мы воспринимаем, вернее, представляем пространственное развертывание и временное чередование как что-то существующее само по себе и от вещей независимое"...

http://bibliofond.ru/view.aspx?id=72079
Сочинения читать здесь
http://odinblago.nichost.ru/Vetter
Скачать и читать (здесь есть статья Г. Веттера о Карсавине)
http://lib.rus.ec/b/367540

"ВЕХИ"

Сб. статей либеральных и кадетских публицистов: Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, М. О. Гершензона, А. С. Изгоева, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве, С. Л. Франка. Вышел в 1909 в Петербурге.

В статьях философского, публицистич. и юридич. характера идеологи рус. либерализма вели борьбу против демократич. движения масс, пропагандировали идеи религии и идеализма. Выступая с программой борьбы против материализма и атеизма В. г. Белинского, Н. г. Чернышевского, г. В. Плеханова, "В." пытались продолжить религиозно-философскую традицию, идущую от В. С. Соловьева и Ф. М. Достоевского.

Они призывали рус. интеллигенцию благословлять царскую власть, к-рая "...одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной" ("Вехи", М., 1909, с. 89). Разоблачая характер этой полемики, В. И. Ленин писал, что "В." "...выразили несомненную суть современного кадетизма" (Соч., т. 16, с. 106). Выход "В." вызвал восторг в лагере реакции и возмущение демократич. интеллигенции России.

В. И. Ленин называл "В." "энциклопедией либерального ренегатства" (там же, с. 107) и отмечал, что содержание сб. охватывает три осн. темы: борьба с идейными основами всего мировоззрения русской (и междунар.) демократии; отречение от освободительного движения; открытое провозглашение своих "ливрейных" чувств по отношению к октябристской буржуазии и царизму.

В.И. Ленин неоднократно употреблял термин "веховство" для характеристики реакционности всего рус. бурж.-помещичьего либерализма от М. Н. Каткова до П. Н. Милюкова и П. Б. Струве. Идеологи "веховства" проделали быструю эволюцию от заигрываний с марксизмом к открытой контрреволюционности. Уже в 1902 в программном сб. "Проблемы идеализма" бывшие "легальные марксисты" Струве, Бердяев, Булгаков и Франк выступили вместе с откровенными мистиками и идеалистами против марксизма. Последующие издания сборников и статей, создание религиозно-философских обществ завершаются в период столыпинской реакции выходом в свет сб. "В.". Вскрывая социальную и клас. сущность "веховства", В. И. Ленин писал, что "... веховцы приносят серьезную пользу, служат деловую службу... именно землевладельцам и капиталистам" (Соч., т. 17, с. 43).

1-ю мировую войну веховцы встретили в лагере империалистич. буржуазии, Окт. революцию - в лагере контрреволюции. В этот период они дошли до осуждения либерализма, воспевали "творческую реакцию", искали "высший смысл" в империалистич. войнах (см. Бердяев Н. А.). С высылкой гл. деятелей "веховства" в эмиграцию (1922) гл. центрами их деятельности становятся Берлин, Прага, Париж.

Здесь веховцы ведут борьбу против начавшегося перехода эмигрантской интеллигенции на позиции сотрудничества с Сов. властью (см. Сменовеховство), пытаются оградить от влияния идей социализма эмигрантскую молодежь. Веховцы устанавливают связи с междунар. аптикоммунистич. и контрреволюц. орг-циями, издают и пропагандируют на их средства рус. религ. и контрреволюц. лит-ру, выпускают сборники, журналы, газеты (газ.: "Возрождение", "Россия", "Россия и славянство"; журн.: "Русская мысль", под ред. Струве, "Путь", под ред. Бердяева, эсеро-веховские "Современные записки" с участием Бердяева, Булгакова, Шестова, профаш. журналы "Новый град", "Утверждения" и т. д.).

Использование утонченных форм религии для борьбы с марксизмом, защита индивидуализма в этике, антиинтеллектуализма и субъективизма в философии, искусная, рассчитанная на бурж. интеллигенцию маскировка контрреволюц. программы "В." лозунгами "свобода личности", "свободное творчество", защита "духовных ценностей", "культурных традиций" позволяют совр. реакции использовать "веховство" для борьбы с коммунистич. идеологией (идеи "веховства" используют в своих работах такие реакц. бурж. авторы, как С. Томпкинс, г. Кон, Ф. Баргурн, Л. Шапиро, Р. Даниельс, Е. Пизур и др.).

Лит.: Ленин В. И., О "Вехах", Соч., 4 изд., т. 16; его же, Веховцы и национализм, там же, т. 19; его же, Еще одно уничтожение социализма, там же, т. 20; Интеллигенция в России. Сб. ст., СПБ, 1910; "Вехи" как

знамение времени. Сб. ст., М., 1910; Важная задача советских историков, "ИСССР", 1959, No 3; Карякин Ю. Ф., С. Франк. Биография П. Б. Струве (рецензия), "ИСССР", 1958, No 3.

И. Е. Златоцветов, Е. г. Плимак. Москва.

Советская историческая энциклопедия. — М.: Советская энциклопедия. Под ред. Е.М. Жукова. 1973—1982.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/sie/3271/%D0%92%D0%95%D0%A5%D0%98

Веховство

Идеология русской буржуазии (господствующего класса). В 1902 г. бывшие легальные марксисты Струве, Бердяев, Булгаков вместе с откровенными мистиками издают статью «Проблемы идеализма». В последующем (1909 г.) сборник получает название «Вехи». Использовали традиции, представленные Юркевичем, Соловьёвым, Достоевским.

Веховство, названное так по сборнику статей "Вехи", вышедшему в свет тремя изданиями в 1909 г., претендовало на "обновление" русской интеллигенции, ее "духовное возрождение". Осуществление этой программы оно связывало с критикой "давящего господства народолюбия и пролетаролюбия", т.е. народничества и марксизма.

По словам одного из авторов сборника, русская радикальная интеллигенция не заключала в себе никаких культурно осознанных стремлений и идеалов, кроме "метафизической абсолютизации ценности разрушения" [С.Л. Франк].

"Школе Чернышевского" веховство противопоставило "настоящую русскую философию" - "от Чаадаева до Соловьева и Толстого", объявив это направление русской мысли "конкретным идеализмом", не имеющим ничего общего ни с социализмом, ни с политикой.

"Конкретный идеализм" провозглашался не только "основой нашего национального философского творчества", но и мистическим восполнением "разума европейской философии, потерявшей живое бытие" [Н.А. Бердяев].

Веховство формировалось на принципах соловьевского всеединства, окончательно переводя богопознание из плоскости чистой веры в плоскость богоискательства.

В русском богоискательстве возникло множество самых разнородных тенденций, главнейшими из которых были персонализм Бердяева, интуитивизм Лосского и иррационализм Шестова.

Замалеев А.Ф. / "Новое религиозное сознание". Русское богоискательство

http://www.philosoffine.ru/study-451-5.html

Философское и общественно-политическое направление в русской интеллектуальной среде в начале XX века, получившее своё название по программному сборнику «Вехи» (1909). Инициатором издания последнего был Михаил Гершензон.

Среди авторов сборника было четыре бывших марксиста: Н. Бердяев, С. Булгаков, П. Струве и С. Франк, ставшие на позиции христианской религиозности, отвергнув марксизм как доктрину чисто экономическую, которая не отвечает на фундаментальные вопросы человеческого бытия.

Первым по существу веховским сборником был сборник «Проблемы идеализма» (1902), финальным — «Из глубины» (1918).

Веховцы призывали интеллигенцию, которую они обвиняли в смуте 1905—1907 годов, отказаться от мировоззрения, построенного на коллективизме, народопоклонничестве (народничестве), нигилизме («отщепенстве от государства»), безрелигиозности и проповеди политического радикализма. Позитивная программа веховства опирается на признание самостоятельности человеческого субъекта, на признание личной ответственности за происходящее — на основе универсальных христианских ценностей.

Острую критику веховство вызвало со стороны лидера большевиков Владимира Ленина, который заклеймил сборник как «энциклопедию либерального ренегатства» в декабре 1909 года: «„Вехи“ — сплошной поток реакционных помоев, вылитых на демократию. Понятно, что публицисты „Нового времени“, Розанов, Меньшиков и А. Столыпин, бросились целовать „Вехи“. Понятно, что Антоний Волынский пришёл в восторг от этого произведения вождей либерализма.»

Словари и энциклопедии на Академике

http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/839575

Одно из характерных идеологических течений рус. буржуазии, политическое движение к-рой оформлялось в период развитого в стране демократического и пролетарского движения. В силу этого, писал Ленин, рус. буржуазия быстро выявила свою «имманентную контрреволюционность» (т. 17, с. 13).

В 1902 бывшие «легальные марксисты» Струве, Бердяев, Булгаков вместе с откровенными мистиками издают сб. «Проблемы идеализма», выступив против материализма и материалистически толкуемого позитивизма.

Последующее издание сборников и создание религиозно-философских об-в завершается выходом в период столыпинской реакции программного сб. «Вехи» (1909). Эта «энциклопедия либерального ренегатства», отмечал Ленин, охватывает три темы:

1) борьбу о идейными основами всего миросозерцания рус. и международной демократии;

2) отречение от освободительного движения;

3) открытое провозглашение «ливрейных» чувств и соответствующей «ливрейной» политики по отношению к царизму, материализму и атеизму «Вехи» пытались противопоставить рус. религиозно-философскую традицию, представленную Юркевичем, Соловьевым, Достоевским.

Лозунгу классовой борьбы они противопоставили принцип защиты личности на путях «внутреннего», «духовного» освобождения.

Они благословляли царскую власть за то, что последняя «одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной» («Вехи», с. 89) 1-ю мировую войну веховцы встретили в лагере оголтелых шовинистов, Октябрьскую революцию - в лагере монархической контрреволюции (сб. «Ое ргоГшкНз», 1918; «Философия неравенства» Бердяева и др.).

В эмиграции бывшие веховцы выступали против начавшегося отхода части эмигрантской интеллигенции (т. наз. сменовеховцев) от контрреволюции.

В своем развитии В. выявило ряд черт, типичных для совр. буржуазной философии: попытки использовать утонченные формы религии для борьбы с марксизмом, защиту крайнего индивидуализма в этике, антиинтеллектуализма и субъективизма в философии. Идеи В. широко используются в современной «советологии» для борьбы с марксизмом.

Источники:

Философский словарь. / Под ред. И.Т. Фролова. - 4-е изд.-М.: Политиздат, 1981. - 445 с.

http://filosof.historic.ru/enc/item/f00/s01/a000174.shtml

Читать один из журналов Веховцев здесь

http://www.knigafund.ru/books/41277/read#page2

Скачать и читать здесь

http://www.twirpx.com/file/687876/

Вильгельм из Шампо, Гильом (Гийом) из Шампо, или Гильом де Шампо, лат. Guillelmus (Guglielmus) de Campellis (Campellensis, Catalaunensis), франц. Guillaume de Champeaux

1068/70, мест. Шампо, близ Мелёна, Франция - 1121/2, Шалон-сюр-Марн, Франция

Епископ Шалонский, схоластический богослов, основатель сен-викторской богословской школы.

Франц. ранний схоласт; с 1113 – епископ в Шалоне-на-Марне, после занятий науками и преподавательской деятельности в Париже ушел в Сен-Викторский монастырь.

В вопросе о природе универсалий, в противоположность своему учителю номиналисту Росцелину, придерживался крайнего реализма, согласно которому общие понятия являются реальными субстанциями. Реализм средневековый - направление в средневековой схоластике, утверждавшее, что общие понятия (Универсалии), имеют реальное существование и предшествуют существованию единичных вещей.

Однако позднее под влиянием критики своего ученика Абеляра взгляды Вильгельма стали более умеренными.

Философский энциклопедический словарь. 2010.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/5288/%D0%92%D0%98%D0%9B%D0%AC%D0%93%D0%95%D0%9B%D0%AC%D0%9C

Средневековый французский философ-мистик, представитель крайнего реализма, богослов, епископ шалонский с 1113 года, друг Бернара Клервоского.

Вступил в спор с Абеляром, который дал весьма нелестную характеристику его учения в своей «История моих бедствий» и разгромил Гильома де Шампо на диспуте. Сочинения Гильома де Шампо не сохранились. Судить о его воззрениях можно лишь по работе Абеляра. Отойдя от научной борьбы, Гильом де Шампо основал богословскую школу при монастыре святого Виктора в Париже (каноникат св. Виктора). Каноникат стал важным философским и учебным центром, центром мистической теологии, отличался строгой дисциплиной, напоминавшей монастырскую. Расцвет Сен-Викторской школы связан с двумя религиозными мыслителями-мистиками — Гуго Сен-Викторским и Ришаром Сен-Викторским.

Википедия

В. из Ш. учился сначала в Париже у Манегольда Лаутенбахского, затем у Ансельма Ланского и Росцелина из Компьеня. В 1103 г. был избран архидиаконом в Париже и возглавил кафедральную школу, где преподавал логику (диалектику), риторику и богословие.

Его школа, в к-рую стекались студенты из мн. европ. гос-в, приобрела широкую известность. Однако из-за критики Петра Абеляра, слушателя школы, В. из Ш. вынужден был пересматривать свое учение о природе универсалий, в результате чего в 1108 г. покинул школу.

Он удалился в маленький мон-рь Сен-Виктор в пригороде Парижа, где вступил в ряды регулярных каноников. Его спор с Абеляром продолжался неск. лет. Научная деятельность В. из Ш. в мон-ре Сен-Виктор способствовала становлению здесь знаменитой школы мистического богословия, воспитавшей таких богословов, как Гуго Сен-Викторский и Ришар Сен-Викторский.

В 1113 г. В. из Ш. был рукоположен во епископа г. Шалон-сюр-Марн. Принимал деятельное участие в церковной политике: участвовал в Реймсских Соборах 1114-1119 гг., Римском Соборе 1117 г. и др.; в 1115 г. благословил Бернарда Клервоского в качестве настоятеля мон-ря в Клерво; оказывал поддержку папе Каллисту II в проведении церковных реформ, особенно в борьбе за целибат духовенства; в 1119 г. вместе с Клюнийским аббатом был направлен папой Каллистом II к герм. имп. Генриху V для выработки условий соглашения между империей и Св. престолом, в частности в вопросе об инвеституре.

За активную церковную деятельность, благочестие и ученость В. из Ш. пользовался большим уважением современников: на одном из Соборов он был провозглашен «столпом ученых» (columna doctorum), Бернард Клервоский называл его «святым и ученым епископом» (episcopus sanctus et doctus). Традиц. почетное именование В. из Ш.- «досточтимый [доктор]» ([doctor] venerabilis). Похоронен В. из Ш. в Клерво.

Реконструируемое по дошедшим фрагментам сочинений философское учение В. из Ш. ограничивается аристотелевско-порфириевской проблематикой общих понятий, рассмотренной с т. зр. августинизма; богословие его также находится в традиции средневек. августинизма.

По определению В. из Ш., всемогущий Бог, высшее Благо, существующий в Троице Лиц и единстве Божества (in Trinitate personarum et unitate Deitatis), не имеет ни начала, ни конца и вечно пребывает Сам в Себе (Guillel. Camp. Dial. inter Christ. et Jud. // PL. 163. Col. 1056, 1060, 1061). Единство Лиц Св. Троицы обусловлено единством Их сущности (essentia - Ibid. Col. 1056).

Сын Божий - единый Бог вместе с Отцом и Св. Духом (Ibidem); само имя Сына предполагает Отца, поскольку Отец и Сын - два соотносительных понятия (duo relativa sunt), и не может быть ни Отца без Сына, ни Сына без Отца (Ibid. Col. 1057). Св. Дух - Третий среди этих Двух в Троице, но един с Ними по Божеству (in deitate unus - Ibidem).

Об особенностях учения В. из Ш. о природе общих понятий - универсалий - известно гл. обр. из скудных сведений, сообщаемых Абеляром (Abaelardus. Hist. calamit. 2 // PL. 178. Col. 119; Idem. Dialect. II

1). Из-за недостатка материала точно определить позицию В. из Ш. и проследить эволюцию его взглядов на природу универсалий не представляется возможным (Коплстон. С. 99). Общепризнано, что В. из Ш. придерживался крайнего реализма, к-рый он противопоставлял номинализму Росцелина и концептуализму Абеляра.

Согласно В. из Ш., всякое общее всецело (tota) и существенно (essentialiter) содержится в каждом из индивидов, в к-рых оно сказывается, вследствие чего между индивидами одного и того же рода нет никакого различия по сущности (nulla esset in essentia diversitas), их различие обусловлено лишь множеством случайных свойств (акциденций) (sola multitudine accidentium varietas - Abaelardus. Hist. calamit.

2). В. из Ш. настаивает на объективной реальности универсалий, называя их «вещами» (res), и признает, что всякое понятие существует в себе объективно и субъективно, как универсальное бытие. Видовые отличия, к-рыми дифференцируется род, относятся к последнему как акциденции, но образуют вид по его субстанции.

Это давало право Абеляру утверждать, что В. из Ш. принимал за виды видовые отличия (Штекль. С. 110-111). Под натиском критики Абеляра, отмечавшего абсурдность представления о пребывании одного и того же общего в разных индивидах, В. из Ш. пошел на уступки и смягчил свой крайний реализм, заявив, что в индивидах одного вида одна и та же сущность представлена не существенно (essentialiter), а безразлично (indifferenter), так что, напр., хотя два человека не являются одним и тем же человеком, они все-таки не различны.

В. из Ш. имел в виду не тождество, а скорее сходство человеческой сущности в двух разных людях: общая сущность представлена в каждом из них безразлично в том смысле, что их нельзя отличить друг от друга путем перечисления определяющих характеристик человеческой сущности.

Для обозначения универсальной сущности В. из Ш. использует без к.-л. явных различий термины «natura» (природа), «essentia» (сущность) и «substantia» (подлежащее -Dial. inter Christ. et Jud. // PL. 163. Col. 1062), хотя последний термин обозначает у него также индивидуальную сущность, собственно субстанцию, определенное нечто (aliquid - Ibid. Col. 1061). Один раз у В. из Ш. встречается выражение «substantialis essentia» (субстанциальная сущность - Ibid. Col. 1062), значение к-рого следует признать тождественным терминам «substantia» или «essentia» (Ibid. Col. 1062).

Согласно В. из Ш., Бог сотворил мир из бесформенной материи (ex informi materia - Ibid. Col. 1060), к-рая, если следовать августиновской традиции, в свою очередь была сотворена из ничего, но В. из Ш. об этом специально не говорит.

В начале, прежде всех прочих творений (De orig. anim. // PL. 163. Col. 1043), или одновременно с сотворением света, т. е. в 1-й день, Бог создал ангельскую природу (angelorum natura), предназначенную для познания и прославления Его Божественного могущества (Dial. inter Christ. et Jud. // PL. 163. Col. 1060). По своей сущности ангелы были сотворены совершеннейшими (Ibid. Col. 1062), по Божию подобию, наделенные разумным мышлением (rationalis intellectus) и свободой выбора (liberum arbitrium), т. е. способностью различения добра и зла (отвергать зло и избирать благо - Ibid. Col. 1061, 1062).

При единстве природы и общем согласии ангелы отличаются друг от друга глубиной познания, славой и властью, так что одни на основании своего начальствующего положения (dominatione) превосходят и повелевают др. (Ibid. Col. 1067). По замыслу Божию ангелы через сознательное служение Богу должны были возвыситься до совершенной степени любви, к-рой в момент сотворения они еще не имели (Ibid. Col. 1062).

Ангелы обладали познанием Бога (de Deo notitiam) и должны были стать блаженными благодаря созерцанию (contemplando) Его (De orig. anim. // PL. 163. Col. 1043).

Денница, первый из ангелов, по достоинству и виду превосходящий всех остальных, не удержался на небесной высоте и пал сразу же после его сотворения. Причину падения диавола В. из Ш. традиционно видит в гордыне: еще не достигнув совершенной любви, диавол предпочел любви и почитанию Бога любовь к себе; презирая ближних и равных, он возвеличился над ними и отказался от должного повиновения Творцу, возжелав стать подобным Богу (Deo similis - Dial. inter Christ. et Jud. // PL. 163. Col. 1060, 1061, 1062).

Уклонившись от блага, диавол впал в грех; не распорядившись, как до́лжно, данными от Бога природными способностями (в нравственном отношении нейтральными), он утратил высшее благо - любовь к Богу и впал в высшее зло - ненависть к Богу (Ibid. Col. 1062). Так в мире возникло зло, к-рое, по определению В. из Ш., есть ничто по сущности (substantialiter nihil), поскольку не является творением Божиим (все, что сотворил Бог, есть благо), но изобретением диавола.

Зло есть отсутствие блага, подобно тому как тьма - отсутствие света (Ibid. Col. 1061). После падения диавола и последовавшей за ним части ангелов остальные ангелы настолько укрепились в добре и любви к Богу, что стали более неспособными к падению, поскольку были вознаграждены Божественной благодатью (divina remunerante gratia - Ibid. Col. 1061, 1067).

От неск. богословских сочинений В. из Ш. сохранились лишь фрагменты:

1) «De sacramento altaris» (О таинстве алтаря, или «De Eucharistia», О Евхаристии - PL. 163. Col. 1039-1040). В этом фрагменте, вероятно, представляющем собой часть большого трактата «Liber sententiarum» (Книга сентенций), рассматривается вопрос, под одним или под двумя видами следует принимать св. Причастие;

2) «Charta» (Церковно-каноническое послание, 1120 - PL. 163. Col. 1039-1042), в к-ром В. из Ш. епископской властью пытается уладить конфликт по поводу уплаты церковной десятины;

3) «De origine animae» (О происхождении души - PL. 163. Col. 1043-1044; авторство сомнительно), вероятно, также представляет собой фрагмент «Liber sententiarum»; рассматривается вопрос о происхождении души человека и о наследовании первородного греха;

4) «Dialogus inter Christianum et Judaeum de fide catholica» (Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере, ок. 1096-1099 - PL. 163. Col. 1045-1072). Адресованное Александру, еп. Линкольнскому, сочинение представляет собой литературно обработанный диспут между его автором, называющим себя «неким защитником и слугой веры Христовой», и неким иудеем.

В трактате, обнаруживающем сильное влияние идей блж. Августина, речь идет гл. обр. о прообразовательном значении ветхозаветного законодательства и его исполнении в искупительной Жертве Христа, о значении НЗ, о христ. таинствах, о том, что Иисус Христос есть Сын Божий и истинный Мессия, о единобожии и вере в Св. Троицу, об ангелах и падении диавола, о происхождении и сущности зла, о творении человека и его грехопадении, о наследовании первородного греха, об искуплении и Искупителе.

Существуют сомнения в принадлежности этого трактата В. из Ш. (Jacobi K. Wilhelm von Champeaux // LexMA. Bd. 9. Col. 168. Bibliogr.), нек-рые исследователи не упоминают о нем или не включают в состав сочинений В. из Ш. (Бибихин В. В. Гильом из Шампо // НФЭ. Т. 1. С. 526), в PL его авторство стоит под вопросом.

В. из Ш. приписываются также фрагменты: «Moralia Abbreviata» (Сокращенный вариант Моралий [на «Иова» свт. Григория Великого]; изд. в: Thesaurus novus Anecdotorum / Ed. E. Martnes. 1717. Vol.

5), «De natura et origine rerum placita» (Ed. M. Patru. P., 1847; Мнения о природе и происхождении вещей), «De essentia Dei» (О сущности Божией; изд. в: Cousin V. Fragmentes philosophiques. P., 1865. T. 2. P. 328-333).

Православная энциклопедия

http://www.pravenc.ru/text/158664.html

Читать произведения здесь

http://userdocs.ru/navigate/index-10252.html

http://www.bogoslov.ru/persons/225473/index.html

Виндельбанд Вильгельм, нем. Wilhelm Windelband

11 мая 1848, Потсдам, Королевство Пруссия — 22 октября 1915, Гейдельберг, Германская империя

Немецкий философ идеалист, основатель и глава баденской школы неокантианства.

Родился в семье прусского служащего. Учился в университетах Йены (где слушал лекции Куно Фишера) и Гейдельберга (где слушал лекции Лотце). Добровольцем участвовал во франко-прусской войне 1870. В Берлине защитил диссертацию «Учение о случайности» (1870), габилитировался (защитил специальную диссертацию в публичном диспуте для того, что бы получить право читать лекции) в 1873.

После защиты диссертации Виндельбанд начинает преподавательскую деятельность в Лейпциге: через три года он приват-доцент, а через шесть лет — профессор. Профессор в Цюрихе (1876). С 1877 — профессор университета во Фрайбурге, с 1882 — в Страсбург, с 1903 — в Гейдельберге. Член Гейдельбергской академии наук с 1910.

Виндельбанд известен следующими трудами по истории философии:

- «История древней философии», 1888; рус. пер. 1893;
- «История новой философии», Bd 1—2, 1878—80; рус. пер., Т. 1—2. 1902—05.

В них философские системы прошлого излагаются с кантианских позиций. Виндельбанд устраняет из учения Канта «вещь в себе», пытаясь таким образом преодолеть дуализм его философии субъективистским путём.

Философию Виндельбанд определяет как «… критическую науку об общеобязательных ценностях» («Прелюдии», СПБ, 1904, с. 23), как нормативное учение, основанное на оценочных суждениях, на познании должного, и противопоставляет её опытным наукам, основанным на теоретических суждениях и эмпирических данных о сущем. Ценности понимаются Виндельбандом как априорные, трансцендентальные, общезначимые. Признавая конечной целью исторического прогресса самоопределение человечества в соответствии с «этическим идеалом», Виндельбанд сводит социальные проблемы к этическим. Дуализм мира действительности и мира ценностей он объявляет «священной тайной», обнаруживающей ограниченность нашего познания и устремляющей нас в сферу ценностей религиозных.

Разрабатывая методологию наук, Виндельбанд расчленил науки на:

- номотетические — имеющие дело с законами
- идиографические — изучающие единичные явления в их неповторимости.

Сочинения

- Истории новой философии (нем. Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 1-2, 1878-80)
- История философии (нем. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1892)
- История и наука о природе (нем. Geschichte und Naturwissenschaft, 1894, 2-е изд. Strassburg, 1904)
- Über Willensfreiheit. — 4. Aufl. — Tübingen, 1923.

В русском переводе:

- О свободе воли. — М., 1905
- Платон. — 4-е изд. — СПб., 1909.
- Философия в немецкой духовной жизни 19 столетия. — М., 1910.
- История Новой философии. — М.: 2007
- Философия культуры и трансцендентальные идеализм // Культурология XX век. М. 1995 г.

Википедия

Виндельбанд известен своими трудами по истории философи; «История древней философии», 1888; рус. пер. 1893; «История новой философии», Bd 1—2, 1878—80; рус. пер., т. 1—2, 1902—05, в которых философские системы прошлого излагаются с кантианских позиций. Виндельбанд устраняет из учения Канта «вещь в себе», пытаясь таким образом преодолеть дуализм его философии субъективистским путём.

Философию Виндельбанд определяет как «… критическую науку об общеобязательных ценностях» («Прелюдии», СПБ, 1904, с. 23), как нормативное учение, основанное на оценочных суждениях, на

познании должного, и противопоставляет её опытным наукам, основанным на теоретических суждениях и эмпирических данных о сущем.

Ценности понимаются Виндельбандом как априорные, трансцендентальные, общезначимые. Признавая конечной целью исторического прогресса самоопределение человечества в соответствии с «этическим идеалом», Виндельбанд сводит социальные проблемы к этическим.

Дуализм мира действительности и мира ценностей он объявляет «священной тайной», обнаруживающей ограниченность нашего познания и устремляющей нас в сферу ценностей религиозных.

http://www.koob.ru/windelband/

Немецкий философ, один из классиков историко-философской науки, основатель и видный представитель Баденской школы неокантианства.

Преподавал философию в Лейпцигском (1870-1876), Цюрихском (1876), Фрейбургском (1877-1882), Страс-бургском (1882-1903), Гейдельбергском (1903-1915) университетах. Основные труды: "История древней философии" (1888), "История новой философии" (в двух томах, 1878-1880), "О свободе воли" (1904), "Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия" (1909) и др.

Имя В. ассоциируется прежде всего с возникновением Баденской школы неокантианства, которая наряду с другими направлениями этого движения (Марбургская школа и др.) провозгласила лозунг "Назад к Канту", положив тем самым начало одному из главных течений в западно-европейской философии последней трети 19 - начала 20 вв.

Круг проблем, рассматривавшихся философами этой школы, чрезвычайно велик. Тем не менее доминирующим вектором ее развития можно считать попытки трансцендентального обоснования философии. В отличие от Марбургской версии неокантианства, ориентировавшейся глав. обр. на поиски логических оснований т. наз. точных наук и связанной с именами Когена и Наторпа, баденцы, во главе с В., акцентировали роль культуры и сконцентрировали свои усилия в деле обоснования условий и возможностей исторического познания.

Заслугой В. является попытка дать новое освещение и разрешение основным проблемам философии, и, прежде всего, проблеме ее предмета. В статье "Что такое философия?", опубликованной в сборнике "Прелюдии. Философские статьи и речи" (1903) и книге "История новой философии" В. специально разбирает этот вопрос, посвящая его прояснению пространный историко-философский экскурс.

В. показывает, что в Древней Греции под понятием философии понималась вся совокупность знаний. Однако, в процессе развития самого этого знания из философии начинают выделяться самостоятельные науки, в результате чего вся действительность постепенно оказывается разобранной этими дисциплинами. Что же в таком случае остается от старой всеобъемлющей науки, какая область действительности остается на ее долю?

Отвергая традиционное представление о философии как науке о наиболее общих законах этой действительности, В. указал на принципиально иной путь и новый предмет, обусловленный самим ходом развития культуры.

Культурная проблема кладет начало движению, лозунгом которого стала "переоценка всех ценностей", а значит философия может продолжать существовать, по В., только как учение об "общезначимых ценностях". "Она более не будет вмешиваться в работу отдельных наук... она не настолько честолюбива, чтобы со своей стороны стремиться к познанию того, что они уже узнали и не находит удовольствия в компиляции, в том, чтобы из наиболее общих выводов отдельных наук как бы сплетать самые общие построения.

У нее своя собственная область и своя собственная задача в тех общезначимых ценностях, которые образуют общий план всех функций культуры и основу всякого отдельного осуществления ценностей". Следуя духу кан-товского различения теоретического и практического разума, В. противопоставляет философию как чисто нормативное учение, основанное на оценочных суждениях и познании должного, - опытным наукам, базирующимся на теоретических суждениях и эмпирических данных о действительности (как о сущем).

Сами ценности у В. очень близки в своем значении к кантовским априорным формам или нормам, обладающим трансцендентальным характером и являющимися надвременными, внеисторическими и общезначимыми принципами, которые направляют и, т.обр., отличают человеческую деятельность от процессов, происходящих в природе.

Ценности (истина, благо, красота, святость) - это то, с помощью чего конструируются и объективный мир научного познания, и культура, с их помощью и можно правильно мыслить. Однако они не существуют в качестве неких самостоятельных предметов и возникают не при их осмыслении, а при истолковании их значения, поэтому они "значат". Субъективно же они осознаются в качестве безусловного долженствования, переживаемого с аподиктической очевидностью.

Проблему разъединенности мира сущего (природы) и мира должного (ценностей) В. провозглашает неразрешимой проблемой философии, "священной тайной", т.к. последняя, по его мнению, не способна отыскать некий универсальный способ познания обоих миров. Частично эта задача решается религией, объединяющей эти противоположности в едином Боге, однако и она не может до конца преодолеть эту принципиальную раздвоенность, т.к. не может объяснить, почему рядом с ценностями существуют и безразличные в отношении к ним предметы.

Дуализм действительности и ценности становится, по В., необходимым условием человеческой деятельности, цель которой и состоит в воплощении последних. Большое место в творчестве В. занимала также проблема метода, а, точнее, проблема специфики метода исторической науки, являющейся процессом осознания и воплощения трансцендентальных ценностей.

Решающим в различении "наук о природе" и "наук о духе" (в терминологии Дильтея) В. считал различие по методу. Если метод естествознания направлен, главным образом, на выявление общих законов, то в историческом знании акцент делается на описании исключительно индивидуальных явлений.

Первый метод был назван В. "номотетическим", второй - "идиографическим". В принципе один и тот же предмет может быть исследован обоими методами, однако в номотетических науках приоритетным является законополагающий метод; тайны же исторического бытия, отличающегося своей индивидуальной не-йовторимостью, единичностью, постижимы посредством идиографического метода, т.к. общие законы в принципе несоизмеримы с единичным конкретным существованием.

Здесь всегда присутствует нечто в принципе невыразимое в общих понятиях и осознаваемое человеком как "индивидуальная свобода"; отсюда несводимость этих двух методов к какому-либо общему основанию. Значителен вклад В. в историко-философскую науку.

Его "История древней философии" и "История новой философии" и сегодня сохраняют свою ценность в силу оригинальности и продуктивности высказанных в них методологических принципов историко-философского знания, а также благодаря содержащемуся в них обширному историческому материалу; они не только расширили представления об историко-философском процессе, но и способствовали осмыслению современного культурного состояния общества.

http://philosophy.wideworld.ru/dictionary/3/24/

Можно почитать подробнее здесь

http://psy.1september.ru/view_article.php?ID=201000303

Образцы творчества читать здесь

https://sites.google.com/site/lubitelkultury/Home-5-5

http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000092/index.shtml

http://www.koob.ru/windelband/

Здесь можно скачать и прочитать = Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной культуре XIX столетия. Для скачивания щелкать по картинке слева.

http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=286D406312DF7FF67F5EFF25E17AEF46

Вио Фома де Каетан (Каэтанус), Фома Иаков Cajetauus, Томмазо де Вио, Якоб Томас де Вио, прозванный Каетан по родине своей Гаете (Cajeta)

20 февраля 1469, Гаэта, Италия - 9 августа 1534, Рим

Итал. Доминиканец, наиболее известный продолжатель Томизма в эпоху Возрождения

Генерал ордена доминиканцев (1508), кардинал (1517), послан был в 1518 г. папским легатом на сейм в Аугсбурге, чтобы побудить германских государей к войне с турками, а Лютера — к молчанию.

Но сам К., после разговора с Лютером, по-видимому, поколебался в своих воззрениях.

С 1519 епископ Гаеты Каетан приступил к новому изучению Библии и по многим вопросам пришел к выводам, противоречащим схоластической теологии.

Его работы были изданы в Лионе 1639. Комментарии де Вио к «Сумме теологии» Фомы Аквинского были включены в собрание сочинений последнего «Leonia», издававшееся с 1882 года по повелению папы римского Льва XIII.

Ср. Schilbach, "De vita ac scnptis Thomae de Vio Cajetani" (Вейм., 1881).

Российские универсальные энциклопедии Брокгауз-Ефрон и Большая Советская Энциклопедия объединенный словник

http://gatchina3000.ru/brockhaus-and-efron-encyclopedic-dictionary/046/46631.htm

В историю мысли Каетан вошел как основатель неотомизма – философско-богословского направления, выразившегося в попытке нового прочтения наследия Фомы Аквинского. Во времена начинавшейся Реформации именно Каетану было поручено богословское вразумление Мартина Лютера.

10 июня 1508 года, Томас де Вио Каетан "канонично и единогласно" (лат. canonice et unanimiter) выбирается Магистром Ордена Проповедников. Каетану исполнилось 39 лет. До Реформации, с которой имя Каетана будет навсегда связано, осталось совсем немного. Ведь именно Каетану будет поручена встреча в 1518 году с Лютером в Аугсбурге.

Джакомо де Вио родился в городе Гаета, в Неаполитанском королевстве. В 15 лет он посвятил себя монашеской жизни в Доминиканском ордене. Имя Фома, или Томас, данное ему при постриге, явилось свидетельством глубокой любви молодого монаха к богословию Фомы Аквинского, на Сумму Теологии которого он впоследствии составит полный комментарий.

В 25 лет Каетан был удостоен научной степени магистра и начал преподавание метафизики в Падуе. Именно здесь он столкнулся с необходимостью в изменившемся контексте философски и богословски отстаивать свои убеждения, основывающиеся на учении Фомы Аквинского. Падуя была центром новой, строго аверроистской интерпретации Аристотеля, благодаря книгопечатанию распространившейся как никогда прежде. Так возникает "интеллектуальное язычество", в потрясающей интеллектуальной замкнутости воссозданное независимо от христианского Откровения и в полную ему противоположность. При этом Каетану приходится вести и богословскую дискуссию.

В Падуе наряду с кафедрой томистской метафизики существовала и кафедра метафизики скотизма, возглавляемая представителем францисканского ордена. Каетану приходится излагать учение Фомы Аквинского, полемизируя с неверной его интерпретацией в свете учения Дунса Скота. Изучение богословия Фомы Аквинского в прочтении Каетана помогает понять истолкование наследия Аквината в новом видоизменившемся контексте, в попытке не просто повторить сказанное Фомой, но прийти к плодотворному синтезу веры и разума (лат. fides et ratio), богословия и философии.

Подробное продолжение читать здесь

http://religare.ru/2_65918.html

Написал серию библейских комментариев, в которых предложил весьма просвещенную критику неожиданно “модернистского” характера. Касаясь спорных книг Нового Завета, он отказал Посланию к Евреям в авторстве Павла.

Кроме того, он подверг сомнению апостольское происхождение Посланий Иакова, Иуды и 2-го и 3-го Посланий Иоанна.

Однако в отношении 2-го Послания Петра он не поддался заблуждениям прошлого и отстаивал его достоверность. Нам неизвестно, что он думал об Апокалипсисе, так как он уклонился от обсуждения этой книги, признаваясь, что не может проникнуть в ее тайны.

http://searchebookonline.com/book_484_glava_91_II._SREDNIE_VEKA,_REFORMA%D0%A1IJA.html

ТРУДЫ

- Super libros Aristotelis de Anim?, etc. — Rome, 1512; Venice, 1514; Paris, 1539;
- In parabolas Salomonis, in Ecclesiasten, in Esaiae tria priora capita. — Rome, 1542; Lyons, 1545; Paris, 1587;
- Jentacula N.T., expositio literalis sexaginta quatuor notabilium sententiarum Novi Test., etc. — Rome, 1525;
- In libros Jehosuae, Judicum, Ruth, Regum, Paralipomenon, Hezrae, Nechemiae et Esther. — Rome, 1533; Paris, 1546;
- Opuscula omnia tribus tomis distincta. — fol., Lyons, 1558; Venice, 1558; Antwerp, 1612, a collection of fifty nine treatises;
- In quinque libros Mosis juxta sensum lit. commentarii. — Rome, 1531, fol.; Paris, 1539;
- Opera omnia quotquot in sacrae Scripturae expositionem reperiuntur, cur? atque industri? insignis collegii S. Thomae Complutensis, O.P.. — 5 vols. fol., Lyons, 1639.
- Commentaria super tractatum de ente et essenti? Thomae de Aquino; super libros posteriorum Aristotelis et praedicamenta, etc. — fol., Venice, 1506;
- In Evangelia Matt., Marci, Lucae, Joannis. — Venice, 1530;
- Summula de peccatis. — Rome, 1525, and in many other corrected and augmented editions;
- In Acta Apostolorum. — [Venice, 1530; Paris. — with Gospels, 1536];
- In librum Job. — Rome, 1535;
- In psalmos. — Venice, 1530; Paris, 1532;
- In praedicabilia Porphyrii praedicamenta et libros posteriorum analyticorum Aristotelis castigatissima commentaria. — 8vo, Venice, 1587, 1599;
- In Epistolas Pauli. — Paris, 1532;

http://www.people.su/50982

О Каэтане так же читать здесь (в сборнике – ближе к концу)

http://everyhistory.org/1518.html

Семантика аналогии согласно Каэтану читать здесь

http://www.phil-inst.hu/~gyula/files/josh-thesis.pdf
Сочинений в инете найти не удалось

Витализм

Идеалистическое учение в биологии, уходит своими корнями в учение Платона. Как концепция сложился в 17-18 вв. Представители: Г. Шталь, Дриш.

Биологическая и филос. концепция, согласно которой явления жизни обладают специфическим характером, в силу чего они радикально отличаются от физико-химических явлений. Виталист приписывает активность живых организмов действию особой «жизненной силы» («энтелехия» Г. Дриша, «жизненный порыв» А. Бергсона и т.п.). Противоположностью В. является биологический механицизм, утверждающий, что живое может быть объяснено в чисто физико-химических терминах.

Философия: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/208/%D0%92%D0%98%D0%A2%D0%90%D0%9B%D0%98%D0%97%D0%9C

Учение о качеств. отличии живой природы от неживой, о принципиальной несводимости жизненных процессов к силам и законам неорганич. мира, о наличии в живых телах особых факторов, отсутствующих в неживых.

Различают филос.В., близкий к объективному идеализму (Платон, Шеллинг, Бергсон), и естеств.науч. В.

Последний противостоит механицизму, согласно которому жизненные процессы без остатка разложимы на силы и факторы неживой природы. Осн. принципы, отстаиваемые В.,— целесообразность, нерасчленимость и «немашинность» развития и поведения живых систем.

Элементы В. присутствуют уже у Аристотеля, учившего, что живой природе присуща цель в самой себе.

Наиболее полно система В. изложена Дришем. Ссылаясь на открытый им феномен эмбриональных регуляций, Дриш утверждал, что индивидуальное развитие организмов не есть простая реализация предустановленного экстенсивного (пространственного)разнообразия, к чему сводились утверждения механицистов. Согласно Дришу, в процессе развития происходит переход интенсивного (непространственного) разнообразия в экстенсивное. Этот переход свойствен только живым системам и осуществляется под действием специфически витального фактора — энтелехии. Живым организмам присуща «целостная причинность», тогда как неживым телам — «причинность элементов».

В. оказал влияние на некоторые отрасли биологии и психологии (теория морфогенетич. полей в эмбриологии, гештальтпсихология), а также породил ряд течений (органицизм, холизм и др.).

Сильной стороной В. была критика механистич. взглядов на биологич. причинность. Некоторые высказывания виталистов предвосхитили совр. взгляды на генерацию и накопление информации в живых системах, на иерархию уровней организации.

С утверждением (как в физич. науках, так и в биологии) более широких, немеханистич. взглядов на причинность и с развитием системного подхода В. утратил влияние.

Ряд феноменов, которые В. считал специфически биологическими (способность регулировать нарушения целостности, самоусложнение пространств. организации, достижение одного конечного результата разными путями), рассматриваются всовр. естествознании как типичные проявления самоорганизации любых достаточно сложных систем (как живых, так и неживых), а специфика живого не отрицается, но связывается с единством происхождения и развития жизни.

Дриш Г., В. Его история и система, [пер. с нем.1, М., 1915; Кремянский В. И., Структурные уровни живой материи, М., 1969; Хакен К., Синергетика, пер. с англ., М., 1980; Russell E. S., The directiveness of organic activities, Camb., 1946.

Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/208/%D0%92%D0%98%D0%A2%D0%90%D0%9B%D0%98%D0%97%D0%9C

Мировоззренческая позиция в биологии, согласно которой все живые системы принципиально отличаются от косных тел тем, что в основе их существования и проявлений жизнедеятельности лежит внутренне присущая им целесообразность, а их развитие является целенаправленным (телеология).

Виталистическое мировоззрение берет свое начало от Аристотеля, считавшего главной биологической проблемой развитие и неразрывно связанное с ним формообразование, а также от его учения о четырех видах причин самодвижения живых тел. Последовательными виталистами были многие натуралисты (В.Гарвей, Г.Э.Шталь, К.Ф.Вольф, К.Линней, Ж.Бюффон, Г.Р.Тревиранус, К.Бэр),

заложившие основы биологии как самостоятельной науки, ставящей своей задачей раскрыть собственные законы жизни, которые не сводимы к законам, определяющим явления неорганического мира.

Однако в работах ранних виталистов попытки конкретизации принципа, руководящего жизненными проявлениями, свелись к постулированию существования сверхфизических, трансцендентных «сил» типа «vis vitalis» (жизненная сила), «оживляющих» материю. Такого рода постулаты не допускали опытной проверки и не способствовали развитию биологической науки.

С сер. 19 в. витализм уступил свои позиции альтернативной мировоззренческой позиции в биологии – механицизму. Согласно последнему, все биологические явления могут быть сведены к законам физики и химии, а сама биология есть прикладной раздел этих наук.

Механицизм полностью отвергает телеологию, а целесообразные свойства живых организмов объясняет результатом естественного отбора. Этот подход, доминирующий в биологии и в настоящее время, основан на расчленении биологических систем на отдельные составные части, выяснении их структур и анализе биологических функций как причинно-следственных цепочек, в ходе которых структурные элементы переходят из одного более или менее устойчивого состояния в другое.

Он оказался чрезвычайно плодотворным для выяснения деталей механизмов, реализующих разнообразные биологические функции. Однако механицизм не дает ответа на основной вопрос биологии о природе биологического формообразования как процесса осуществления наследственных задатков во времени и в пространстве.

В кон. 19 в. витализм возродился в форме неовитализма, или «практического витализма». В основу его легли открытые виталистом Г.Дришем основные принципы эмбрионального развития – «судьба части есть функция ее положения в целом» и «принцип эквифинальности», в соответствии с которым развитие может приводить к одинаковым конечным биоформам, несмотря на резкие отклонения от нормального его хода.

Отсюда следовало, что свойства целостной живой системы несводимы к сумме свойств ее частей, что живое «целое» обладает собственными специфическими свойствами, исчезающими при его расчленении.

Такой взгляд на живые системы позволил поставить вопрос о природе целостности живых систем, о законах взаимодействия и взаимовлияния частей и целого. В поисках ответа на этот вопрос возникли новые системы постулатов (холизм, органицизм, системность), были сформулированы новые теории, доступные экспериментальной проверке.

К ним следует отнести различные варианты теорий специфических биологических (когерентных) полей (А.Г.Гурвич, П.Вейсс, Р.Шелдрей, Ф.А.Попп). Холистическое и системное мировоззрение послужило основой для разработки Принципов теоретической биологии (Э. Бауэр, К.Уоддингтон, Л. фон Берталанфи), современных теорий самоорганизации (И. Пригожин, М.Эйген), а также биосферной концепции (В.И.Вернадский, Дж.Лявлок). Авторы этих теорий относили себя к сторонникам или противникам витализма в зависимости от их отношения к проблеме телеологии.

Однако виталистическое мировоззрение чаще всего подвергали критике за то, что оно ставит живое вне сферы действия физических законов. Наиболее последовательные виталисты, напротив, утверждали, что физические законы (в самом широком смысле) могут рассматриваться как частные случаи биологических законов (А.А.Любищев).

В.Л.Воейков. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Идеалистическое течение в биологии, допускающее наличие в организмах особой нематериальной жизненной силы. В. берёт начало от первобытного анимизма — представления об одушевлённости всех тел природы. Элементы В. обнаруживаются в представлениях величайших мыслителей античности: Платона — о бессмертной душе (психее) и Аристотеля — об особой нематериальной силе "энтелехии", управляющей явлениями живой природы. После эпохи

Возрождения идея одушевлённости неживых тел уступила место механическому пониманию явлений как неорганического так и органического мира.

В 17 в. появилось дуалистическое учение, проводившее резкую грань между телами неживой природы и живыми существами. Я. Б. ванн Гельмонт создал учение об "археях" — духовных началах, регулирующих деятельность органов тела. Более детально эту виталистическую концепцию развил в начале 18 в. немецкий врач Г. Шталь, полагавший, что жизнью организмов управляет душа, которая и обеспечивает их целесообразное устройство.

В начале 19 в. отмечалось возрождение виталистической идеи как реакция на упрощённые механистические представления французских материалистов 18 в. (Д. Дидро, Ж. Ламетри и др.).

Нематериальное начало жизни немецкий анатом И.Ф. Блуменбах называл формативным стремлением, немецкий естествоиспытатель Г.Р. Тревиранус — жизненной силой (vis vitalis — отсюда и название всего направления).

Виталистические взгляды немецкого физиолога И. Мюллера, приписывавшего живым существам творческую силу, которая обусловливает их единство и гармонию, В. И. Ленин относил к физиологическому идеализму.

Во 2-й половине 19 в. вульгарный механистический материализм снова сменился волной В., названного тогда неовитализмом. Его вдохновителем был немецкий биолог Х. Дриш, считавший, что сущность жизненных явлений составляет так называемая энтелехия (нечто, в самом себе несущее цель), которая действует вне времени и пространства и непознаваема. Существование непознаваемых жизненных факторов допускали и другие виталисты, называя их "жизненной энергией", "жизненным порывом", "доминантой".

Отказываясь от объяснения жизненных явлений, В. демонстрирует бессилие идеализма в решении вопроса о сущности жизни, её происхождении и развитии. Источником возрождающихся время от времени виталистических воззрений является неудовлетворённость виталистов механистическими объяснениями жизненных явлений и неспособность применять для этих объяснений методологию диалектического материализма.

Критикуя недостатки толкования сущности жизни и главных свойств живого механистического материализмом, В., по существу, сам не выходит за рамки метафизической, механистической методологии.

Утверждая несводимость жизни к совокупности химических, физических и механических явлений, В. абсолютизирует качественное своеобразие жизненных явлений, привлекая для его объяснения вымышленные нематериальные факторы.

Для В. характерно игнорирование исторического метода (например, отрицание Х. Дришем и его последователями теории Ч. Дарвина; телефиналистической трактовки эволюции современными идеалистами).

Виталисты всегда использовали для обоснования своей позиции нерешённость тех или иных проблем (например, предполагавшуюся невозможность синтеза органических веществ вне организма и т.п.). По мере того как те или иные особенности живого получали научное, материалистическое объяснение, В. апеллировал к другим, ещё не изученным областям.

В. идеалистически истолковывал не только природу живых организмов вообще, но и природу сознания. После победы эволюционных представлений в биологии В. проникает и в эту область в форме различных антидарвинистских концепций эволюции, например психоламаркизм, творческая эволюция (французский философ А. Бергсон) и др.

Лит.: Энгельс Ф., Диалектика природы, Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 20; Ленин В. И., Материализм и эмпириокритицизм, Полн. собр. соч., 5 изд., т 18; Тимирязев К. А., Витализм и наука, Соч., т. 5. М., 1938; Дриш Г., Витализм. Его история и система, М., 1915; Тейяр де Шарден П., Феномен человека, пер. с франц., М., 1965.

Л. Я. Бляхер. БСЭ. — 1969—1978

Прикладное значение витализма заключается в создании/программировании роста живых тканей (Tissue engineering, regenerative medicine) и протезировании/выращивании органов: от простейших до самого сложного — мозга (DARPA) и далее видовой трансформации человека — искусственного интеллекта.

Между линейной структурой ДНК и трехмерной морфологией организма лежит ничем не заполненная пропасть. Пока мы не знаем, по каким законам возникает, наследуется и воспроизводится форма организма. В ядре нет гомункулюся, а законы развития формы далеко не сводятся к биохимическим ракциям. Левая и правая рука заметно различимы и незаменимы, хотя их генетический аппрат одинаков. В эмбриологии намного чаще, чем хотелось бы, морфологические признаки возникают и успевают исчезнуть еще до того, как появится первая неоднородность в активности генов. Эти парадоксы не решаются рутинными молекулярно-генетическими приёмами и пока остаются без ответа. [стр. 7. Стадии эмбрионального развития человека. С.В. Савельев //Веди 2002]

Органы и системы эмбриона возникают как результат индукционных, коммуникативных и межтканевых взаимодействий. Их природа в большинстве случаев неизвестна. Нога не будет вырастать отдельно, без предварительной индукции почки конечности. Её клетки не будут размножаться без развития кровеносной системы, а мускулатура не сформируется без центральной иннервации. Согласованность этих пройцессов является необходимым, но невыполнимым условием при выращивании отдельных органов. [стр. 7. Стадии эмбрионального развития человека. С.В. Савельев //Веди 2002]

Единственный способ для решения указанных проблем, если не принимать авантюрные идеи, — это изучение нормального развития человека и животных, чтобы понять законы формобразования и способы их генетического обеспечения. [стр. 7. Стадии эмбрионального развития человека. С.В. Савельев //Веди 2002]

Материал из свободной русской энциклопедии «Традиция».

http://traditio-ru.org/wiki/%D0%92%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%B7%D0%BC

Во все времена человечество интересовал вопрос зарождения жизни. Пока научная мысль не была развита, объяснения религиозного толка не вызывали ни у кого сомнений. А вот, когда люди поняли, что миром правят механические законы, теория божественного происхождения стала вызывать у многих сомнения.

Но вот в чем дело, наука тоже не могла дать аргументированного объяснения возникновения жизни. Вот тогда и появился витализм, не отрицающий физические законы, но и признающий существование нематериальной движущей силы, которая является началом начал.

Окончательное формирование концепции витализма пришлось на период стремительного развития науки, когда люди окончательно разуверились в том, что объяснение мироустройству можно дать исключительно с рациональной и практической точки зрения. Большой вклад в формирование теории внесли такие ученые как Г. Шталь (врач) и Х. Дриш (эмбриолог).

Последний, в частности, говорил, что никогда ученые не смогут создать ни одного живого существа, ибо процесс творения не может быть областью механики.

Но шли годы, наука развивалась, открывались все новые законы. В конце концов, по витализму был нанесен сокрушительный (по мнению тех, кто его наносил) удар. В 1828 году Ф. Велер (немецкий химик) обнародовал свои работы, в которых приводил результаты экспериментов по синтезу мочевины.

Ему удалось создать органическое соединение из неорганики так, как это делают почки живого существа. Это было первым толчком к краху витализма, и последующие исследования наносили все больший и больший урон этой теории. В 50-х годах XX века началась систематическая разработка синтеза органических веществ.

Французскому химику П.Э.М. Бертло удалось синтезировать метан, бензол, этиловый и метиловый спирты, а также ацетилен. В этот момент граница между органикой и неорганикой, считавшаяся нерушимой, была разрушена.

Современные исследования не оставляют от витализма ничего – люди смогли синтезировать вирус, достигли успехов в клонировании и мало ли куда еще заведет нас наука, может быть в скором времени мы научимся создавать биороботов – совершенно новую форму жизни, встав таким образом на одну ступень с Творцом.

Ну вот, разобрались, наука – форевер, витализм – на свалку! Но не спешите с выводами, открытие законов, которым подчиняются природные явления, ни в коей мере не отрицает теорию витализма, ведь кто-то (или что-то) эти законы должен был придумать.

Более того, философы прошлого считали математику почти религией (Пифагор, Платон). Ученые хвалятся синтезом органических веществ и созданием вируса?

На здоровье, только пусть не забывают, что они ничего не создавали, а только повторили уже существующий результат, как талантливый портной распоров старые брюки, сшил точно такие же из другой материи.

Человек – результат естественного отбора. Теория спорная, но согласимся, только вот что послужило толчком к его началу? Изменяющиеся условия жизни? А что послужило толчком к их изменению?

Сплошные вопросы, на которые наука не знает ответа, и никогда не узнает, если не отбросит гордость и не признает, что мир имеет не только физическую составляющую, но и сверхфизическую.

Психология и отношения > Познай себя > Витализм

http://womanadvice.ru/vitalizm

Витгенштейн Людвиг Йозеф Иоганн, нем. Ludwig Josef Johann Wittgenstein

26 апреля 1889, Вена — 29 апреля 1951, Кембридж

Философ и логик, один из создателей аналитической философии. Его идеи были восприняты логическим позитивизмом, оказали воздействие на лингвистическую философаию.

Австрийский философ, положивший начало двум современным философским течениям: логическому позитивизму, или логическому эмпиризму; и аналитическому, или лингвистическому (которое широко известно под названием Кембриджской шкалы).

Автор работ: «Логико-философский трактат» (1921), «Философские исследования (опубликованы после смерти Витгенштейна, в 1953 г.) и многих других.

Людвиг Витгенштейн — человек с судьбой столь же уникальной, как и его философия. Родился в еврейской семье в Вене.

До 14 лет обучался дома. С 1908 по 1911 г. Витгенштейн был студентом технического факультета Манчестерского университета. К 1912 г. он начинает осознавать свое философское призвание и поступает в Кембриджский университет, где учится в течение года.

Затем около года живет в полном одиночестве в Норвегии в собственноручно построенной хижине, где работает над своими философскими сочинениями.

Во время первой мировой войны Витгенштейн воюет в составе армии Австро-Венгрии. После войны он жертвует все свое состояние, полученное в наследство от отца, на благотворительность.

С 1920 по 1926г. Витгенштейн работает учителем в отдаленных деревушках в Нижней Австрии. В 1928 г. он начинает преподавать в Кембридже; последние лекции читает в 1947 г, после чего снова уединяется на ферме в Ирландии.

Через два года у Витгенштейна обнаруживают рак, от которого он и умирает в 1951 г.

Цитаты и афоризмы

CITATY.SU - МИНИМУМ СЛОВ, МАКСИМУМ СМЫСЛА

http://citaty.su/kratkaya-biografiya-lyudviga-vitgenshtejna

Австрийский философ и логик, представитель аналитической философии и один из самых ярких мыслителей XX века. Выдвинул программу построения искусственного «идеального» языка, прообраз которого — язык математической логики. Философию понимал как «критику языка». Разработал доктрину логического атомизма, представляющую собой проекцию структуры знания на структуру мира

Родился в семье сталелитейного магната еврейского происхождения. Его родителями были Карл и Леопольдина Витгенштейн. Он был самым младшим из восьми детей, рождённых в одной из наиболее известных и богатых семей Австро-Венгерской империи. Среди его братьев — пианист Пауль Витгенштейн, который на войне потерял правую руку.

Родители его отца, Герман Христиан и Фанни Витгенштейн, родились в еврейских семьях, но приняли протестантство после переезда из Саксонии в Вену в 1850-х годах, успешно ассимилировавшись в венские протестантские профессиональные слои общества. Витгенштейн, кстати, сказал однажды одному из друзей, что он, вероятно, единственный на свете профессор философии, который никогда не читал Аристотеля.

Существует версия, изложенная в книге австралийца Кимберли Корниша «Еврей из Линца» (англ.), согласно которой Витгенштейн учился в одной школе и даже в одном классе с Адольфом Гитлером.

Начав изучать инженерное дело, он познакомился с работами Готлоба Фреге, которые повернули его интерес от конструирования летательных аппаратов (занимался конструированием авиационного пропеллера) к проблеме философских оснований математики. Витгенштейн был талантливым музыкантом, скульптором и архитектором, хотя лишь отчасти сумел реализовать свои художественные возможности.

В молодости был духовно близок к кругу венского литературно-критического авангарда, группировавшегося вокруг публициста и писателя Карла Крауса и издававшегося им журнала «Факел».

В 1911 году Витгенштейн отправился в Кембридж, где стал учеником, помощником и другом Рассела. В 1913 году он вернулся в Австрию и в 1914 году после начала Первой мировой войны добровольцем отправился на фронт.

В 1917 году Витгенштейн оказался в плену. За время боевых действий и пребывания в лагере для военнопленных Витгенштейн практически полностью написал свой знаменитый «Логико-философский трактат».

Книга вышла на немецком в 1921 году и на английском в 1922 году. Появление её произвело сильное впечатление на философский мир Европы, но Витгенштейн, полагая, что все главные философские проблемы в «Трактате» решены, уже был занят другим делом: работал учителем в сельской школе.

К 1926 году, однако, ему стало ясно, что проблемы все-таки остались, что его «Трактат» был неправильно истолкован, и, наконец, что некоторые из содержащихся в нём идей являются ошибочными.

С 1929 года Витгенштейн живёт в Великобритании, в 1939—1947 годах работает в Кембридже в должности профессора.

Начиная с этого времени и до своей смерти в 1951 году, прервав учёные занятия для работы санитаром в лондонском госпитале во время Второй мировой войны, Витгенштейн разрабатывает принципиально новую философию языка. Главной работой этого периода стали «Философские исследования», опубликованные посмертно, в 1953 году.

Философию Витгенштейна делят на «раннюю», представленную «Трактатом», и «позднюю», изложенную в «Философских исследованиях», а также в «Голубой» и «Коричневой книгах» (1958).

Людвиг Витгенштейн умер от рака простаты. Похоронен по католическому обычаю на местном кладбище у часовни Святого Эгидия.

Структурно «Логико-философский трактат» представляет собой семь афоризмов, сопровождаемых разветвлённой системой поясняющих предложений. Содержательно он предлагает теорию, решающую основные философские проблемы через призму отношения языка и мира.

- Язык и мир — центральные понятия всей философии Витгенштейна. В «Трактате» они предстают как «зеркальная» пара: язык отражает мир, потому что логическая структура языка идентична онтологической структуре мира.

- Мир состоит из фактов, а не из объектов, как полагается в большинстве философских систем. Мир представляет весь набор существующих фактов. Факты могут быть простыми и сложными.

- Объекты суть то, что, вступая во взаимодействие, образует факты. Объекты обладают логической формой — набором свойств, которые позволяют им вступать в те или иные отношения.

- В языке простые факты описываются простыми предложениями. Они, а не имена, являются простейшими языковыми единицами. Сложным фактам соответствуют сложные предложения.

- Весь язык — это полное описание всего, что есть в мире, то есть всех фактов.

- Язык допускает также описание возможных фактов. Так представленный язык целиком подчиняется законам логики и поддаётся формализации. Все предложения, нарушающие законы логики или не относящиеся к наблюдаемым фактам, полагаются Витгенштейном бессмысленными. Так, бессмысленными оказываются предложения этики, эстетики и метафизики. То, что можно описать, может быть сделано.

- Важно понимать, что Витгенштейн отнюдь не намеревался тем самым лишить значимости области, которые его самого волновали чрезвычайно, но утверждал бесполезность в них языка. «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» — таков последний афоризм «Трактата».

Философы Венского кружка, для которых «Трактат» стал настольной книгой, не приняли этого последнего факта, развернув программу, в которой «бессмысленное» стало тождественным «подлежащему элиминации». Это стало одной из главных причин, побудивших Витгенштейна пересмотреть свою философию.

Результатом пересмотра стал комплекс идей, в котором язык понимается уже как подвижная система контекстов, «языковых игр», подверженная возникновению противоречий, связанных с неясностью смыслов используемых слов и выражений, которые должны устраняться путём прояснения последних. Прояснение правил употребления языковых единиц и устранение противоречий и составляет задачу философии.

Новая философия Витгенштейна представляет собой скорее набор методов и практик, чем теорию. Он сам полагал, что только так и может выглядеть дисциплина, постоянно вынужденная приспосабливаться к своему меняющемуся предмету. Взгляды позднего Витгенштейна нашли сторонников прежде всего в Оксфорде и Кембридже, дав начало лингвистической философии.

Книги

- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с нем. Добронравова и Лахути Д.; Общ. ред. и предисл. Асмуса В. Ф. — М.: Наука, 1958 (2009). — 133 с.

- Витгенштейн Л. Философские работы / Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю.А. Асеева. Ч. I. — М.: Гнозис, 1994. — ISBN 5-7333-0485-6.

- Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. II. Замечания по основаниям математики. — М.: 1994.

- Витгенштейн Л. Дневники, 1914—1916: С прил. Заметок по логике (1913) и Заметок, продиктованных Муру (1914) / Пер., вступ. ст., коммент. и послесл. В.А. Суровцева. — Томск: Водолей, 1998. — ISBN 5-7137-0092-5.

- Др. изд.: Витгенштейн Л. Дневники 1914—1916 (Под общей редакцией В.А. Суровцева). — М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2009. — 400 с. — ISBN 978-5-88373-124-1.

- Витгенштейн Л. Голубая книга / Пер. с англ. В.П. Руднева. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — 127 с. — ISBN 5-7333-0232-1.

- Витгенштейн Л. Коричневая книга / Пер. с англ. В.П. Руднева. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — 160 с. — ISBN 5-7333-0212-7.

- Др. изд.: Витгенштейн Л. Голубая и Коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям» / Пер. с англ. В.А. Суровцева, В.В. Иткина. — Новосибирск: Сибирское университетское изд-во, 2008. — 256 с. — ISBN 978-5-379-00465-1.

- Витгенштейн Л. Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии / Пер. с англ. В. П. Руднева. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — ISBN 5-7333-0213-5.

- Витгенштейн Л. Заметки по философии психологии. — М.: 2001.

- Витгенштейн Л. Избранные Работы. М., Территория будущего, 2005.

- Витгенштейн Л. Культура и ценность. О достоверности. — М.: АСТ, Астрель, Мидгард, 2010. — 256 с. — ISBN 978-5-17-066303-3, ISBN 978-5-271-28788-6.

Википедия

Австрийский философ, один из наиболее влиятельных мыслителей 20 в.

После нескольких лет учебы в Берлине стажировался в Манчестерском университете (1908), занимаясь конструированием и разработкой технических устройств.

В 1911 Витгенштейн начал интенсивно работать над проблемами логики в Кембриджском университете вместе с Бертраном Расселом. Один из первых полученных им результатов - обнаружение тавтологического характера логических истин.

В 1914, с началом Первой мировой войны, Витгенштейн записался добровольцем в австрийскую армию. На фронте он продолжал обдумывать логические и философские проблемы; в 1918 была закончена работа над книгой, опубликованной под названием Логико-философский трактат (Logisch-Philosophische Abhandlung, 1921; Tractatus Logico-Philosophicus, 1922).

Трактат во всем мире считается оригинальным и значительным трудом. Согласно одной из главных идей этой работы, мировая субстанция состоит из "простых объектов", которые, вступая в различные сочетания друг с другом, образуют факты. "Элементарные суждения" состоят из "имен", каждое из которых обозначает некий простой объект.

Комбинация имен обозначает или "изображает" некую возможную комбинацию соответствующих объектов, иначе говоря - некий возможный факт. Изображение, картина возможного факта есть "мысль". Все мыслимое возможно; отрицание мыслимого также мыслимо и возможно.

Поскольку некая возможная комбинация имен отображает некую возможную комбинацию объектов, логическая форма образа и логическая форма реальности тождественны друг другу.

Мышление доступно для чувственного восприятия, поскольку выражено в языковых суждениях. Записав все истинные элементарные суждения, мы смогли бы полностью описать мир.

Хотя реальность в целом может быть репрезентирована в суждениях, ни одно суждение не может репрезентировать то общее, что у него должно быть с реальностью, чтобы суждение могло репрезентировать реальность, а именно логическую форму изображения и реальности.

Логическая форма не может быть описана в суждениях, она показывает себя в каждом суждении. То общее, что с необходимостью имеется в мышлении, языке и реальности, не может быть сказано. Элементарные суждения изображают случайные положения дел в мире, которые логически независимы друг от друга и имеют возможные альтернативы. Невозможное и не поддается выражению. К тому, что не может быть сказано, относятся предметы логики, этики, эстетики, религии и даже философии.

После войны Витгенштейн в течение десяти лет не занимался философией. Несколько лет он преподавал в провинциальной школе в Нижней Австрии, затем работал помощником садовника в монастыре.

В 1929 неожиданно возвратился в Кембридж и вновь приступил к философским изысканиям.

В 1939 Витгенштейн получил кафедру философии в Кембриджском университете, которую оставил в 1947. Он продолжал исследования до самой смерти.

После 1929 Витгенштейн много писал. Главной его работой этого периода являются Философские исследования (Philosophische Untersuchungen; Philosophical Investigations, опубл. посмертно в 1953).

В настоящее время отредактированы и опубликованы также и другие сочинения Витгенштейна, среди них - Замечания по основаниям математики (Bemerkungen ber die Grundlagen der Mathematik, 1956; Remarks on the Foundations of Mathematics, 1978), Голубая и коричневая книги (The Blue and Brown Books, 1958), Философские заметки (Philosophische Bemerkungen, 1964; Philosophical Remarks, 1975), Записки (Zettel, 1967) и Разные заметки (Mixed Remarks, 1977).

Эти книги, а также его лекции и дискуссии, в которых он участвовал, оказали глубокое влияние на современную философию. Большая часть Трактата пала под ударами критики, нанесенными самим Витгенштейном, отброшенными оказались концепции "простых объектов", "имен", "элементарных суждений", "анализа" и мысли как "образа".

Исходное допущение Трактата, что имеется некая сущность, или природа, мышления, языка и репрезентации, теперь рассматривалось Витгенштейном как серьезная ошибка.

Существует множество различных форм мышления, языка и репрезентации, и неоправданно и нереалистично предполагать, что в этих формах воплощена некая общая природа. Важной является также идея "языка как игры" (или "языковой игры"), некоего строя человеческой деятельности, практики, в которой слова играют ту или иную роль.

Так, "мышлением" называют самые разные деятельности и формы, которые оно принимает. Поэтому мы должны отказаться от предпосылки, что слово "мышление" обозначает одну и ту же вещь в различных отличающихся друг от друга контекстах. То же верно и в отношении других психологических понятий: "следования правилу", "ожидания", "восприятия", "подразумевания", "воспоминания".

Следующий фрагмент из Философских исследований дает хороший пример "языковой игры" и стиля мышления Витгенштейна этого периода.

Грамматика „подходить", „мочь" и „понимать". Задания:

1) Когда говорят, что цилиндр z подходит к пустотелому цилиндру h? Только ли тогда, когда z вставляют в h?

2) Иногда мы говорим, что z в такое-то и такое-то время перестал подходить к h. Какими критериями пользуются в такого рода случаях для определения того, что в это время это случилось?

3) Что считается критерием изменения веса в определенное время, если тело в это время не лежало на весах?

4) Вчера я знал стихотворение наизусть; сегодня я его уже не знаю. В какого рода случаях имеет смысл спрашивать: „Когда я перестал его знать наизусть?"

5) Кто-то спрашивает меня: „Можешь ли ты поднять эту тяжесть?" Я отвечаю „Да". Потом он говорит мне: „Подними!" - и я не могу этого сделать. При какого рода обстоятельствах мои слова: „Отвечая "Да", я мог это сделать, а сейчас не могу", - могли бы быть считаться достаточным оправданием?

Критерии, которые мы принимаем для „подходить", „мочь", „понимать", вовсе не так просты, как может показаться на первый взгляд. Иначе говоря, игра с этими словами, их употребление в языковом общении, осуществляемом с их помощью, значительно сложнее - а роль этих слов в нашем языке иная, - чем мы склонны думать. (Именно роль нужно понять, чтобы разрешить философские парадоксы.)"

Витгенштейн замечает, что в философии "постоянно имеется опасность желать понять смысл выражения, созерцая само выражение... Как будто смысл - это дыхание, которое слово привносит в каждое свое употребление".

В его сочинениях проводятся испытания для многих терминов, которые ставят философов в замешательство, таких, как "знание", "достоверность" и "оправдание". Тщательно описываются встречающиеся в повседневной жизни приемы и способы деятельности, в которых встречаются эти термины.

Мы видим, что именно означает знание, достоверность, оправдание в этих практических ситуациях, а также то, что они означают нечто другое, когда изменяются обстоятельства. Язык следует изучать тогда, когда он работает, а не тогда, когда он "отдыхает".

ЛИТЕРАТУРА

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958 Витгенштейн Л. Философские исследования. - В кн.: Новое в зарубежной лингвистике, вып. 16. М., 1985 Витгенштейн Л. О достоверности. - Вопросы философии, 1991, № 2 Витгенштейн Л. Дневники 1914-1916. - В кн.: Современная аналитическая философия, вып. 3. М., 1991 Витгенштейн Л. Голубая книга и Коричневая книга. - В кн.: Современная аналитическая философия, вып. 3. М., 1991 Витгенштейн Л. Философские работы, тт. 1-2. М., 1994

Энциклопедия Кольера. — Открытое общество. 2000.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_colier/4386/%D0%92%D0%98%D0%A2%D0%93%D0%95%D0%9D%D0%A8%D0%A2%D0%95%D0%99%D0%9D

Австрийский философ и логик, представитель аналитической философии.

С 1929 жил в Англии, профессор Кембриджского университета (1939—47).

В первом периоде своей философской деятельности В. вслед за Б. Расселом разрабатывал логического анализа философию; в "Логико-философском трактате" (1921, рус. пер. 1958) он выдвинул программу построения искусственного "логически совершенного", "идеального" языка, имеющего в качестве прообраза язык классической математической логики.

"Идеальный" язык, по В., поможет освободить философию от её традиционной проблематики, которую В. трактует как "бессмысленную" (лишённую научно-познавательного смысла), порождённую несообразностями "логически несовершенного" языка. Философия, с точки зрения В., имеет смысл лишь в качестве "критики языка".

В. под влиянием Рассела разработал доктрину логического атомизма, согласно которой логическая структура языка, понятая как совокупность внешне связанных элементов, является образом структуры мира. Некоторые логические идеи В. этого периода (учение о тавтологиях и противоречиях, табличный метод определения истинностных значений высказываний, вероятности и др.) оказали влияние на развитие современной логики.

В дальнейшем в работах (опубликованных посмертно) — "Философские исследования" (1953) и "Замечания по основаниям математики" (1956) В., сохранив идею о "бессмысленности" проблем традиционной философии, отказался в то же время от абсолютизации формально-логического подхода к языку.

В. утверждает теперь, что язык служит не только целям описания мира, но и различным человеческим коммуникациям. Объектом философского исследования выступает теперь у В. естественный ("обыденный") язык, который рассматривается как совокупность "языковых игр", ведущихся по правилам, избираемым "играющими".

Значение языкового выражения определяется уже не онтологической структурой языка, а придаётся эмпирически — той ролью, которую оно выполняет в "языковой игре", т. е. контекстом; таким образом, В. переходит с позиции логического атомизма к точке зрения логического эмпиризма.

Позиция конвенционализма в отношении к языку, согласно которой язык оказывается продуктом произвольного соглашения, лишает "идеальный" язык его первоначально исключительного положения. Задача философии сводится к определению и устранению ошибок в употреблении языка. Эти взгляды В. повлияли на развитие лингвистической философии.

Лит.: Геллнер Э., Слова и вещи, пер. с англ., М., 1962; Хилл Т. И., Современные теории познания, пер. с англ., М., 1965; Корнфорт М., Марксизм и лингвистическая философия, пер. с англ., [М., 1968]; Современная идеалистическая гносеология, М., 1968, гл. 5; Wittgenstein and the problem of other minds, ed. Harold Morick, N. Y. — [a. o.], [1967]; Morrison J. C., Meaning and truth in Wittgenstein's tractatus, The Hague — P., 1968.

И. С. Добронравов, В. С. Швырев. БСЭ. — 1969—1978

Подробнее о творчестве и привычках читать здесь

http://philosophy.ru/iphras/library/kozl2_1.html

http://www.peoples.ru/science/philosophy/wittgenstein/history.html

http://krotov.info/lib_sec/03_v/vit/genshteyn.htm

Читать работы здесь

http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_01/1999_1_07_.htm

http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_03/1999_3_10.htm

http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_08/1999_8_07.htm

http://www.prognosis.ru/lib/Vitgenst.pdf

http://anthropology.rinet.ru/old/6/vittdn.htm

http://anthropology.rinet.ru/old/6/forma.htm

Вольф Христиан фон, нем. Christian Freiherr von Wolff

24 января 1679, Бреслау, Силезия, Священная Римская империя — 9 апреля 1754, Галле, Саксония, Священная Римская империя

Немецкий философ идеалист. Популяризатор философии Лейбница, выхолащивая диалектику, развивал метафизический телеологизм.

Немецкий учёный-энциклопедист, философ, юрист и математик, один из наиболее заметных философов в период после Лейбница и до Канта, основоположник языка немецкой философии.

Христиан Вольф родился в Бреслау в бедной семье. Он изучал математику, физику и философию в Йенском университете.

В 1703 году Вольф получил звание приват-доцента в университете Лейпцига, где он читал лекции до 1706 года, когда ему предложили должность профессора математики и натуральной философии в Галле.

Вследствие обвинения в атеизме учёный был вынужден оставить должность и покинуть Пруссию. Он отправился в Гессен, где преподавал до 1740 года в Марбургском университете.

В том же году король Фридрих II пригласил философа назад в Пруссию, где тот вновь начал преподавать в университете Галле.

В 1743 году Вольф стал ректором университета, на каковом посту и оставался до конца своих дней. Одним из учеников Х. Вольфа был М. В. Ломоносов.

Как философ Вольф находился под большим влиянием Лейбница, с которым он был лично знаком и вёл переписку.

Заслугой Вольфа считается систематизация центральных разделов философии Лейбница. Кроме того, его влияние испытала традиция рационализма.

Разработанная им и предельно чётко изложенная в его трудах онто-теологическая концепция вольфианства (англ. wolffianism), представляющая собой ветвь лейбницианства, являлась доминирующей философской системой в Германии середины XVIII века, несмотря на многочисленные нападки оппонентов, например Иоахима Ланге.

Впоследствии её подверг решительной критике Иммануил Кант.

Христиан Вольф был иностранным членом Берлинской, Парижской и Петербургской Академий Наук, а также Лондонского Королевского научного общества.

При жизни он пользовался известностью и авторитетом в учёных кругах.

Помни Про" Электронный мемориал.

http://pomnipro.ru/memorypage9100/biography

Христиан Вольф родился в Бреслау в бедной семье.

Он изучал математику, физику и философию в Йенском университете.

В 1703 году Вольф получил звание приват-доцента в университете Лейпцига, где он читал лекции до 1706 года, когда ему предложили должность профессора математики и натуральной философии в Галле.

Вследствие обвинения в атеизме учёный был вынужден оставить должность и покинуть Пруссию. Он отправился в Гессен, где преподавал до 1740 года в Марбургском университете. В том же году король Фридрих II пригласил философа назад в Пруссию, где тот вновь начал преподавать в университете в Галле.

В 1743 году Вольф стал ректором университета, на каковом посту и оставался до конца своих дней. Одним из учеников Х. Вольфа был М.В. Ломоносов.

Как философ Вольф находился под большим влиянием Лейбница, с которым он был лично знаком и вёл переписку. Заслугой Вольфа считается систематизация центральных разделов философии Лейбница.

Кроме того, его влияние испытала традиция рационализма. Разработанная им и предельно чётко изложенная в его трудах онто-теологическая концепция вольфианства (англ. wolffianism), представляющая собой ветвь лейбницианства, являлась доминирующей философской системой в Германии середины XVIII века, несмотря на многочисленные нападки оппонентов, например Иоахима Ланге. Впоследствии её подверг решительной критике Иммануил Кант.

Христиан Вольф был иностранным членом Берлинской, Парижской и Петербургской Академий Наук, а также Лондонского Королевского научного общества.

При жизни он пользовался известностью и авторитетом в учёных кругах.

Не будучи по-настоящему оригинальным мыслителем и учёным, Вольф, тем не менее, отличался поистине энциклопедической образованностью, чёткостью формулировок, тщательностью и педантичностью анализа.

Х. Вольфу принадлежат также несколько руководств по математике, оказавших сильное влияние на организацию преподавания этой дисциплины в Германии и России.

Особое значение имел изданный им в 1716 году в Лейпциге «Математический лексикон» («Mathematisches Lexikon»).

Хотя специализированные математические словари появились ещё в последней трети XVII века («Математический лексикон» итальянца Дж. Витали, 1668; «Доступная математика или Математический словарь» англичанина Дж. Моксона, 1679; «Математический словарь» француза Ж. Озанама, 1690), все они были весьма ограничены по объёму и давали довольно-таки фрагментарные сведения. Труд Вольфа был первым математическим словарём по-настоящему энциклопедического охвата.

Христиан фон Вольф считается крупным представителем естественного права и основателем юриспруденции понятия XIX века (то есть юриспруденции, исходящей из посылки, что правопорядок состоит из закрытой системы норм).

Именно Вольф заложил основы философской терминологии немецкого языка; многие определённые им слова немецкого языка, такие какBedeutung (значение), Aufmerksamkeit (внимание), an sich (сам по себе, в себе), вошли позднее в повседневный язык.

Труды

- 1720 Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und des Menschen (Разумные мысли о Боге, мире и человеке)
- 1721 Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen (Разумные мысли об общественной жизни человека)
- 1728 Philosophia rationalis sive logica
- 1737 Theologia naturalis

Institutiones Iuris Naturae et Gentium

- 1746 Вольфианская экспериментальная физика с немецкого подлинника на латинском языке сокращённая, с которого на российский язык перевёл Михайло Ломоносов, Императорской академии наук член и химии профессор

Википедия

Немецкий психолог и философ, представитель рационалистической психологии, автор теории о психологии способностей.

Изучив в Йене математику, философию и богословие, В. получил право преподавания в Лейпцигском университете (1703).

При поддержке Г.В. Лейбница в 1706 г. получил должность профессора по кафедре математики в Галле. Его лекции, которые затрагивали не только математику, но и философские проблемы, имели большой успех. Эта популярность, а также рационалистическая, антисхоластическая направленность лекций привела к увольнению В. из ун-та.

Он находит прибежище в Марбурге, однако после восхождения на престол Фридриха Великого по его приглашению возвращается к профессорской деятельности в Галле.

В. является автором теории, получившей название "психология способностей". Позитивная роль этой теории обусловлена тем, что господствовавшей до того времени в умственной жизни Германии схоластике и мистике был противопоставлен рационалистический взгляд на мир и психические качества человека.

В. принадлежит также большая заслуга в разработке немецкой психологической терминологии, заменившей прежнюю, латинскую. Само слово "психология", предложенное в 1590 году немецким ученым Гоклениусом, стало в Европе общеизвестным после выхода книг В. "Эмпирическая психология" (1732) и "Рациональная психология" (1734).

На долю первой относилось описание фактов, наблюдение за явлениями. Перед рациональной же психологией была поставлена задача дедуктивно выводить явление из сущности и природы души. В качестве объяснительной основы выдвигалось понятие о способности. С ним соединялась идея спонтанной активности души.

Главной силой считалась способность представления, выступающая в виде познания и желания. Душа развивает заложенные в ней образы вещей: смутные — на уровне чувственного познания, ясные и отчетливые — на уровне разума. С каждым представлением, считал В., сопряжено стремление. Если с представлением объекта связывается мысль об удовольствии, душа стремится удержать это представление. При мысли о неудовольствии возникает противоположное стремление.

В. с большой педантичностью описал различные классы психических явлений, разделив их на иерархически расположенные группы. Возникал своеобразный "анатомический театр человеческой души" — для каждой из групп предполагалась соответствующая способность как ее причина и основание.

В психологической концепции, представленной учением о способностях, отразились достижения западноевропейской психологии, связанные со стремлением построить эмпирическую психологию, подобную экспериментальной физике, найти физиологическое основание для всех психических процессов.

В. полагал, что мозговые процессы, коррелирующие с представлениями, порождают мышечные движения, которым соответствуют желания и волевые импульсы. В одном ряду, таким образом, как бы выстраивается нигде не прерывающаяся цепь физических событий, а в другом — психических. Оба ряда неразрывно связаны между собой.

Этот принцип параллелизма был выдвинут Лейбницем, преемником которого считал себя В. Однако Лейбниц в соотношении души и тела видел лишь частный случай соотношения монад во вселенной, В. же соотносил психические и физические процессы внутри самой монады.

Тем самым душа-монада отделялась от вселенной и получала в качестве коррелята уже не безграничное многообразие мира, а единичное тело.

Так психофизическая проблема (вопрос об отношении психических явлений к природе в целом) была превращена В. в психофизиологическую (вопрос об отношении психических явлений к мозгу). Однако главным объектом критики стало в дальнейшем учение В. о способностях. Он возводил его к учению Аристотеля о потенциальном и актуальном.

Но у Аристотеля актуализация способностей была связана с усвоением внешних по отношению к этой способности объектов, от которых она неотделима. У В. же представления об объектах суть самопорождения нематериальной сущности. Будучи отделена от реального взаимодействия организма с объектом, способность неизбежно становится самостоятельной, ничем не обусловленной силой. Из научного понятия она превращается в мифологического деятеля.

Но отвергая понятие о способностях, которое было подвергнуто решительной критике Гербартом, немецкая психология оставляла в неприкосновенности другую идею В. — о спонтанной активности души, порождающей в силу собственных творческих потенций весь мир представлений и стремлений.

Идея психической причинности перешла от Лейбница через В., Канта и Гербарта к Вундту, писавшему об апперцептивной активности души, являющейся основой высших психических функций.

А.И. Липкина, Т.Д. Марцинковская

Целью своей философии ставил достижение всеобщего блаженства людей, для чего считал необходимым выяснение первой основы существования всех творений.

Психологию делил на эмпирическую и рациональную. Одна рассматривает связь души с телом (Psychologia empirica. 1732), вторая занимается только бессмертной душой (Psychologia rationalis. 1734).

Считал соединение души с телом необъяснимым чудом, а все психические явления сводил к особым способностям души.

Описание Дельфии

http://wiki.myword.ru/index.php/%D0%92%D0%BE%D0%BB%D1%8C%D1%84_%D0%A5%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%B0%D0%BD_%D1%84%D0%BE%D0%BD

Нем. философ, популяризатор и систематизатор идеалистич. философии Лейбница.

Проф. философии в Галле (1706–23), Марбурге, где в числе его слушателей был М.В. Ломоносов (1736–39), и снова в Галле (с 1740).

В. был сторонником просвещ. абсолютизма, защищал в умеренной форме исходные положения теории естественного права, отстаивал абстрактные гуманистич. идеалы.

Свою философию В. рассматривал как средство достижения "всеобщего блаженства людей", а ее главную задачу видел в выяснении первичной основы существования всех творений ("Логика, или Разумные мысли о силах человеческого рассудка" – "Logika, oder Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes", 1712, рус. пер., СПБ, 1765), к-рую он находил в боге – "самостоятельном существе", обладающем абсолютным могуществом и разумом.

Природу В. считал произведением бога ("Разумные мысли о боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще" – "Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt", 1720).

В. стремился разработать всеобъемлющую систему знания. Положив в ее основу указанный теологич. принцип и формальные критерии достоверности различных истин, он считал, что физика изучает тела – "простые субстанции" (phaenomena substantiata), движение и пространств. отношения к-рых объясняются механич. причинностью; пневматология изучает деятельность духов ("Разумные мысли о действиях природы" – "Physica", Tl 1 – "Vernünftige Gedanken von Wirkung der Natur", 1723), математика – величины вещей, этика, естеств. право и политика – волю как свойство души ("Философия морали, или Этика" – "Philosophie moralis, sive Ethica", pt l–5, 1750–53; "Политика, или Разумные мысли об общественной жизни людей" – "Politik, oder Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben des Menschen", 1721).

Всеобщей связью всех духовных и телесных сущностей и ее основанием занимается философия, к-рую В. называл мировой мудростью ("Первая философия, или Онтология" – "Philosophia prima, sive Ontologia", 1730).

В. дал толчок разработке эстетики (в частности, его учеником А. Баумгартеном), сведя прекрасное к рассудочному самонаблюдению чувств. восприятий. Психологию В. делил на эмпирическую и рациональную.

Первая рассматривает душу со стороны ее связи с телом ("Эмпирическая психология" – "Psychologie empirica", 1732); вторая же занимается неизменной, бессмертной душой ("Рациональная психология" – "Psychologie rationalis", 1734).

Соединение тела и души В. объяснял "непонятным чудом", сводя психич. явления к особым способностям души.

Выхолащивая диалектич. элементы философии Лейбница и объясняя всеобщую связь и гармонию подчинением каждой вещи внешней, идущей от бога цели, т.е. придерживаясь принципов метафизики, телеологии, В. крайне формализовал все логич. понятия, отрицая противоречия в вещах и в мысли ("Рациональная философия, или Логика" – "Philosophia rationalis, sive Logica", 1728), за что его высмеивал и критиковал Ф. Энгельс ("Диалектика природы", 1955, с. 7, 24, 174).

Наряду с рационалистич. методом демонстрации как достоверным путем познания истины В. отстаивал значение индукции, опытного знания в конкретных науках.

Т.о., геометрически изложенная система В. была эклектична и, по существу, дуалистична: "естественная теология", тесно переплетаясь с телеологией, сочеталась в системе В. (особенно в физике) с рядом принципов механич. материализма.

В. сыграл значит. роль в распространении естеств.-научных знаний (математики, физики, химии, ботаники, агрономии и т.д.) в 18 в. Составляя свои сочинения и лекции не только на латинском, но и на нем. яз., В. основал большую филос. школу, идеи к-рой в 18 в. проникли также и в Россию.

Соч.: Eigene Lebensbeschreibung, Lpz., 1841; Briefwechsel zwischen Leibniz und Ch. Wolff, Halle, 1860; Волфиянская экспериментальная физика. С немецкого подлинника на латинском языке сокращенная, с которого на российский язык перевел Михайло Ломоносов, 2 изд., СПБ, 1760.

Лит.: Маркс К., Капитал, т. 1, М., 1955, с. 615; Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 1, М., 1955, с. 112; т. 2, М., 1955, с. 73; Шпет Г. Г., История, как проблема логики, ч. 1. М., 1916; Pich1er H., Über C h. Wolffs Ontologie, Lpz., 1910; Baumann J., Wolffsche Begriffsbestimmungen, Lpz., 1910; Utitz E., Ch. Wolff, Halle, 1929; Frauendienst W., Ch. Wolff als Staatsdenker, B., 1927; Joesten K., Ch. Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie, Lpz., 1931; Campo M., Ch. Wolff e il razionalismo precritico, Milano, 1939; Wundt M., Ch. Wolff und die deutsche Aufklärung, [Stuttgart–B., 1941]; Müh1pfordt G., Christian Wolff, ein Enzyklopädist der deutschen Aufklärung, в кн.: Jahrbuch für Geschichte der deutschslawischen Beziehungen..., Bd 1, Halle (Saale), 1956; Schöffler H., Deutsches Geistesleben zwischen Reformation und Aufklärung, 2 Aufl., Frankf./M., [1956].

Б. Раббот. Москва. Философская Энциклопедия. В 5-х т. — М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф. В. Константинова. 1960—1970.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/5776/%D0%92%D0%9E%D0%9B%D0%AC%D0%A4

Нем. философ, просветитель, рационалист.

Подобно мн. представителям европ. Просвещения, В. рассматривал развитие знания в качестве необходимого условия человеческого прогресса, а философию как универсальную науку о сущем, призванную обеспечить разработку и развитие наук посредством исследования оснований знания и самого бытия.

Склонный ко всякого рода логическим делениям и классификациям, В. примыкает к традиц. разделению наук по способностям познания и желания (vis repraesentativa и vis appetitiva), соответственно различает теоретические и практические науки и воспроизводит характерную для схоластики (в особенности для Ф. Суареса) схему деления теоретических наук на общую метафизику (methaphysica generalis) и специальную метафизику (methaphysica specialis) с последующим разделением последней на рациональную психологию, рациональную теологию и рациональную космологию (psychologia rationalis, theologia rationalis, cosmologia rationalis); все эти науки В. относит к высшей познавательной способности человека - разуму и считает их априорными (внеопытными).

К ним же, но уже в качестве практических наук принадлежат этика, политика, экономика. В свою очередь науки теоретические a priori, в частности рациональная психология и рациональная космология, у В. дополняются науками практическими a posteriori, т. е. опирающимися на опытное знание,- эмпирической психологией и естественными науками, а науки практические a priori - этика, политика и экономика - связаны с технологией (или эмпирической деятельностью) как с наукой практической a posteriori.

В системе философского знания В. особое место отводил логике, соблюдение требований к-рой обязательно для всех наук, теоретических и практических. Фундамент логики В. составляют 2 ее закона - закон противоречия, известный со времен античности, и закон достаточного основания, обоснованный Лейбницем,- а также логическая дедукция, правильное использование к-рой является необходимой предпосылкой знания.

Теория познания у В. носит декларативный характер и изложена лишь в общих чертах; он различал познание философское (внеопытное), историческое (опытное) и математическое (доказательное). Хотя к общим принципам познания вещей у В. наряду с законами логики имеют отношение учения о возможности и действительности, ясности и отчетливости истины, доказательности и последовательного выведения одних положений из др., однако эти принципы В. применял не столько для познания вещей, сколько для изложения уже готовых результатов геометрическим способом (подражая в изложении материала Спинозе).

К тому же В., с одной стороны, пользуется законами логики и логическими категориями как уже известными при описании бытия, с др.- выводит их из самого бытия.

К важнейшим метафизическим постулатам в философии В. принадлежит восходящее к философии Декарта понимание души в связи с проблемой сознания. В. исходит из понимания души как бессмертной и нематериальной сущности, способной представлять мир, и близок к отождествлению души и сознания.

Свою «Метафизику» В. начинает с опирающегося на самосознание души доказательства «нашего существования»; он пишет: «Кто сознает себя в качестве отрицающего или подвергающего сомнению - тот существует (ist)» (С. 238); вместе с тем не «я», а сознанию души отводится основная роль, оно полагается в качестве необходимого условия логики и познания.

В. не дает самостоятельного анализа сознания, он рассматривает сознание, не проводя принципиальных различий между логическими и психологическими аспектами познания; не разделяя учение Лейбница о монадах как представляющих субстанциях, он возвращается к учению о дуализме души и тела; отличает (по Декарту) ясные и отчетливые мысли (понятия) от темных, но сам процесс образования понятий сводит к внешним телесным воздействиям на наше тело, т. е. ощущениям, и относит их к мыслям.

Источником истинного знания В. считал внутренний опыт, к-рый понимался им как «внимание» к собственным ощущениям; многократно удостоверяемое соответствие между суждениями о вещах и самими вещами определялось им как достоверность опыта.

В. различал следующие способности души: чувственность, воображение, рассудок (Verstand) и разум (Vernunf), однако связь между способностями души намечена в его философии только в общих чертах.

Рассматривая рассудок как способность «представлять возможное» (С. 264), В. специфику рассудка видел в отчетливости получаемых знаний, а разума - в «искусстве делать выводы» (С. 269), понимать связь между истинами и продвигаться вперед, заключая от известных истин к неизвестным.

В самом сознании В. устанавливал границу между внешним и внутренним миром, вещами в себе и вещами для нас, но не приводил убедительных оснований для подобного разделения; он считал вполне достаточным указание на то, что вещи вне нас сознаются всегда нашей душой как находящиеся вне нас. В

конечном счете сознание В. понимал упрощенно, всего лишь как средство воспроизведения онтологических понятий и категорий.

Исходным пунктом философского исследования сущего у В. была вещь (Ding), к-рую он трактовал как то, «что возможно,- существует ли оно действительно или нет» (С. 241). Понимая пространственно-временной мир механистически, как совокупность вещей («машину»), подчиненную строгой необходимости и целесообразности, В. из причинно-следственных связей, существующих между вещами мира, выводил следующие категории сущего: основание (Grund), причину (Ursache), сущность (Wesen) и далее весьма искусственно - необходимое и возможное, пространство и время, конечное и бесконечное, субстанцию, силу и действующую причину и др.

Учение В. о Боге, несмотря на ссылки на Свящ. Писание и попытки его толкования, имеет крайне отвлеченный схоластический характер и представляет собой наиболее уязвимую часть его системы. Применительно к задачам собственной философии В. приводит космологическое, телеологическое и онтологическое доказательства бытия Бога, к-рые позволяют ему видеть в Боге беспредпосылочное начало всех вещей, основание природного и нравственного миропорядка.

В общем учении о Боге, конструируемом В. из логических понятий, Бог рассматривается как «всесовершеннейший дух» (allervollkommenste Geist) и «мировой мудрец» (Welt-Weiser), к-рый обладает способностью представления, рассудком, наивысшим разумом, свободной волей и «высшей степенью удовольствия» (Vergnügen), сознает и познает Себя.

Хотя В. понимает Бога в качестве Творца мира, полное отождествление законов мира с Божественными целями и намерениями делает Бога зависимым от мира, ограничивает Его свободу и всемогущество, подчиняет Его господствующей в мире необходимости.

В. принципиально не отвергает возможности чуда в мире, но в его целесообразно устроенном мире («машине») для чуда не остается места. В стремлении рационализировать христ. веру, как и все области жизни, В. доходит до убеждения, что Свящ. Писание не содержит ничего такого, что не может быть познано самостоятельными усилиями человеческого ума.

Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия»
http://www.pravenc.ru/text/155210.html
Подробнее о философских взглядах читать здесь
http://einai.ru/2012-01-Ivanov.html
http://iph.ras.ru/elib/2526.html
http://plato.stanford.edu/entries/wolff-christian/
Труды читать здесь
http://www.knigafund.ru/books/39774/read
http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015065889589;view=1up;seq=1
http://books.google.ru/books?id=Mjo7pzpLUP4C&printsec=frontcover&hl=de#v=onepage&q&f=false
В этом сборнике есть работа Вольфа, но не все страницы отображены
http://books.google.ru/books?id=2cFXppMm4QkC&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false

Волюнтаризм

Не следует путать с волюнтаризмом (Либертарный волюнтаризм)— политической позицией

Направление идеалистической философии. Первична – воля. Существует в двух формах: 1. форма объективного идеализма, представители Шопенгауэр и Гартман Эдуард – 1842-1906; 2. форма субъективного идеализма, характерна для Штирнера и Ницше. Термин В. введен в обиход в конце 19 в., но идеи В. восходят к учениям Августина, В. Скотта.

Идеалистич. направление в философии, рассматривающее волю в качестве высшего принципа бытия. Выдвигая в духовном бытии на первый план волю, В. противостоит интеллектуализму (или рационализму) — идеалистич. филос. системам, которые считают основой сущего интеллект, разум. Термин введён Ф. Теннисом в 1883

Элементы В. имелись уже в философии Августина, видевшего в воле основу всех др. духовных процессов, и Иоанна Дунса Скота с его подчёркиванием примата воли перед интеллектом (voluntas est superior intellec-tu — воля выше мышления).

Предпосылкой новейшего В. явилось учение Канта о примате практич. разума: хотя существование свободной воли нельзя, по Канту, теоретически ни доказать, ни опровергнуть, практич. разум требует постулировать свободу воли, ибо иначе нравств. закон потерял бы всякий смысл.

Исходя из этого, Фихте видел в воле основу личности, а в волевой деятельности «Я» — абс. творч. принцип бытия, источник духовного самопорождения мира. При этом воля у Фихте (как и у Канта, а также последующих представителей нем. классич. философии Шеллинга и Гегеля) является разумной по своей природе, источником осуществления нравств. начала.

В противоположность этому Шопенгауэр, в философии которого В. впервые оформляется как самостоят. направление, даёт иррационалистич. трактовку воли (см. Иррационализм) как слепого, неразумного, бесцельно-действующего первоначала мира.

Кантовскую «вещь в себе» Шопенгауэр истолковывает как волю, проявляющуюся на различных ступенях объективации; сознанию и интеллекту Шопенгауэр отводит роль одного из вторичных проявлений воли. У Шопенгауэра, как и у Э. Гартмана, В. тесно связан с пессимизмом, представлением о бессмысленности мирового процесса, имеющего своим источником бессознат. и слепую волю. Волюнтаристич. идеи Шопенгауэра явились одним из источников философии Ницше.

Термин «В.» употребляется также для характеристики социально-политич. практики, не считающейся с объективными законами историч. процесса и руководствующейся субъективными желаниями и произвольными решениями осуществляющих её лиц.

Энгельс Ф., Анти-Дюринг, Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., т. 20; Knauer B., Der Voluntarismus, B., 1907; Marcus J., Intellektualismus und Voluntarismus in der modernen Philosophie, Dusseldorf, 1918.

Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/218/%D0%92%D0%9E%D0%9B%D0%AE%D0%9D%D0%A2%D0%90%D0%A0%D0%98%D0%97%D0%9C

Философское направление, центрированное вокруг понятия воли, феномен которой мыслится в качестве высшего принципа бытия. Термин введен Теннисом в 1883, однако объективно волюнтаристические концепции как альтернатива панлогическому интеллектуализму могут быть зафиксированы уже в рамках средневековой схоластики. Известен, в частности, схоластический спор об исходном принципе творения: творит ли Бог мир “по разуму своему” или “по воле своей”. В рамках этой дискуссии конституируется остро волюнтаристическая позиция Иоанна Дунса Скота, оценивающего детерминацию креа-ционного акта со стороны каких бы то ни было оснований (в том числе, и оснований разумности) в категориях ограничения Божественной свободы: Бог творит мир “по воле своей”, т.е. в акте абсолютно свободного, ничем недетерминированного спонтанного волеизъявления, индетерминированного импульса, лишенного каких бы то ни было оснований (от силовых до разумных). Подобный В. креации лишает наличное бытие разумной фундированности и, соответственно, статуса уникальной единичности (как соответствующей разумным началам), порождая идею множественности миров (см. Возможные миры). Применительно к индивидуально-человеческой системе отсчета волюнтаристические идеи фундировались в историко-философской традиции апелляцией к нравственному закону: так, например, у Канта свободная воля конституируется практическим разумом на том единственном основании, что вне ее презумпции нравственный закон теряет реальный смысл. В качестве конституированного философское течение В. оформляется в 19 в., порождая системно-завершенные концепции, в рамках которых феномен воли обретает статус исходного принципа бытия: мир как слепая, самодостаточная и тотальная “воля к жизни”, действующая вне рациональных оснований и не поддающаяся разумному постижению (“мир как воля и представление” у Шопенгауэра), бессознательное духовно-волевое начало как основа всего сущего, включая и человеческое сознание, выступающее слепым орудием внеразумной “мировой воли” (Э. Гартман), “воля к власти” как движущая сила истории (Ницше). Характерные для В. тенденции антиинтеллектуализма и иррационализма, детерминирующие философские модели внеце-лесообразной исторической эволюции, приводят к оформлению общепессимистической эмоциональной тональности В. (Шопенгауэр, Э. Гартман). В психологической сфере В. означает интерпретацию деятельности психики, исходя сугубо из волевых процессов (Вундт, Теннис, Джемс, Н. Ах). В социальной сфере термин В. употребляется – вне рефлексивной экспликации его содержания – для обозначения стремления социально активных индивидов и общественных групп к преодолению системно-устойчивых параметров и характеристик исторического процесса.

М.А. Можейко. Философский словарь. philosophydic.ru

http://www.philosophydic.ru/volyuntarizm

Идеалистическое направление в философии, рассматривающее волю в качестве высшего принципа бытия. Выдвигая в духовном бытии на первый план волю, В. противостоит интеллектуализму (или рационализму) — идеалистическим философским системам, которые считают основой сущего интеллект, разум.

Элементы В. имелись уже в философии Августина, видевшего в воле основу всех других духовных процессов, и Дунса Скота с его подчёркиванием примата воли перед интеллектом (voluntas est superior intellectu — "воля выше мышления").

Предпосылкой новейшего В. явилось учение И. Канта о примате практического разума: хотя существование свободной воли нельзя, по Канту, теоретически ни доказать, ни опровергнуть,

практический разум требует постулировать свободу воли, ибо иначе нравственный закон потерял бы всякий смысл.

Исходя из этого, И.Г. Фихте видел в воле основу личности, а в волевой деятельности Я — абсолютный творческий принцип бытия, источник духовного самопорождения мира. При этом воля у Фихте (как и у Канта, а также последующих представителей немецкой классической философии — Ф.В. Шеллинга и Г. Гегеля) является разумной по своей природе, источником осуществления нравственного начала.

В противоположность этому А. Шопенгауэр, в философии которого В. впервые оформляется как самостоятельное направление, даёт иррационалистическую трактовку воли (Иррационализм) как слепого, неразумного, бесцельно действующего первоначала мира. Кантовскую "вещь в себе" Шопенгауэр истолковывает как волю, проявляющуюся на различных ступенях объективации; сознанию и интеллекту Шопенгауэр отводит роль одного из вторичных проявлений воли.

У Шопенгауэра, как и у Э. Гартмана, В. тесно связан с пессимизмом, представлением о бессмысленности мирового процесса, имеющего своим источником бессознательную и слепую волю. Волюнтаристические идеи Шопенгауэра явились одним из источников философии Ф. Ницше.

Термин "В." употребляется также для характеристики социально-политической практики, не считающейся с объективными законами исторического процесса и руководствующейся субъективными желаниями и произвольными решениями осуществляющих её лиц. Субъективизм.

Лит.: Энгельс Ф., Анти-Дюринг, М., 1969, с. 111—12; Knauer R., Der Voluntarismus, B., 1907; Marcus J., Intellektualismus und Voluntarismus in der modernen Philosophie, Düsseldorf, 1918.

БСЭ. — 1969—1978

Подробнее читать здесь

http://www.zpu-journal.ru/zpu/2005_1/Kanarsh/13.pdf

Врожденные идеи

Понятия и положения идеалистической гносеологии. Врождённые идеи - представления и знания, которые не могут быть приобретены, поскольку они не имеют отношения к чувственному миру (напр., математические и логические аксиомы, моральные ценности).

Истоки теории можно найти в концепции Платона «знания как припоминания». С появлением христианства мыслители, такие как Августин, развили теорию о том, что Бог непосредственно «вкладывает» вечные идеи в душу человека. Дальнейшее развитие теории идей произвёл Декарт.

Побудило его к этому противоречие в его философской концепции, где при рассмотрении независимых друг от друга мыслящей и протяжённой субстанций возникал вопрос, как человеческий разум (относящийся к субстанции мыслящей) может знать что-то о внешнем физическом мире (то есть о субстанции протяжённой).

Этот вопрос Декарт решил (а в какой-то степени обошёл), введя особую категорию «врождённых» знаний, которые никак не зависят от внешнего опыта и принадлежат разуму изначально. В эпоху просвещения в философии разгорелась настоящая битва по вопросу о врождённых идеях, расколовшая философское сообщество на два лагеря (условно «рационалистов» и «эмпиристов»).

В какой-то мере вопрос прояснил Кант, рассматривая возможность появления новых знаний без обращения к опыту (то есть, априорных). С развитием физиологических исследований по вопросам познания (Когнитивная психология) стали возникать менее абстрактные теории о «первичных знаниях».

В настоящее время имеется тенденция рассматривать врождённые идеи как наследственно-приобретённые.

Философский словарь. Под ред. Розенталя М.М. Из-во Политической литературы. М., 1975.

Понятие идеалистич. гносеологии, утверждающее независимость нек-рых принципов человеч. познания от опыта. Учение о В. и. – результат искаженного понимания происхождения общих понятий и принципов познания из исторически накапливающихся фактов человеч. опыта, практики. Родоначальником учения о В. и. является Платон. В понятии "анамнезиса" (воспоминания) он рассматривал человека, как обладающего с рождения истинными знаниями, к-рые в дальнейшей жизни лишь пробуждаются под воздействием внешних обстоятельств и т.о. осознаются ("Федон", 72Е и сл., "Менон", 80 А и др.).

По Аристотелю, человеч. познание, к-рое в целом происходит из чувств, опыта, обладает высшими основоположениями (законы мышления, а также исходные положения всех наук, напр. аксиомы в геометрии) независимо от опыта ("Первая Аналитика", I 30, 46 a 17; "Вторая Аналитика", I 7, 75 a 39).

В дальнейшем различные варианты учения о В. и. фигурируют в произведениях стоиков (Arnim, SVF, III, fr. 69), Цицерона (De nat. deor. II, 12; De leg. I, 8, 24; Tusc. disp. I, 24, § 57), Юстина (Justinus, Apol. II,

6, 8), Арнобия (Arnobius, Adv. gent. I, 33), Иоанна Скота Эриугены (Jon. Scotus, Div. nat. IV, 7f), Ибн-Сины, Фомы Аквинского (De ver. 11, 1), Марсилио Фичино (Theol. Plat. XI, 3).

Систематич. развитие учение о В. и. получило в произведениях Декарта ("Метафизические размышления", III; "Начала философии", I, 39; переписка), к-рый подразделял их на врожденные понятия (напр., понятия бытия, длительности, протяженности, числа, фигуры, движения) и врожденные аксиомы, представляющие собой связь первых (напр., "из ничего не может произойти ничто", "мыслящий субъект не может не существовать, если он мыслит" и т.п.).

Врожденность понятий и аксиом понимается Декартом как совокупность задатков, или потенций, проявляющихся и развивающихся в соответствующих условиях внешней среды. Учение Декарта о В. и. было развито основоположником англ. деизма Чербери, англ. платониками Кедвортом и Г. Мором, а также Мальбраншем.

Локк в 1-й кн. "Опыта о человеческом разуме" (1690, рус. пер. 1898) с позиций эмпиризма и сенсуализма отрицал существование в душе В. и. Локк опирался в критике В. и. на то, что эти идеи не являются общепризнанными, что они неизвестны детям, что они познаются лишь в результате рассуждений, что некоторые из них так и остаются неизвестными многим людям, и т.п. доводы.

В полемике против него Лейбниц в 1-й кн. "Новых опытов о человеческом разуме" (1765; рус. пер., М., 1936) развивал декартовское учение о В. и. Врожденность идей, по Лейбницу, означает существование в душе неосознанных представлений, потенциальных восприятий. Идеи истины врожденны человеку как склонности, предрасположения, естественные возможности. В противоположность Локку, утверждавшему, что ум новорожденного представляет собой "чистую доску" (tabula rasa), Лейбниц считал, что человеч. духу присущи врожденные понятия. Гипотеза о существовании В. и. лежала в основе учения Лейбница о "вечных истинах".

Кант, отвергший учение о В. и., вместе с тем, по существу, продолжал его в теории об априорных формах чувственности, рассудка и разума (Априори). С решит. отрицанием В. и. выступали Кондильяк (в "Трактате о системах...", М., 1938), Гельвеций, Гольбах, Фейербах.

Теорию В. и. подвергли критике рус. мыслители – Радищев (Полное собр. соч., т. 2, 1941, с. 92), Белинский (Полное собр. соч., т. 10, 1956, с. 145), Добролюбов (Полное собр. соч., т. 3, 1936, с. 104–106, 241) и др. Спенсер, решая проблему В. и., заявлял, что априорное для познающего индивида, для всего человеч. рода – апостериорно.

Диалектич. материализм отвергает учение о В. и., потому что, как ни велика роль разума в их выработке, "иначе, как через ощущения мы ни о каких формах вещества и ни о каких формах движения ничего узнать не можем" (Ленин В. И., Соч., 4 изд., т. 14, с. 288).

Лит.: Асмус В. Ф., Учение о непосредственном знании в истории философии нового времени, "Вопр. философии", 1955, No 5, 1957, No 6, 1959, No 11; Rose F. O., Die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes und Locke, Bern, 1901.

В. Соколов. Москва. Философская Энциклопедия. В 5-х т. — М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф. В. Константинова. 1960—1970.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1981/%D0%92%D0%A0%D0%9E%D0%96%D0%94%D0%95%D0%9D%D0%9D%D0%AB%D0%95

Одно из самых важных и в то же время двусмысленных эпистемологических понятий европейской философии. Проблема врожденных идей, или, в общем виде, врожденного знания, играет едва ли не решающую роль в определении модели познавательной деятельности человека.

Возникновение проблемы врожденного знания может быть связано с теорией идей Платона и критикой ее Аристотелем. Врожденными Платон считает такие концепты, которые попадают в душу не в результате чувственных воздействий, а вследствие ее соприкосновения с миром чистых сущностей. Это созерцание «умного» мира забыто душой, и поэтому осознание идей требует интенсивной интеллектуальной деятельности, ориентирами и помощниками в которой служат чувственные вещи и образы, похожие на припоминаемые идеи.

К примеру, для осознания идеи равенства во всей ее чистоте надо упражняться с приблизительно равными вещами (точного равенства в мире нет и быть не может).

Учение Платона выделяет несколько важнейших аспектов общеевропейской парадигмы врожденного знания:

1) врожденные идеи не зависят от чувств и опыта, но тем не менее не лишены генезиса как такового, проникая в душу в результате содействия более высоких бытийных инстанций;

2) они выражают сущностный аспект конкретных вещей или сущего в целом и поэтому сами имеют характер общих представлений и принципов, касаясь по большей части не каких-то определенных свойств объектов, а их отношений друг к другу;

3) они присущи любому человеку, т.е. по сути принадлежат «человеческой природе»;

4) они не лежат на поверхности души, но должны быть извлечены из ее глубин и актуализированы;

5) вещи сообразуются с ними вследствие наличия у тех и других общей бытийной основы.

Каждый из этих тезисов получал самые разнообразные толкования и интерпретации в ходе последующих более чем двухтысячелетних дискуссий.

Так, философы поздней античности и средневековья уделяли особое внимание изучению путей божественного света, озаряющего наш ум и высвечивающего в нем врожденные истины (Плотин, Августин, Бонавентура). Тщательнейшему исследованию подвергался и вопрос о статусе идей и общих понятий в душе (Боэций, Абеляр, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, Оккам).

В метафизике Нового времени тема врожденного знания выдвинулась на первый план под влиянием философии Декарта. Принимая схему сотворения врожденных идей Богом (главной из этих идей является идея самого Бога) и их независимости от опыта и произвола нашей фантазии, Декарт в то же время решительно отошел от платоновской концепции знания как припоминания. Это было связано с его отрицанием существования бессознательных перцепций.

Ведь в таком случае никаких тайников души нет и врожденные идеи просто неоткуда извлекать. Поскольку же невозможно утверждать, что все подобные идеи каждое мгновение осознаются всеми людьми, Декарт интерпретирует врожденные идеи как врожденные способности мыслить то или иное концептуальное содержание (они всегда актуальны, но, правда, им надо еще придать надлежащее направление).

Кроме того, многие Декартовы «врожденные идеи» просто обозначают те же самые способности, напр. идея мышления, сознания и т.п. На примере идеи Бога Декарт также ставит проблему критериев врожденности той или иной идеи. В доказательстве врожденного статуса идеи Бога он опирается на тезис о том, что в действии (т.е. в самой этой идее) не может быть больше реальности, чем в причине. Соответственно чувственные вещи, равно как и сам человек, не могут вызвать это представление. В свете этого критерия на роль врожденных принципов более всего подходят необходимые и всеобщие истины разума, так как опыт заведомо не может дать всеобщности и необходимости.

Дальнейшее развитие проблематики врожденного знания по существу продолжало картезианскую линию (сближение врожденного с «внутренним» и ориентация на врожденные способности). Одним из ярких примеров такого рода является кантовская концепция априорных понятий и знания в целом.

Кант утверждает, что априорные понятия чистого рассудка (имеющие вполне конкретное содержание, напр., категории причины, субстанции и т.п.) не врождены, но приобретены в результате инициированной опытом рефлексии над законами мышления, которые в свою очередь врождены (при этом Кант не связан с Декартовым отрицанием бессознательных перцепций и точкой схождения рассудочных принципов и явлений считает не Бога, а трансцендентальное единство апперцепции).

В новейшей философии идея врожденных способностей получает, как правило, физиологическую (врожденные идеи – биологически унаследованные механизмы функционирования нервной системы) или психологическую (отождествляющую врожденное знание с инстинктами и диспозициями души) интерпретацию. Популярностью пользуется также «компьютерная метафора»: врожденные идеи – аналоги информации, записанной в bios системной платы или на жестком диске компьютера. Широкую известность приобрели также попытки объяснить с помощью гипотезы врожденных концептуальных структур возможность языковой практики (Н.Хомский).

Критика теории врожденных идей была направлена на проблематизацию их статуса в душе. Так, Локк отрицал существование врожденных принципов, исходя из того, что ни один из них не мыслится всеми людьми в любой момент их жизни, что, по его мнению, должно было бы происходить, если бы они были присущи человеческой природе. В большинстве случаев такая критика не носила глобального характера (к примеру, тот же Локк признает существование врожденных способностей мышления).

Наиболее радикальный контрпроект был предложен в 18 в. Кондильяком, задумавшим во всех деталях показать опытное происхождение не только идей, но и способностей мышления (так, внимание он объясняет как яркое ощущение, память – как сохраненное ощущение, суждение – как одновременное наличие двух ощущений и т.п.).

Проблема врожденных идей теряет свою осмысленность, напр., у Лейбница: его замкнутым монадам врождены абсолютно все их перцепции. Следует особо отметить попытки истолковать вопрос о врожденном знании в качестве псевдопроблемы, возникающей в результате плохих дефиниций (Юм).

В.В.Васильев. Новая философская энциклопедия, в 4 т. Интернет-версия. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. Фонд.— М.: Мысль, 2010.

Впервые в истории философии теорию врожденных идей мы находим у Платона (429-347). Платон пришел к теории врожденных идей вследствие того, что в нашем разуме оказываются познания таких предметов, которым нет ничего соответствующего в мире чувственных явлений и которые не могли быть никоим образом получены из внешнего опыта. По учению Платона, "познание есть воспоминание".

Душа человеческая существовала до рождения в мире наднебесном. В этом мире она созерцала идеи — первообразы вещей. Наш чувственный мир есть только слабое отражение идей; он существует

только постольку, поскольку он причастен идеям. Истинное существование принадлежит миру сверхчувственному, миру идей.

До соединения с телом душа жила в этом мире наднебесном, созерцала эти формы вещей, и там она познала все идеи; затем при воплощении она забыла их. Но, познавая мир материальный, душа вспоминает, что нечто подобное она созерцала уже раньше, и приходит к тому, что вспоминает об идеях, забытых ею; идеи эти находятся в душе в скрытом состоянии.

В доказательство справедливости высказанной мысли Сократ, в одном из диалогов Платона, предлагает мальчику-рабу, совершенно незнакомому с геометрией, вопросы по этой науке и в ответах получает от него геометрические истины.

Аристотель (384-322), будучи не в состоянии отделить в учении Платона мифическое от реального, относится к нему критически и говорит, что принятие присущности душе идей приводит к некоторым несообразностям. В то время как мы движемся, нужно было бы, чтобы и идеи приходили в движение вместе с нами, что, разумеется, нелепо ввиду нематериальности идей. Самого Аристотеля считали сенсуалистом, потому что он, говоря о душе, сравнил ее с чистой доской, на которой ничего не написано.

Но это сравнение обыкновенно не совсем верно понималось, потому что он несколькими строками раньше говорит: "разум, пока он не мыслит, есть ничто, он только есть нечто потенциальное; когда же он мыслит, он есть нечто актуальное, он есть место идей". Разум, пока не начнется мыслительный процесс, есть ничто в смысле реальной действительности. Отношение между потенциальной и действительной реальностью он иллюстрирует отношением этих же реальностей к доске, на которой ничего не написано. Доска, пока она не исписана, обладает способностью быть исписанной; то же самое относительно реального содержания ума; он до того момента, как начнется мышление, может иметь содержание, но только в возможности.

Учение Платона о врожденности пользовалось большим значением в Средние века и, по-видимому, было признано и Декартом, против которого восстал Локк в своем сочинении: "Опыты о человеческом разуме". "Мы предполагаем, — говорит он, — что наша душа есть, если так можно выразиться, как бы белая бумага, на которой ничего не написано, свободная совершенно от всяких идей; но каким образом она ими снабжается? Откуда получает она весь материал разума и познания? На это я отвечаю одним словом: из опыта, на котором основывается все наше знание, и из него оно вытекает в конце концов".

Здесь мы находим полное тождество с известным сенсуалистическим положением: "нет ничего в разуме, чего бы раньше не было в чувствах". Эти возражения были направлены против Декарта, но не вполне основательно. "Я никогда не писал и не утверждал, — говорит Декарт, — что ум нуждается во врожденных идеях, как в чем-либо отличном от его способности мышления.

Но когда я обращал внимание на некоторые познания, существующие во мне, которые не происходят ни от внешних чувств, ни от решения моей воли, но от одной способности мышления, мне присущей, то эти идеи или познания я различал от других пришлых или выдуманных и называл их врожденными...

Идеи врождены нам вместе с нашей способностью мышления, всегда существуют у нас в возможности. Существовать в какой-либо способности не значит быть в действительности, но только в возможности, потому что самое имя: способность, не обозначает ничего другого, как возможность".

Таким образом, по взгляду Декарта, врожденная идея есть просто способность образовать идею мышлением самим из себя. С этой точки зрения не только идея о "я", как мыслящей субстанции, идея о бесконечной субстанции или о "Боге", суть врожденные, но даже идеи звуков, цветов, почти все идеи врождены нам.

Впрочем, не надо забывать, что у Декарта мы не находим нигде вполне точного перечня идей, признаваемых им врожденными. Различие между Декартом и Локком совсем не так велико, как может казаться. Оно состоит не в том, что Локк отрицал и врожденное предрасположение к представлениям, а Декарт, наоборот, признавал готовые понятия, как врожденное достояние духа.

Различие скорее в том, что Декарт, в большинстве случаев, по крайней мере, утверждал врожденную способность определенных с известным содержанием понятий, как, например, идеи Бога, а Локк, наоборот, признавал только врожденность формальной способности. Представление Бога, по Декарту, запечатлено в нашем разуме, так что самосознание может воссоздать это познание без дальнейшего опыта. По Локку, наоборот, никакой определенной по содержанию деятельности рассудка нам не врождено.

Против Локка выступил Лейбниц (1646-1716), который защищал врожденность. Вот его слова: "Tabula rasa, о которой так много говорят, по моему мнению, есть не что иное, как изобретение фантазии. Нужно противопоставить тому положению, что в нашей душе нет ничего, чтобы к ней не приходило от чувств, другое положение: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe nisi ipse intellectus (за исключением самого разума).

Следовательно, душа содержит в себе бытие, субстанцию, единое, тождественное, причину и множество других представлений, которыми чувства не могут снабдить ее". Если идеи врождены, то в каком же виде нужно представить эту врожденность?

На этот вопрос Лейбниц отвечает таким образом: "я бы скорее воспользовался сравнением души с куском мрамора, имеющим жилки, чем сравнением с пустыми таблицами, т. е. с тем, что у философов называется tabula rasa; если душа походит на эти пустые таблицы, то истины будут в нас, как фигура Геркулеса в мраморе, когда мрамор совершенно индифферентен к принятию той или другой фигуры.

Но если существуют жилки в камне, которые намечают фигуру Геркулеса предпочтительно перед другими фигурами, этот камень будет более определен, и Геркулес будет ему в некотором роде врожден, хотя нужна работа, чтобы открыть эти жилки и отчистить их политурой, устраняя все, что препятствует им обнаружиться. Точно так же и идеи, и истины нам врождены, как склонности, расположения, привычки или как естественные возможности".

В другом месте Лейбниц говорит, что "врожденность идей не естьпростая способность, состоящая в одной возможности произвести их, но это есть расположение, способность, предначертание, которое определяет нашу душу и которое производит то, что идеи могут быть извлечены из души".

Чувства необходимы для всех наших познаний; без деятельности органов чувств мы бы никогда не обратили внимания на идеи. Тем не менее, чувства не могут дать нам всех наших знаний; чувства дают нам только примеры, т. е. Истины частные или индивидуальные.

Но все примеры, подтверждающие общую истину, как бы многочисленны они не были, недостаточны для того, чтобы обосновать универсальную необходимость этой самой истины. Необходимые истины, поэтому, зависят не от чувств и возникают не из чувств, хотя чувство и служит поводом к тому, чтобы они были сознаваемы.

Можно сказать, что вся геометрия и арифметика, как содержащие необходимые истины, лежат в нас потенциально, так что мы для того, чтобы отыскать их предложения, должны внимательно рассмотреть и привести в порядок то, что уже есть в нас, не имея надобности в каком-либо познании, приобретенном посредством опыта".

Некоторые из современных представителей психологии, считая учения Локка и Лейбница одинаково односторонними, ищут примирения этих двух противоположностей: таковы, например, Спенсер, Льюис. "Утверждать, — говорит Спенсер, — что ранее испытывания впечатлений, т. е. до получения первых впечатлений, дух представляет собой tabula rasa, значит игнорировать, например, такие вопросы, откуда берется способность к организации впечатлений. Если при рождении не существует ничего, кроме пассивной восприимчивости к впечатлениям, то почему другие животные не настолько способны к воспитанию, как человек.

Гипотеза опыта, т. е. сенсуалистическая, в ее ходячей форме, предполагает, что присутствие определенно организованной нервной системы есть обстоятельство, не имеющее никакой важности, факт, которого совсем не нужно брать в соображение. Однако, именно присутствие известным образом организованной нервной системы — факт, без которого ассимиляция впечатлений была бы совершенно необъяснима".

Для Льюиса организм есть не страдательный приемник внешних впечатлений, но деятельный кооператор. Чувствующий субъект есть не tabula rasa, не белый лист бумаги, а палимпсест. Должны существовать априорные условия в каждом ощущении и в каждой идее — не готовые представления в душе, но во всяком случае условия для того, чтобы в соприкосновении с внешним миром возник именно тот феномен, который мы называем представлением.

Вопрос врожденности был поставлен в тесную связь с вопросом об априорности с тех пор, как Кант в своей "Критике чистого разума" признал существование так называемых доопытных, априорных познаний. С тех пор связь эта сделалась неразрывной, хотя между тем и другим понятием и существует известного рода различие (см. Кант).

Литература. Платон, его диалоги "Менон" и "Федон"; Аристотель, "Книга о душе"; Декарт, "Размышления"; Локк, "Опыты о человеческом разуме" (книга I); Лейбниц, "Новые опыты" (предисловие, есть в русском переводе); Кондильяк, "Трактат об ощущениях"; Кант, "Критика чистого разума" (есть и по-русски); Риль, "Философский критицизм" (есть в русском переводе); Либман, "Анализ действительности" (глава: "Метаморфозы априори"); Эйкен, "Критика основных современных понятий"; Спенсер, "Психология" (т. III, глава: "Восприятие пространства"); Льюис, "Вопросы о жизни и духе" (часть I); Каптерев, "Педагогическая психология".

Е. Челпанов. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. — С.-Пб.: Брокгауз-Ефрон. 1890—1907.

Термин рационалистической философии 17—18 вв. (Р. Декарт, Н. Мальбранш, Г. Лейбниц), обозначающий прирождённость уму или субъекту некоторых общих "идей" или истин. Эти идеи рационализм рассматривал как основу объективного знания, всеобщего "отношения идей", в отличие от

сенсуализма 17—18 вв., согласно которому всякое "отношение идей" основывается на чувственных образах, данных в опыте.

Понятие В. и. находилось в центре полемики между рационализмом и сенсуализмом (Декартом и Т. Гоббсом в 17 в., Лейбницем и Дж. Локком в 18 в.). Это понятие фактически утверждает тождество и непрерывность сознания в пространстве и времени: общезначимые надындивидуальные истины являются, с одной стороны, актами и состояниями сознания отдельных индивидов, а с другой стороны, именно в своих всеобщих характеристиках не могут быть выведены как конечное звено в непрерывной цепи воздействия внешних вещей на их сознание или внутрипсихических сцеплений сугубо индивидуального опыта.

Отсюда вводится постулат, что знание некоторых истин должно быть прирождено аппарату человеческого познания. По Декарту, я из себя извлекаю понимание того, что такое вещь, истина, мышление, бог и т.д., причём эти идеи (в том числе и правила метода) не порождены и не приобретены мною, а прирождены мне.

Соединяя исходные В. и. с интуитивным постижением конкретных предметов внешнего мира и с работой дедукции, можно получить всю сумму возможных, объективных и универсальных знаний. При этом неважно, даны ли В. и. актуально, — достаточно их потенциального существования. Лейбниц подчёркивает, что В. и. даны лишь в виде источников, которые постоянно актуализируются.

Постулат В. и. относится к состояниям сознания, к внутреннему опыту, а не к законам и формам мысли — как в понятии априорных трансцендентальных идей, организующих целостность сознания, у Канта.

Исходным моментом введения постулата В. и. явилось фиксирование рационализмом факта структурности знания, т. е. наличия у него свойств, не объяснимых тем видом, в каком объект знания существует вне сознания. Отталкиваясь от этого факта и рассматривая в качестве познающего субъекта отдельного индивида, а объект — как объект чувственности, рационалисты необходимо должны были прийти к идеалистическому заключению о существовании В. и.

Лит.: Асмус В. Ф., Учение о непосредственном знании в истории философии нового времени, "Вопросы философии", 1955, № 5; 1957, № 6; 1959, №11; Rose P. O., Die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes und Locke, Bern, 1901.

М. К. Мамардашвили. БСЭ. — 1969—1978

Вульгарный материализм

Вульгарный материализм (лат. vulgaris - простой, обыкновенный) - философское течение середины 19 в., упрощающее и огрубляющее осн. принципы материализма. В условиях бурного развития естествознания В. м. являлся выражением позитивистской реакции метафизического, естественнонаучного материализма на идеалистическую (прежде всего нем. классическую) диалектику.

Представители этого течения (К. Фохт, Л. Бюхз нер, Я. Молешотт) активно популяризировали естественнонаучные теории, противопоставляя их, как они говорили, философскому «шарлатанству», надеясь решить и философские проблемы в конкретных исследованиях естествознания.

С их т. зр., сознание и др. общественные явления представляют собой следствие физиологических процессов, зависят от состава пищи, от климата и т. д. Считая именно физиологические процессы ответственными за психическое, вульгарные материалисты отождествляли психическое и соматическое (телесное), определяя мысль в качестве секреции мозга. Вульгарно-материалистическая тенденция в различных формах неоднократно проявлялась и в дальнейшем, особенно в нек-рых «философских» истолкованиях фактов естествознания, в частности физиологии.

При этом физиологическое рассматривалось как пространственное взаимодействие организма с внешними объектами. В. м. проявлялся в стремлении открыть (раскодировать) в следах этого взаимодействия природу человеческой психики.

Человек же живет не только в пространстве, но и в историческом времени: его жизнедеятельность и его способность ее осознавать (сознание) возникают и осуществляются в исторически развивающихся формах деятельностного общения, содержание к-рых есть одновременно и содержание его сознания.

Источники: Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. - 4-е изд.-М.: Политиздат, 1981. - 445 с.

Электронная библиотека по философии

http://filosof.historic.ru/enc/item/f00/s02/a000214.shtml

Течение в буржуазной философии середины 19 в. Возникло в период великих открытий естествознания 19 в. Теоретическим предшественником В. м. был французский материалист П. Кабанис, главными представителями — немецкие философы К. Фохт, Л. Бюхнер, Я. Молешотт. Ф.

Энгельс называл их вульгарными материалистами ("Анти-Дюринг", 1966, с. 339), так как они упрощали материалистическое миропонимание, отрицали специфику сознания, отождествляя его с материей, отвергали необходимость разработки философии как науки.

В то же время, популяризируя достижения естествознания и атеизм, В. м. имел известное прогрессивное значение, особенно там, где, как в России, были сильны позиции клерикализма.

Однако и в России В. м. был подвергнут критике революционными демократами. Тенденции В. м. были свойственны в СССР "механистам".

Лит.: Таганский Т., Вульгарный материализм, в сб.: Из истории философии XIX века, [М.], 1933; История философии, т. 3, М., 1959, с. 333—37.

Т. И. Ойзерман. БСЭ. — 1969—1978

Понятие, введенное в обиход Энгельсом для характеристики взглядов философов материалистической ориентации начала — середины 19 в. К.Фохта (1817—1895, автора ‘Физиологических писем’ — 1845—1847); Я.Молешотта (1822—1893, автора ‘Круговорота жизни’); Л.Бюхнера (1824—1899, автора работ ‘Сила и материя’, переиздававшейся более 20 раз, ‘Природа и дух’, ‘Природа и наука’).

Течение западно-европейской философии, представленное данными философами, возникло под влиянием впечатляющих успехов естествознания в 19 в.

Универсальность закона сохранения материи и закона превращения энергии; возможность перенесения объяснительной схемы дарвиновского принципа эволюции на область социальных явлений; активные исследования мозга, физиологии органов чувств, высшей нервной деятельности были использованы в качестве аргументов против натурфилософии в целом и немецкой трансцендентально-критической философии, в частности.

В.М. присущи биологизм, натурализм и эмпиризм при объяснении социальной жизни — классовых различий, особенностей истории народов и т.д.; эмпиризм в гносеологии, понимании природы теории; отрицание научного статуса философии; противопоставление философии и естествознания. Нельзя сбрасывать со счетов и то обстоятельство, что соответствующая аргументация использовалась представителями В.М. в ходе полемик упрощенно.

Отмечая в дискуссии с Вагнером, что ‘мысли находятся в тех же отношениях к мозгу, как желчь к печени или моча к почкам’. Фогт имел в виду наличие связи органа и его продукта, о характере же последнего — духовном или вещественном — речь не идет. (Вагнер отстаивал примитивную точку зрения, согласно которой психическое — не функция мозга, а самостоятельная субстанция, которая после смерти тела молниеносно перемещается в иное место мира, а впоследствии способна возвращаться обратно и воплощаться в новом теле.)

Бюхнер при этом подчеркивал: ‘Даже при самом беспристрастном рассуждении мы не в состоянии найти аналогии и действительного сходства между отделениями желчи и мочи и процессом, производящим мысль в мозгу. Моча и желчь осязаемые, весомые, видимые и, сверх того, отбрасываемые и отпадающие вещества, выделяемые телом, мысль же или мышление, напротив того, не отделение, не отпадающее вещество, а деятельность или отправление известным образом скомбинированных в мозге веществ или их соединений... Вследствие этого ум или мысль не сама материя.

Мозг не вырабатывает никакого вещества, подобно печени и почкам, но производит лишь деятельность, являющуюся высшим плодом и расцветом всяческой земной организации’. По мысли Бюхнера, в неудачном сравнении Фогта содержится правильная главная мысль: ‘Как не существует желчи без печени, точно так же нет и мысли без мозга; психическая деятельность есть функция или отправление мозговой субстанции’.

В.М. не сложился в целостную философскую традицию, однако, наряду с социал-дарвинизмом, позитивизмом и др. течениями философии середины 19 в. способствовал изменению духовной и интеллектуальной атмосферы Западной Европы.

С одной стороны, традиция редукции сложных психических процессов к физиологическим проявлениям работы мозга, отрицание идеальной, регулятивной, социальной природы сознания получила продолжение в конце 19—20 вв. Традиция была продолжена в принципе радикального монизма в ‘научном материализме’ (Дж. Смит, Д. Армстронг), в принципе физикализма в позитивизме и постпозитивизме, в современных вариантах теософских воззрений, биополевых концепциях сознания и др.

С другой, — имела продолжение и идея Бюхнера о том, что ‘... одностороннее подчеркивание формы... так же предосудительно, как одностороннее подчеркивание материи. Первое ведет к идеализму, последнее — к материализму...’ вкупе с мыслью, согласно которой адекватное уразумение вещей ведет ‘к общему монистическому миросозерцанию’. Прямая установка на фундирование философии естествознанием не была забыта в ряде интеллектуальных течений 20 в. ГАДАМЕР (Gadamer) Ганс-Георг (р. в 1900) — немецкий философ, один из основоположников философской герменевтики. Профессор философии в Лейпциге (с 1939), ректор Лейпцигского университета (1946— 1947), профессор философии

в Гейдельберге (с 1949). Основные сочинения: ‘Диалектическая этика Платона’ (1931), ‘Гёте и философия’ (1947), ‘Истина и метод’ (1960), ‘Диалектика Гегеля’ (1971), ‘Диалог и диалектика’ (1980), ‘Хайдеггеровский путь’ (1983), ‘Похвала теории’ (1984) и др.

Подвергая критике методологизм наук о духе, Г. придает герменевтике универсальный характер, видя ее задачу не в том, чтобы разработать метод понимания (что имело место у Дильтей), но в том, чтобы прояснить природу этого понимания, условия, при которых оно совершается. Всеопределяющее основание герменевтического феномена Г., вслед за Хайдеггером, усматривает в конечности человеческого существования.

Противопоставляя теоретико-познавательной установке понятие опыта, Г. видит в нем опыт человеческой конечности и историчности. При этом укорененность в предании, которое и должно быть испытано в герменевтическом опыте, рассматривается им как условие познания.

Исходя из конечности бытия человека и принадлежности человека истории, Г. подчеркивает онтологически позитивный смысл герменевтического круга (круга понимания), а также особую значимость предструктур понимания для герменевтического процесса.

В связи с чем он, в частности, реабилитирует понятие предрассудка (Vorurteil), указывая на то, что предрассудок как пред-суждение (Vor-Urteil) вовсе не означает неверного суждения, но, составляя историческую действительность человеческого бытия, выступает условием понимания. Анализируя герменевтическую ситуацию (осознавание которой Г. называет действенно-историческим сознанием), Г. опирается на понятие горизонта.

‘Горизонтность’ понимания характеризуется, согласно Г., принципиальной незамкнутостью горизонта — ввиду исторической подвижности человеческого бытия, — а также существованием только одного горизонта, обнимающего собой все, что содержит историческое сознание, так что ‘понимание всегда есть процесс слияния якобы для себя сущих горизонтов’. При этом на первый план выходит центральная проблема герменевтики — проблема применения (Anwendung).

Пересматривая традиционное решение этой проблемы, Г. выделяет применение, понимание и истолкование как интегральные составные части единого герменевтического процесса и подчеркивает, что понимание включает в себя и всегда есть аппликирование подлежащего пониманию текста на ту ситуацию, в которой находится интерпретатор. Таким образом, указывает Г., понимание является не только репродуктивным, но и продуктивным отношением, что ведет к признанию плюральности интерпретации.

Апеллируя к Гегелю, Г. в качестве фундамента герменевтики устанавливает абсолютное опосредование истории и истины, обусловливающее исторический характер понимания. Герменевтический феномен рассматривается Г. как своего рода диалог, который начинается с обращения к нам предания, оно выступает партнером по коммуникации, с которым мы объединены как ‘Я’ с ‘Ты’. Понимание как разговор оказывается возможным благодаря открытости навстречу преданию, которой обладает действенно-историческое сознание. Герменевтика становится у Г. онтологией, основанием которой является язык. Полагая язык в качестве среды герменевтического опыта, Г. исходит из того, что языковым (и потому понятным) является сам человеческий опыт мира.

Сам мир выражает себя в языке. Философское значение герменевтического опыта состоит, по Г., в том, что в нем постигается истина, недостижимая для научною познания. Стремясь развить понятие истины, соответствующее герменевтическому опыту (формами которого являются опыт философии, опыт искусства и опыт истории), Г. обращается к понятию игры.

Трактуя его в духе антисубъективизма, Г. отмечает, что игра обладает своей собственной сущностью, она вовлекает в себя игроков и держит их, и соответственно субъектом игры является не игрок, а сама игра.

Основываясь на том, что понимающие втянуты в свершение истины и что герменевтическое свершение не есть наше действие, но ‘деяние самого дела’, Г. распространяет понятие игры на герменевтический феномен и делает это понятие отправной точкой в постижении того, что есть истина. (‘Истина и метод’ (ГАДАМЕР).)

История Философии: Энциклопедия. — Минск: Книжный Дом. А. А. Грицанов, Т. Г. Румянцева, М. А. Можейко. 2002.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/history_of_philosophy/107/%D0%92%D0%A3%D0%9B%D0%AC%D0%93%D0%90%D0%A0%D0%9D%D0%AB%D0%99

Философское учение XIX в., созданное на более простых материалистических взглядах сравнительно с деятельностью психики человека и ее способности к воспроизведению окружающей действительности.

Главные представители:

1) Карл Фохт (Фогт) (1817–1895) – немецкий естествовед, занимался проблемами вобласти биологии и геологии. Антагонист материалистических представлений К. Маркса, раскритиковавшего его суждения в памфлете «Господин Фогт» в I860 г.;

2) Людвиг Бюхнер (1824–1899) – немецкий физиолог, приверженец естественнонаучных представлений, социального дарвинизма – направления в социологии, применяющего научные достижения Ч. Дарвина, сформированного на переносе позиции борьбы за существование из животного и растительного миров на законы исторического эволюционирования социума (войны, классовая борьба, национализм и пр.);

3) Якоб Молешотт (1822–1893) – голландский философ и физиолог. Является приверженцем естественнонаучного способа постижения окружающей действительности. Его воззрения остро критиковались представителями марксизма.

Противоположным философии вульгарного материализма послужило формирование в 1840-е гг. К. Марксом и Ф. Энгельсом метафизического, философского и исторического материалистических учений.

Различия между марксистским материализмом и вульгарным: революционный, а не реформистский подход к процессу увеличения сведений о реальном мире.

Критика диалектических взглядов оказала влияние на явления природы в их взаимосвязях и взаимодействиях, а также на законы деятельности психического отображения человеком окружающей среды и социального формирования в целом. Исходным положением послужил метафизический способ постижения мира при наличии необходимости революционного его переустройства.

Ключевые положения данного метода:

1) наличие тотальной связи явлений в природе и социуме;

2) бесконечность динамики и трансформаций в физическом мире;

3) «борьба противоположностей» как фундамент для эволюционного развития;

4) непрерывный переход количественных модификаций в качественные.

Не отклоняя взглядов естествознания в сведениях о мире, материализм К. Маркса (философское учение) исходит также из вещественности мира с учетом законов динамики материи; существования как объективной действительности, живущей вне и автономно от сознания; первичности материи как источника сознания, чувств и суждений.

Сознание представляет собой воспроизведение материй и бытия в целом в противоположность естественнонаучным мнениям вульгарных материалистов, объединяющих деятельность психических процессов в центральной нервной системе и их воздействие на организм к упрощенному разъяснению этого с точки зрения только лишь физиологии, химии, биологии и т.д.

http://www.redov.ru/psihologija/istorija_psihologii_shpargalka/p30.php

В середине 19-ого столетия в Германии вспыхнула дискуссия о природе души между естествоиспытателями, пытавшимися защитить ее бессмертие (Руд, Вагнер, Либих и др.), и сторонниками материализма. Энергично отстаивал понимание психики как функции мозга Фохт (1817-1895), поддержанный Молешоттом (1822- 1893), Бюхнером (1824-1899) и одно время Чольбе (1819-1873). Сочинения этих авторов способствовали распространению материалистических воззрений. Однако в целом их значение для научной психологии было ничтожно.

Весь ход развития науки вел к детерминистскому объяснению высшего уровня взаимодействия организма со средой, на котором выступает специфичность психических явлений в их отличии от чисто физиологических, тогда как Фохт, Молешотт и другие материалисты, названные из-за примитивности их подхода к психическому вульгарными, отрицали эту специфичность. Ложность их позиции заключалась не в том, что мышление считалось функцией мозга, а в ошибочном понимании самого мозга как машины, в работе которой нет ничего, кроме тех же энергетических превращений, которые совершаются в общем круговороте природы. Но при таком подходе сознание оказывалось лишь отголоском физико-химических процессов в нервных центрах.

Вульгарным материалистам принадлежала формула "мысль находится почти в таком же отношении к головному мозгу, как желчь к печени". Ее несостоятельность видят иногда в том, что мысль изображалась чем-то вроде секрета мозговой железы. Между тем никто из защитников приведенной формулы до такой крайности, приписанной им противниками материализма, не доходил. Речь шла о типе детерминации психических явлений. Работа мозга в качестве органа мысли происходит по иному типу, чем работа других органов. Мозг является не столько энергетической, сколько прежде всего, как мы бы сейчас сказали, информационной машиной. Из его собственной молекулярной механики никакими силами невозможно извлечь воспроизводимое в образах богатство предметного мира. Стремление отстоять учение о том, что единство мира состоит в его материальности, оказалось ложно направленным. Вульгарные материалисты не видели, что в едином материальном мире имеются различные типы детерминационных отношений.

Развитие научного знания о человеке требовало новых философских обобщений, принципиально отличных от вульгарно-материалистических.

http://psychologylib.ru/books/item/f00/s00/z0000018/st035.shtml

Подробнее читать здесь

Сила и материя, — труд (1855) немецкого вульгарного материалиста Л. Бюхнера

http://ftp.rudolf-steiner.org/ftp/bibliothek/Philosophie/Buechner/Buechner_Kraft_und_Stoff.pdf

Вундт Вильгельм Максимилиан, нем. Wilhelm Maximilian Wundt

16 августа 1832, Некарау, ныне в составе Мангейма, Королевство Вюртемберг,Германский союз — 31 августа 1920, Лейпциг, Германская империя

Немецкий психолог и философ идеалист, но ближе к эклектике, один из основателей экспериментальной психологии, где основой служила теория психофизического параллелизма. В своих идеях соединил теории Спинозы, Лейбница, Канта, Гегеля и некоторых др.

В. стоял на точке зрения психофизического параллелизма, полагая, что явления сознания неотделимы от нервных процессов, но причинно с ними не связаны. В области сознания, по В., действует особая психическая причинность, а поведение определяется апперцепцией. Интроспекционистская психологическая концепция В. уже в начале 20 в. обнаружила свою ограниченность и была преодолена последующим развитием психологии.

Главная заслуга В. — внедрение в психологию экспериментального метода, что сыграло решающую роль в превращении её в самостоятельную науку. Созданная им в 1879 первая в мире психологическая лаборатория (преобразованная позднее в институт) стала международным центром, где формировалось целое поколение первых психологов-экспериментаторов. В лаборатории изучались ощущения, время реакции, ассоциации, внимание, простейшие чувства. В 10-томной "Психологии народов" (1900—20) В. предпринял попытку психологического истолкования культурно-исторических явлений (мифа, религии, искусства и т.д.).

В философии В. выступил как представитель идеализма и волюнтаризма (В.И. Ленин, Полн. собр. соч., 5 изд., т. 18, с. 58). Мир для него есть целесообразное развитие духа — божественной мировой воли. В "Логике" (т. 1—3, 1880—83) В. не только анализирует формы мышления, но пытается изложить методы разных наук, основы математической логики и др. В лингвистических исследованиях В. определяет основные языковедческие категории преимущественно с индивидуально-психологической точки зрения, хотя и признаёт примат социального начала в языке над индивидуальным.

Язык для В. — одна из форм проявления "коллективной воли" или "народного духа". Это понимание языка как динамического процесса, выделение языковой деятельности, а не языковой системы в качестве главного объекта языковедения сближают В. с Х. Штейнталем и его школой, составляя в то же время главный пункт расхождения В. с младограмматиками.

Соч.: Очерки психологии, [М., 1912]; Основания физиологической психологии, т. 1—2, СПБ, 1880—81; Лекции о душе человека и животных, СПБ, 1894; Система философии, СПБ, 1902; Введение в психологию, М., 1912; Естествознание и психология, [СПБ, 1914]; Мировая катастрофа и немецкая философия, СПБ, 1922.

Лит.: Кениг Э., В. Вундт, Его философия и психология, СПБ, 1902; Ярошевский М. Г., История психологии, М., 1966, гл. 10; Фресс П., Пиаже Ж. [сост.]. Экспериментальная психология. Сб. ст., в. 1, М., 1966, гл. 1; Heussner A., Einführung in Wilhelm Wundts Philosophie und Psychologie, Gött., 1920.

М. Г. Ярошевский. БСЭ. — 1969—1978

В основном известен как основатель экспериментальной психологии. Менее известен как основная фигура в социальной психологии, однако, последние годы жизни Вундта прошли под знаком психологии народов (нем. Völkerpsychologie), которую он понимал как учение о социальной основе высшей ментальной деятельности.

Окончил школу в 1851 г. и до 1856 г. обучался в Тюбингенском, Берлинском и Гейдельбергском университетах. На последнем году учебы в Гейдельберге Вундт был практически при смерти от серьёзного заболевания.

После получения диплома по медицине в Гейдельберге Вундт короткое время учится у Иоганна Мюллера и вскоре становится сотрудником университета — ассистентом выдающегося физика и физиолога Германа фон Гельмгольца, с 1858 по 1864 гг. В это время он пишет работу Статьи по теории чувственного восприятия (1858—1862). Также в Гейдельберге Вундт женится на Софи Мау.

В этот период Вундт начинает читать первый в мире курс по научной психологии, постоянно подчёркивая в нем использование экспериментальных методов, взятых из естественных наук. В своём курсе он подчёркивает физиологическую связь между мозгом и разумом. Знания и опыт Вундта в физиологии имели огромное значение для становления новой науки — психологии. Его лекции были

опубликованы в виде книги Лекции о разуме человека и животных в 1863 г. В 1864 Вундт получает место доцента в Гейдельберге.

Вундт начинает работу, которая привела его к публикации в 1874 г. одной из самых важных работ в истории психологии, книги «Принципы физиологической психологии». Принципы строят психологию как исследование непосредственного опыта сознания, включая чувства, эмоции, волевые акты и идеи, с помощью метода интроспекции, или самонаблюдения.

В 1875 году Вундт стал ординарным профессором философии в Лейпцигском университете, а через четыре года основал первую в мире психологическую лабораторию, в скором времени преобразованную в институт экспериментальной психологии. Позже студенты Вундта основали психологические лаборатории в Университете Пенсильвании, Колумбийском университете и других.

Вундт жил в Лейпциге до самой смерти и был научным руководителем у 186 студентов, защитивших докторские диссертации по различным научным дисциплинам.

В последние годы жизни Вундт фокусировался на социальной и культурной психологии, и до самой смерти писал фундаментальный 10-томный труд «Психологию народов».

Научное наследие Вундта колоссально по объёму и составляет около 54000 страниц в виде книг и статей. Некоторые особо выдающиеся его работы: Лекции о психологии человека и животных, Эссе, Этика: исследование фактов и законов моральной жизни, Гипнотизм и внушение (1892) и Введение в психологию.

Сочинения Вундта на русском языке

- Вундт В. Введение в психологию = Einführung in die Psychologie. — М.: КомКнига, 2007. — 168 с. — (Из наследия мировой психологии). — ISBN 978-5-484-00794-3

- Вундт В. Введение в философию. — СПб., 1903 — PDF. Архивировано из первоисточника 13 февраля 2012.

- Вундт В. Очерк психологии. — СПб., 1896 — PDF. Архивировано из первоисточника 13 февраля 2012.

- Вундт В. Проблемы психологии народов. — М.: Академический проект, 2010. — 136 с. — (Психологические технологии). — ISBN 978-5-8291-1284-4

- Вундт В. Этика: Принципы нравственности. Области нравственной жизни. — Изд.2. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. — 264 с. — (Из наследия мировой философской мысли: этика). — ISBN 978-5-397-01567-7

Википедия

Немецкий психолог и философ, основатель современной экспериментальной психологии.

С 1851 изучал медицину в университетах Гейдельберга, Тюбингена и Берлина, в 1856 получил научную степень в Гейдельбергском университете.

Некоторое время работал под руководством И. Мюллера, затем — в качестве приглашенного профессора в Гейдельбергском университете. С 1858 — ассистент В. Ф. Гельмгольца.

В 1862 он прочитал в этом университете первый в мире курс лекций по научной психологии. С 1864 — экстраординарный профессор физиологии в Гейдельберге, в 1874 г. — профессор философии в Цюрихе, с 1875 — профессор философии в Лейпциге, где в 1879 им была организована лаборатория экспериментальной психологии.

В 1883 основал журнал экспериментальной психологии «Философские исследования».

Лаборатория экспериментальной психологии вскоре была преобразована в институт, который долгие годы был важнейшим центром, где закладывались основания новой науки. Журнал «Философские исследования» также был первым в мире журналом по экспериментальной психологии.

Ранние работы Вундта были посвящены анатомии нервной системы, физиологии органов чувств и общей физиологии, а не психологии, которая считалась отраслью философии, изучению которой подобает метод рационального рассуждения.

Целью Вундта явилось переосмысление психологии как позитивной, экспериментальной науки, аналогичной естествознанию. Объект изучения психологии, по Вундту — непосредственный опыт человека, включая ощущения, чувства, волевые акты и представления, а также механизм апперцепции, или сознательного восприятия; выдвинул так называемую теорию локальных знаков.

Основную трудность он видел в том, что сложные психические процессы не могут достаточно долгое время находиться в поле ясного зрения наблюдателя, которым по необходимости часто может являться только сам переживающий.

Отсюда при постановке психологического эксперимента он выдвинул требование многократной воспроизводимости результатов, выявление существенных условий возникновения изучаемых явлений, необходимость варьирования условий их протекания.

Доступом к сфере внутреннего опыта он считал самонаблюдение, методы обеспечения корректности которого он разрабатывал. Его можно считать родоначальником структуралистского подхода к сознанию.

Наряду с экспериментальной психологией низших психических процессов Вундт вычленял иную, описательную, психологию высших психических процессов и образований, так называемую «психологию народов», или этническую психологию (это понятие Вундта, которое он развивал наряду с Х. Штейнталем, близко к современной концепции культурологии).

Работы Вундта имели значение также для развития лингвистики. Он был представителем психологического направления в языкознании и социолингвистики, которые берут начало от теории Гумбольдта.

Согласно провозглашенному в русле этой школы антропологическому подходу, адекватное изучение языка должно производиться в тесной связи с сознанием и мышлением человека, его культурой и духовной жизнью.

Вундт трактовал язык как проявление «духа народа», т. е. как явление в основе своей психическое, рассматривая, таким образом, этнопсихологию как базу для языкознания. Будучи согласным со Штейнталем в психологизации языкознания и в стремлении исследовать язык прежде всего не как формальную систему, а как деятельность, по вопросу о происхождении языка Вундт выступил его оппонентом, развив дуалистическую концепцию, согласно которой язык зарождается как инстинктивные движения, источник которых лежит в актах индивидуального сознания, которые в обществе, посредством коммуникации, становятся собственно языком.

В отличие от сторонников логической школы, которые видели в предложении результат объединения нескольких понятий, Вундт, наоборот, усматривал в нем выражение расчленения общего на составные части.

Развивая понятие «внутренней формы языка», Вундт отождествлял его с психологическим процессом, определяющим внешнюю форму языка. Единство семантики разных языков Вундт объяснял едиными психологическими закономерностями человечества, а различия — различием «психологии народов».

По его мнению, мышление эволюционирует в теснейшей связи с языком, как и с развитием культуры в целом. Он интересовался кинесикой, т. е. сопровождающими речь невербальными формами выражения, прежде всего движениями и мимикой, отчасти имеющими у человека общее происхождение с животными.

В этой же связи находится разделявшаяся Вундтом теория об универсальной первичности двоичной классификации на одушевленное-неодушевленное, предшествующей грамматическому роду.

Работы Вундта оказали влияние на таких мыслителей, как Э. Дюркгейм, О. Вейнингер, В. Бехтерев и многие других.

Словари и энциклопедии на Академике. dic.academic.ru

http://dic.academic.ru/dic.nsf/es/13416/%D0%92%D1%83%D0%BD%D0%B4%D1%82

Вундт пытался понять человеческий разум изучая составные части человеческого сознания, также как при изучении сложного химического вещества его разбивают на составные элементы. Таким образом, Вундт представлял психологию наукой, схожей с физикой и химией, в которой сознание есть набор разделяемых и опознаваемых частей. Эти идеи Вундта были развиты Эдвардом Титченером, бывшим одно время студентом Вундта. Титченер развил систему Вундта, его идеи легли в основу концепции структурализма в психологии. Структурализм не смог конкурировать в англо-американском научном сообществе с более естественным для американской науки функционализмом, созданным на основе идей Уильяма Джеймса, и в настоящее время распространен, в основном, в европейской науке.

Хотя Вундт полагался в своих исследованиях на научный и физиологический методы, он часто использовал и метод интроспекции, который сегодня не рассматривается как научный, т.к. он не является эмпирическим и не дает воспроизводимые результаты.

ПСИХОЛОГОС. ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ПРАКТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

http://www.psychologos.ru/articles/view/vilgelm_vundt

Весной 1856 г. Вундт отправился в Берлин к И. Мюллеру, чтобы изучать физиологию под руководством человека, считавшегося «отцом экспериментальной физиологии». Там он обнаружил, что характер немецкой науки в Берлине отличается от университетской южной Германии. В Гейдельберге наука была слишком практична для его академического темперамента.

В Берлине он встретил не только лучшую науку, но и лучшие умы. Помимо И. Мюллера, большое влияние на него оказал Э. Дюбуа-Реймон, стимулировавший его интерес к экспериментальным исследованиям.

В конце 1856 г. Вундт вернулся в Гейдельберг. Здесь он защитил диссертацию по медицине на тему «Исследование нервов в воспаленных и вырождающихся органах», получил докторскую степень и с 1857 по 1864 годы читал лекции.

В эти же годы он работал лаборантом у Германа фон Гельмгольца, который перешел из Боннского университета в Гейдельбергский. Дружественных отношений между ними не сложилось, возможно, в силу различия характеров. Тем не менее их сотрудничество продолжалось 13 лет, пока в 1871 г. Гельмгольц не переехал в Берлин.

В 1856—1857 гг. Вундт опубликовал три статьи (чисто физиологического содержания), а в 1858 г. — свою первую книгу «Очерки по изучению мускульного движения». В это время его интересы были еще сосредоточены на проблемах физиологии, хотя психологические идеи занимали все больше и больше.

Еще в 1858 г. Вундт опубликовал первую часть «Очерков по теории чувственного восприятия». «Очерки» выходили частями на протяжении четырех лет.

А в 1862 г. книга «К теории чувственного восприятия» была опубликована полностью. Здесь, по существу, была изложена программа, в которой Вундт подразделял психологию на три основных направления: экспериментальная, этническая и научная метафизика.

В 1863 г. была опубликована очень важная работа — «Лекции о душе человека и животных». Она содержала введение ко многим проблемам экспериментальной психологии, разработка которых продолжалась долгие годы.

В дальнейшем Вундту наскучило быть лектором, и он отказался от этой работы. В 1864 г. он получил должность адъюнкт-профессора и остался в Гейдельберге еще на 10 лет.

В 1867 г. Вундт начал читать лекционный курс по физиологической психологии, который фактически положил начало науке под таким же названием. Полное изложение его концепции было дано в книге «Основания физиологической психологии» (в 2-х ч., 1873—1874). При жизни Вундта эта книга переиздавалась шесть раз.

Вундт проработал в Гейдельберге до 1874 г. Здесь окончательно оформились его научные интересы и приоритет¬ным направлением стала психология. В ходе занятий физиологией Вундт задумывается о психологии как самостоятельной экспериментальной науке.

В 1874 г. Вундт получил приглашение на кафедру индуктивной философии в Цюрих. Гельмгольц дал ему рекомендацию, в которой подчеркивал, что философия должна опираться на естественные науки.

Однако в Цюрихе Вундт проработал недолго, всего лишь год.

В 1875 г. Вундт становится профессором философии в Лейпцигском университете; с этого момента начинается самый продолжительный и важный период его поразительной научной карьеры. Отныне Лейпциг — столица мировой психологии, а в университете Вундт проработал 45 лет.

В 1879 г. состоялось открытие небольшой лаборатории, оборудованной несложными приборами для экспериментальной работы. Тем не менее, 1879 год считается символической датой рождения научной психологии, поскольку именно тогда в Лейпциге профессором Вильгельмом Вундтом была открыта первая в мире лаборатория экспериментальной психологии.

Вундт пытался применить естественнонаучный метод к анализу осознаваемого внутреннего опыта, старался выявить и описать его простейшие структуры. Таким образом, сознание было разбито на психические элементы, подобно тому, как материя делится на атомы. Такими элементами для Вундта выступали ощущения, образы и чувства.

Неожиданно для Вундта лаборатория вызвала огромный интерес. Широкая известность имени Вундта и его лаборатории привлекла в Лейпциг огромное количество студентов, жаждавших с ним работать.

В их числе было несколько молодых людей, которые позже внесли существенный вклад в развитие психологической науки, среди них американцы, основавшие по возвращении в Соединенные Штаты собственные лаборатории.

В ней собралась группа сотрудников, впоследствии сыгравших важную роль в развитии экспериментальной психологии. Это были ученые не только из Германии (Э. Крепелин, О. Кюльпе, Э. Мейман), но и из Америки (Г.С. Холл, Дж.М. Кэттел) и других стран, в том числе из России.

Через два года лаборатория превратилась в Психологический институт. Таким образом, Лейпцигская лаборатория оказала огромное влияние на развитие современной психологии — она служила образцом для создания новых экспериментальных центров.

Бывшие студенты Вундта организовали лаборатории также в Италии, России и Японии. Больше всего сочинений Вундта было переведено на русский язык. Восхищаясь Вундтом, российские психологи в 1912 г. оборудовали в Москве лабораторию — точную копию вундтовской.

Еще одна такая лаборатория была построена японскими учеными на базе Токийского университета в 1920 г., в год смерти Вундта, однако в 60-е годы эта лаборатория сгорела во время студенческих волнений. Студентов, которые приезжали в Лейпциг, объединяли общие взгляды и цели.

Вундт, в отличие от многих психологов XX века, проживших наполненную яркими событиями жизнь, жил скромно, упорядоченно и размеренно. Был весьма популярным лектором (лекции он читал без конспектов). Лейпцигские лекции Вундта пользовались большой популярностью. На каждую лекцию в аудитории собиралось более шестисот студентов. Однако в то же время публичных выступлений он не любил, а участия в каких-либо конгрессах просто избегал.

В частной жизни Вундт был спокойным и непритязательным человеком, дни его проходили по строго заведенному порядку (обнаруженные в 1970 г. дневники его жены Софи рассказали много нового о личной жизни Вундта). С утра Вундт работал над какой-нибудь книгой или статьей, читал студенческие работы, редактировал свой журнал. В полдень он присутствовал на экзаменах в университете или заходил в лабораторию.

Один из студентов Вундта вспоминал, что его визиты занимали не более 5—10 минут. Вероятно, несмотря на свою непоколебимую веру в экспериментальные исследования, «сам он не был создан для работы в лаборатории».

Во второй половине дня Вундт прогуливался, мысленно готовясь к предстоящей лекции, которая обычно начиналась в 4 часа пополудни. Вечерами в его семье музицировали, говорили о политике. Финансовое положение семейства позволяло держать в доме слуг и устраивать приемы.

Основав лабораторию и журнал, руководя множеством исследовательских проектов, Вундт обратился и к философии. В период с 1880 по 1891 гг. он писал работы по этике, логике, философии. В 1880 и 1887 гг. Вундт подготовил второе и третье издания «Основ физиологической психологии», писал статьи для своего журнала.

В течение 10 лет он развивал идеи культурно-исторической и социальной психологии. В результате он создал 10-томный труд под названием «Психология народов», который публиковался в 1900—1920 гг.

Вундт продолжал работать без перерыва до самой своей смерти. Так уж распорядилась судьба — умер он вскоре после завершения книги своих воспоминаний. Подсчитано, что в период с 1853 по 1920 гг. Вундт написал более 54 тысячи страниц, — то есть он писал по 2,2 страницы ежедневно. Наконец, сбылась его детская мечта стать знаменитым писателем (Шульц, Шульц, 1998, с. 94).

ПСИХОЛОГИЯ: Введение в профессию

http://intropsy.ru/Biography/%D0%92%D1%83%D0%BD%D0%B4%D1%82%D0%92%D0%B8%D0%BB%D1%8C%D0%B3%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D0%BC

Последние двадцать лет своей жизни Вильгельм Вундт посвятил изучению психологии народов, которую рассматривал как венец психологии Вундт изучал процессы, лежащие в основе общего развития человеческих обществ и возникновения совместных духовных продуктов, представляющих общечеловеческие ценности.

В результате такого рассмотрения Вильгельм Вундт предпринял попытку свести развитие общества и культуры к психическим причинам и условиям. Таким образом, можно говорить о том, что Вундт идеализировал психологию, считая ее универсальной наукой.

Но, ограничивая предмет исследования психологии народов высшими психическими процессами, Вундт не уделял внимания социальной психологии. Тем не менее его можно назвать основателем психологии культуры.

В основу созданной им психологии народов Вильгельм Вундт положил мысль о социальной детерминированности психического развития индивидов и об их взаимовлиянии. Частью своей работы он видел изучение таких социокультурных феноменов, как язык, религия, мифы и фольклор. С этим связан тот факт, что приверженцы позитивизма в психологии отвергли вундтовский проект психологии.

В 1912 г. Вильгельм Вундт выпустил книгу, которая стала своеобразным итогом его научной деятельности. В ней ученый рассмотрел основные понятия психологии в свете ее сравнения с естествознанием.

Проанализировав творчество многих психологов, Вундт выделил два основных определения понятия психологии Согласно одному, психология есть «наука о душе», а психические процессы трактуются как явления, из рассмотрения которых можно делать выводы о сущности лежащей в их основе метафизической душевной субстанции

Согласно другому определению, психология есть «наука внутреннего опыта» Согласно этому, психические процессы принадлежат особого рода опыту, который отличается прежде всего тем, что его предметы предоставлены «самонаблюдению», или, по-другому, «внутреннему» чувству.

Однако, по мнению Вундта, ни одно из этих определений не удовлетворяет современной научной точке зрения.

Первое - метафизическое - определение соответствует тому состоянию, в котором психология находилась дольше, чем другие области человеческого знания, но которое и для нее отошло теперь окончательно в прошлое, после того как она развилась в эмпирическую дисциплину.

Второе - эмпирическое - определение, видящее в психологии «науку внутреннего опыта», по мнению Вильгельма Вундта, недостаточно, потому что оно может поддерживать то ошибочное мнение, будто бы этот внутренний опыт имеет дело с предметами, во всем отличными от предметов так называемого «внешнего опыта».

На основании этого Вильгельм Вундт разделял естествознание и психологию как два различных направления в обработке экспериментально полученного опыта. Первое - то, которому следует естествознание; Вундт считал, что естественные науки рассматривают объекты опыта в их свойствах, мыслимых независимо от субъекта.

Второму направлению следует психология: она рассматривает совокупное содержание опыта в его отношениях к субъекту и в тех свойствах, которые ему приписываются непосредственно субъектом. Естественно-научную точку зрения, поскольку она возможна лишь благодаря отвлечению от субъективного фактора, содержащегося во всяком действительном опыте, Вундт называл точкой зрения опосредованного опыта, а психологическую - точкой зрения непосредственного опыта.

Поскольку естествознание исследует содержание опыта в отвлечении от испытующего субъекта, то задача естествознания определяется так же, как «познание внешнего мира», причем под внешним миром имеется в виду совокупность данных нам в опыте объектов. Соответственно, задача психологии определялась иногда как «самопознание субъекта».

Однако это определение недостаточно, поскольку, кроме свойств субъекта, к предмету психологии относятся также различные взаимодействия между ним и внешним миром и другими подобными субъектами. Вывод, который сделал Вильгельм Вундт в своей работе, заключался в том, что и естествознание, и психология являются эмпирическими науками, т.к. они имеют своей задачей объяснение опыта.

При этом психология должна быть названа более строго эмпирической наукой ввиду особенностей, присущих ее задаче. Вильгельм Вундт умер 31 августа 1920 г. в Гросботене близ Лейпцига. Вклад, который он внес в создание и развитие экспериментальной психологии, трудно переоценить.

В его первой в мире лаборатории экспериментальной психологии работали многие ученые Европы и Америки. Среди них были и российские психологи: Н.Н. Ланге, А.Ф. Лазурский, Д.Н. Узнадзе. Кроме того, Вильгельм Вундт был основателем этнопсихологии.

В. Яровицкий. 100 великих психологов, 2004 г.

http://vocabulary.ru/dictionary/372/word/vundt-vilgelm

Читать сочинения здесь

http://bookfi.org/g/%D0%92%D1%83%D0%BD%D0%B4%D1%82%20%D0%92%D0%B8%D0%BB%D1%8C%D0%B3%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D0%BC

Скачать и читать здесь

http://kolesnikovx.narod.ru/index/0-17

http://bookfi.org/g/%D0%92%D1%83%D0%BD%D0%B4%D1%82%20%D0%92%D0%B8%D0%BB%D1%8C%D0%B3%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D0%BC

http://www.koob.pro/wundt/