

# Идеализм в истории философии

## Философский словарь, в 8 томах

### Том 2. (г-д-е-ж)

Сост. Симон Вилар де Кэлуа

Пятигорск, 2015-2018.

Следите за продолжением

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)

## Г

### Гаман Иоганн Георг

**(Namann, Johann Georg)** 27.08.1773, Кенигсберг, Восточная Пруссия – 21.06.1788, Мюнстер, Германия. Немецкий писатель и протестант, мыслитель и мистик, филолог. Философ-иррационалист и идеалист, сторонник учения о непосредственном знании, идеолог литературного движения «Буря и натиск». Вместе с Иоганном Готфридом Гердером (1744–1803 гг.) и Фридрихом Генрихом Якоби (1743–1819 гг.) представлял реакцию против школьного рационализма и догматизма во имя свободного религиозного чувства и живой веры. [Википедия](#).

Гаман высказал идею о единстве противоположностей как всеобщем законе бытия, чем оказал влияние на идеалистическую диалектику Фихте, Шеллинга и Гегеля.

[Кошелева В.В. Философский словарь./Под ред. Фролова И.Т. Из-во «Республика». М., 2001.](#)

Гаман изучал в Кенигсберге философию, богословие, филологию.

Его «Сибиллины листки» (издание 1819) изложены в форме оракульских изречений. За свой тёмный стиль и афоризмы, напоминающие прорицания, Гаман был прозван «северным магом».

Автобиография Гамана «Мысли о ходе моей жизни» (1758) содержит мистические размышления над смыслом Библии и Экклезиаста. В отличие от просветителей, Гаман считал художественное творчество бессознательным процессом.

В философии Гаман был сторонником учения о непосредственном знании. Критикуя рационализм просветителей, в частности философию Канта («Метакритика о пуризм разума», 1784), Гаман развил идеи мистически окрашенной интуитивистской диалектики.

Выступая против рассудочного метода мышления, Гаман возродил мысль о совмещении противоположностей как всеобщем законе бытия. Подчёркивал роль чувства и образа в поэзии, которая, по Гаману, древнее прозы и составляет первоначальный язык человечества.

В работах по языку, поэзии и эстетике полемизировал с теорией языка И. Гердера. Оказал влияние на формирование философско-эстетических идей немецкого романтизма F. Blanke und L. Schreiner. [Bd 2, 5, 7], Guterslob, 1956–62.

[Н.П. Банникова, Р.М. Баскина, Г.М. Фридлендер. Большая советская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия 1969–1978](#)

Гаман выступил с резкой критикой рационализма ранних просветителей. Культу разума просветителей он решительно противопоставил чувство, системе различных правил и канонов в

искусстве - необузданную личность гения. Произвол и фантазия - вот настоящие основы поэтического искусства.

Гаман ориентировал художников и писателей на выражение чувств и переживаний народа. Настоящие образы поэтического искусства Гаман видел в народной поэзии и псалмах. Из писателей он считал образцовыми Гомера и Шекспира.

Как религиозный мыслитель Гаман защищал консервативные идеи. И в этом пункте он пошёл назад по сравнению с просветителями раннего периода.

[История эстетической мысли в 6-ти томах, Том 2, Средневековый Восток. Европа XV–XVIII веков, М., «Искусство», 1985 г., с. 352.](#)

В противовес рационализму Канта Гаман подчеркивал значение продуктивной способности чувств. Разделение разума и чувств, играющее существенно важную роль в системе Канта, ввиду его абстрактности представлялось Гаману стерильным и противоречащим нашему языку, в котором эти две "противоположности" слиты.

Гаман любил ссылаться на концепцию тождества противоположностей Джордано Бруно (опиравшегося на Николая Кузанского); он обладал поразительной способностью постигать единство вещей, которые анализирующий разум видит четко разделенными, и обвинял философов в разъединении того, что объединено Богом.

Всякое познание и действие, по Гаману, должно исходить из конкретных вещей и конкретной личной связи с вещами - веры. Разум вторичен: *nil in intellectu quod non antea in sensu* (нет ничего в интеллекте, чего бы не было прежде в чувствах).

Природа и откровение (включающие историю и традицию) являются истинными источниками всякого знания. Гаман был гением вдохновения и оказал непосредственное и глубокое влияние на И. Гердера, познакомив его с английской литературой, особенно с произведениями Шекспира и Оссианом Макферсона; передал Гердеру и движению "Бури и натиска" (а через них и всему движению романтизма) свои взгляды на сущность языка и поэзии ("поэзия - первоначальный язык человечества"), склонность к иррациональному и интуитивному, учение о "тотальности" (всецелой вовлеченности), превознесение исступления, страстности, гения, веру в ценность человека как такового и преклонение перед чувством, верой и силами природы.

Глубоко религиозный человек, хотя и не принимавший ни ортодоксальных, ни пиетистских взглядов, которые господствовали в его время, Гаман стремился увидеть и открыть божественное начало в вещах и человеческих существах. Его идеи оказали влияние на философию 19 в. - Шеллинга, Гегеля, Кьеркегора, а также на творчество Гете.

[Энциклопедия Кольера.](#)

Гаман усматривал в вере в Бога непосредственное личное состояние души, **не** подлежащее каким-либо рациональным доказательствам...

[Суворов О.В., Гаман Иоганн Георг, Новая философская энциклопедия в 4-х томах, Том 1, А-Д, М., «Мысль», 2000 г.](#)

Гаман стремится примирить философию и теологию, поэзию и науку, *ratio* и веру, однако условием примирения для него является понимание реальности Бога.

Бог для него - «писатель», «автор» трех основных «книг», в которых Он обращается к человеку: это - «книга» Природы, «книга» Истории и «книга» Священного Писания.

Научиться читать и понимать эти «книги» Бога - вот в чем, по Гаману, заключается основной смысл жизни каждого отдельного человека.

Понимание этих «книг» возможно только как преображающее переживание действительности как Откровения, как «текстов» Бога, что обуславливает тот факт, что все вопросы и загадки, мысли и тайны, касающиеся Бога и человека, их взаимоотношения, центростремительно сводятся к проблеме «Слова».

[«Педагогика Бога» в системе взглядов И.Г. Гамана./ Альманах "Русский мир и Латвия" № 28, 2012.](#)

Гаман вел беспорядочную жизнь, расстроил свои и чужие дела и впал в глубокое уныние, из которого был выведен чтением Библии.

Вторую половину своей жизни он провел в родном городе, сначала на службе, потом в отставке, живя на средства одного из своих почитателей. Главный материал для биографии и характеристики Гаман дают его "Ge danken ü ber meinen Lebenslauf" [С.В. де К: биографические доклады] и многочисленные письма (между прочим, к Гердеру, к Канту).

Гаман никогда не излагал систематически своих мыслей, и все его сочинения состоят из мелких статей, заметок и полемических выходов под вычурными заглавиями и странными псевдонимами:

северного мага, северного дикаря, экс-мандарина Мьен-ман-гоама, рыцаря розового креста, телонарха; одна статья написана от лица немецкой буквы h; другая вместо эпитафии, но без всякого отношения к содержанию, украшена следующим billet-doux a l'éditeur: "Je suis femme, cest par curiosité et par dépit, que je trahis un drôle, que je ne reconnais plus... Catin". — Все эти писания испещрены греческими и латинскими текстами, непонятными намеками и неожиданными отступлениями.

**[От составителя С.В. де Кэлуа: я попытался перевести этот эпитафия – вышло что-то не очень вразумительное, но что есть, то есть: «от издателя с любовью: "Я - женщина, состою в равной степени из любопытства и досады, но которые я, как ни странно, предаю и которые я не признаю более... Шлюха"»]**

Неспособность Гамана к спокойному и связному рассуждению и странности стиля, граничащие с умопомешательством, объясняются, вероятно, некоторыми особыми патологическими обстоятельствами, о которых он упоминает в своих мемуарах.

По философскому содержанию своих мыслей Гаман примыкает к Джордано Бруно с его *principium coincidentiae oppositorum* и может считаться предвестником Гегеля. Все ходячие противоположности между божественным и человеческим, идеальным и реальным, духом и природой, разумом и чувственностью, естественным светом и откровением суть лишь произведения отвлеченного рассудка школьных философов, не соответствующие истине.

Если Бог есть действительное начало всего, то все божественно; но, с другой стороны, поскольку Божество сообщается или открывается нам, оно неизбежно входит в формы нашего бытия, и следовательно, все божественное есть вместе с тем человеческое.

"Естествоведение и история суть два столба, на которых покоится истинная религия. Неверие и суеверие основываются на поверхностной физике и поверхностной истории". — Восставая против отвлеченных и искусственных категорий, изобретаемых школьными философами (между прочим, Кантом), Гаман находил истинное выражение разума в языке. — В вере Гаман видел непосредственное личное состояние души, не подлежащее доказательствам и не нуждающееся в них.

Божественный смысл Библии, скрывающийся под человеческой оболочкой её буквы, присутствие Бога в природе и истории, Его воплощение в Иисусе Христе, провиденциальное действие в личной жизни христианина и, наконец, бессмертие души — вот настоящие предметы живой веры; все прочее есть суеверие — другая форма неверия.

Традиционный догматизм школьных теологов, так же как и рационалистический теизм школьных философов, есть для Гамана лишь замаскированный атеизм; папизм с его иерархией — то же самое. [Соловьев Вл. Энциклопедический словарь Брокгауза-Ефрона. С.-Пб., 1890-1907.](#)

После духовного кризиса во время пребывания в Лондоне (1758) Гаман вёл существование непрофессионального философа сократического типа («северный маг»), зарабатывая на жизнь службой в акцизном управлении и на таможе. Краткие сочинения Гамана, писавшиеся фрагментарно, намеренно темно и зашифровано, поднимали проблемы философии истории, философии языка и т.д.

В них отразился кризис немецкого просветительства рационализма, с критикой которого выступал Гаман, акцентировавший интуитивный момент в познании (концепция «непосредственного знания») и творчестве (особенно в соч. «*Aesthetica in nuce*» в составе «Крестовых походов филолога» — «*Kreuzzuge des Philologen*», 1762).

Представления Гамана о сложном единстве человеческой личности, о творчестве гения, об изначальности поэзии оказали огромное влияние на немецкую философско-эстетическую мысль (Гердер, течение «Бури и натиска», Гёте).

Содержащиеся в работах Гамана мотивы религиозной критики культуры проявились позднее у Кьеркегора.

Гаман воплотил в себе тип критика культуры, распространившийся позднее, начиная с эпохи романтизма. Гаман явился также одним из ранних критиков Канта.

[Философский энциклопедический словарь. /Гл. ред. Ильичев Л.Ф., Федосеев П.Н. и др. М., 1986.](#)

Гаман не закончил университета, читал, правда, много, но бессистемно. В Лондоне он начал было осваивать финансовое дело, но вдруг почувствовал в себе религиозное призвание, это случилось в 1757 г. Вернувшись в Кенигсберг, он работал на таможе, пока Бог не призвал его в 1788 г.

Работы Гамана переполнены неожиданными аллюзиями, причудливо смешанными цитатами, часто из Библии, и создают впечатление каббалистических текстов.

Они, так же фрагментарны и несистематичны, состоят из афоризмов, часто носят характер пророчеств и загадочны по содержанию и способу выражения.

Для критики просветительства он использует сократическую иронию. Мёзер окрестил его «нордическим магом», а Гёте — «сократическим фавном». Шлегель сравнил Гамана с «аббревиатором (сократителем) универсума».

«Просвещенный» разум с его хваленными отчетливостью и универсальностью показал себя на деле идолом со всеми атрибутами суеверного поклонения. Абстрактному разуму Гаман противопоставляет жизнь и конкретный опыт, реальные факты и историю. Понятия становятся безжизненными в отрыве от образов — сокровищницы человеческого знания.

Кантианский дуализм «чувственности» и «разума» должен быть заменен изучением языка, ведь язык — это озвученный, открытый чувствам разум: не зря говорится, что Логос, Глагол — плоть Господа.

«Книга Творения содержит примеры универсальных понятий, которые Бог пожелал открыть сотворенному через творение... а Книги Завета таят в себе секреты, которые Бог хотел открыть человеку через людей».

Сократ, отец рационализма, у Гамана становится гением-пророком. В «Сократических заметках» мы читаем: «Что заменило Гомеру незнание правил искусства, по поводу которых Аристотель размышляет и которые игнорирует Шекспир? Гений — вот ответ.

Невежда Сократ имел гений, стоивший целой науки... египетской и греческой мудрости... Пустой интеллект Сократа стал плодоносным, как лоно Девы Непорочной». Платон говорил устами Сократа, что сам Бог повелел ему отвратить афинян от пороков и повести за собой. «Кто отец пророков? Разве наш Бог не был назван Богом и язычником?»

Ясно, что при таком подходе стержневую роль играет вера. В «Голгофе», сочинении Гамана, говорится: «Вера и сомнение влияют на познавательную способность, подобно страху и ожиданию, которые образуют импульс вождения. Истина и неистина — инструменты интеллекта, представления о добре и зле приводят волю к действию. Наше знание фрагментарно, и все резоны заключаются либо в вере в истину, либо в вере в неправду и сомнениях в истине».

«Эта вера (отчасти негативная, отчасти позитивная) выше всех систем... Неприятие истины и легковверная склонность к иллюзиям — сопутствующие симптомы, как озноб и жар при лихорадке.

Те, кто полагают себя вне этой болезни души, изо всех сил стремятся лечить других, себе подобных... Беда тому, кто вознамерится оспаривать. Что такое истина? Ветер, который дует, но не знает откуда и куда? Дух, который мир не в состоянии принять, ибо не знает его». Возможно, Гаман — один из самых мужественных защитников христианства и критиков просветительства.

«Нордический маг» возвестил о новой эпохе и новом направлении духа.

Д. Реале, Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х томах. Том 4. От романтизма до наших дней. - ТОО ТК "Петрополис", Санкт-Петербург, 1997.

Главный труд Гамана — «Крестовые походы филолога» (Kreuzzüge des Philologen, 1762). Борясь с рассудочным методом мышления, Гаман противопоставлял ему учение о «непосредственном знании», получаемом с помощью мистической интуиции. Отсюда культ гения и поэзии — родного языка человечества», а также утверждение о том, что подлинное художественное творчество является процессом подсознательным. Суворов О.В. Новая философская энциклопедия. В 4-х томах, Том первый: А-Д./Под ред. Научного совета: Академик РАН В.С. Степин (Председатель совета), Академик РАН А.А. Гусейнов (Зам. председателя), Доктор политических наук Г.Ю. Семигин (Зам. председателя), Доктор философских наук А.П. Огурцов (Ученый секретарь). Руководители проекта: Академик РАН В.С. Степин, Доктор политических наук Г.Ю. Семигин. Из-во: МЫСЛЬ, М., 2010

Основные сочинения Гамана, направленные против идей просветителей, а также философии Канта, содержат элементы диалектики, мысль о единстве человеческой природы, привлечение к Гаману интерес Гердера и Гёте (см. его автобиографию — «Собр. соч. в 13 томах», т. 9). Этими идеями, а также своей борьбой с рассудочным методом мышления, мыслями о совмещении противоположностей как о всеобщем законе бытия, высокой оценкой роли чувства и образа в поэзии (которая, по Гаману, древнее прозы и составляет первоначальный язык человечества), утверждением «культа гения», критическим отношением к феодально-сословному строю («Мысли о моем жизненном пути» — «Gedanken über meinen Lebenslauf», 1758, изд. 1821)

Гаман — автор работ по языку, поэзии и эстетике, в которых он полемизировал с теорией языка Гердера. Враждебность рационализму Просвещения получила у Гамана религиозно-мистическую окраску и сочеталась с защитой христианской догматики, а протест против рассудочности вел Гамана к интуитивизму.

Защита веры и интуитивного познания Гамана используется современными реакционно-иррационалистическими течениями буржуазной философии. Фридендеу Г. Философская

Гаман привлек к себе внимание сумбурными, афористическими и полными загадок сочинениями, за которые Гёте прозвал его «магом Севера».

Гаман утверждал, что действительность недоступна «рассудочному» (формально-логическому) познанию и «затронуть» абсолют способны только мистический опыт, откровение веры и интуиция.

Он отверг как рационализм Спинозы, так и критицизм Канта и развил мистический взгляд на постижение тождества противоположностей как «совпадения» материального с духовным.

В споре с Гердером о природе языка он утверждал, что язык имеет божественное происхождение и первоначально обладал эмоционально-поэтическим характером. В религиозных песнопениях он видел образец подлинного искусства, в эстетике провозглашал культ гениальной индивидуальности.

В некоторой мере Гаман смог оказать влияние на Гёте и Гердера, а также на иррационалистически мыслящих участников движения «Бури и натиска» — Лафатера и Якоби.

В рецензии на издание сочинений Гамана Гегель отозвался о его воззрениях весьма критически.

Ниже дан подобранный А.В. Гулыгой отрывок из направленной против Канта «Метакритики пуризма разума» («Metakritik über den Purismus der Vernunft», 1784) в переводе А.В. Михайлова, сделанном по изданию: J.G. Hamann. Sämtliche Werke. Bd. 3. Wien, 1951.

[...] Итак, остается еще один главный вопрос: как возможна способность мыслить, мыслить до опыта и без опыта, с опытом и через голову опыта, вправо и влево от опыта? Но тогда нет нужды ни в какой дедукции, чтобы доказать генеалогическое первенство языка перед семью священными функциями логических суждений и умозаключений и утвердить их геральдическую науку.

Не только вся способность мыслить основана на языке, если следовать непознанным пророчицаниям и покрытым хулой чудо действиям достойного Самуэля Гейнке, но язык есть вместе с тем и средоточие того недоразумения, в котором разум оказывается с самим собой отчасти потому, что понятия величайшее и мельчайшее нередко совпадают, отчасти из-за пустоты и полноты их в идеальных суждениях, отчасти же благодаря тому, что у риторических фигур целая бесконечность по сравнению с фигурами умозаключения, и пр. и пр.

Следовательно, звуки и буквы суть чистые формы a priori, в которых не замечается ничего, что принадлежало бы к ощущению или к понятию предмета; они истинные, эстетические элементы всего человеческого познания и разума.

Древнейший язык был музыкой и наряду с осязаемым ритмом пульса и дыхания был живым прообразом всякой временной меры  $N_1$  её числовых отношений. Древнейшее письмо было живо рисунком, то есть столь же рано начало заниматься устройством пространства, его ограничением и определением через посредство фигур.

Отсюда понятия времени и пространства благодаря весьма упорному влиянию двух благороднейших чувств — зрения и слуха сделались столь всеобщими и необходимыми, как свет и воздух для глаза, уха и голоса, так что кажется, что пространство и время если не *ideae iimatae* [Врожденные идеи (лат.)], то по крайней мере *matrices* [Матрицы (лат.)] всего наглядного познания.

Коль скоро, однако, чувственность и рассудок, будучи двумя стволами человеческого познания, растут из одного общего корня, так что они даны благодаря чувственным предметам и мыслятся благодаря рассудку, — для какой же надобности столь насильственное, незваное и своевольное разделение того, что скрепила природа!

Разве любые два ствола не засохнут и не зачахнут, если совершить дихотомию и надвое распилить их общий корень? И в качестве образа и подобия нашего познания не лучше ли подойдет единственный ствол с двумя корнями, верхним — в воздухе и нижним в земле?

Один корень отдан нашей чувственности, второй же, напротив, незрим и должен мыслиться рассудком, что скорее согласуется с априорностью мыслимого и апостериорностью данного или взятого, равно как с излюбленной инверсией, совершаемой чистым разумом в своих теориях.

Однако быть может, есть все же химическое древо Дианы не только для познания чувственности и рассудка, но и для выяснения и расширения их взаимных областей и границ, каковые столь запутаны, затуманены и опустошены чистым разумом, окрещенным чистым *per antiphrasin* [В противоположность (греч.)] и его метафизикой, служащей господствующему индифферентизму времени — этой древней матери Хаоса и Ночи во всех науках нравов, религии и законодательства, что лишь утренней заре обетованного близящегося переустройства и просвещения предстоит возродить росу чистого языка природы.

Но не ожидая посещения нового, восходящего пред нами в небесной высоте Люцифера и не нанося бесчестья финиковой пальме богини — той, что «Велика богиня Диана!», уже ничем не славная пригретая на груди змея самого обычного и подлого языка народа дает нам прекраснейшее уподобление

для гипостатического соединения природ чувственной и рассудочной, взаимного обмена наречиями между их силами и энергиями, синтетических тайн двух друг другу соответствующих и противоречащих фигур *a priori* и *a posteriori* вкупе с пресуществлением субъективных условий и субпрезумций в объективные предикаты и атрибуты посредством связки — слова авторитетного и прикрывающего прорехи ради сокращения долгой скуки и заполнения пустого пространства в периодическом лепетании *per thesin et antithesin* [Через тезис и антитезис (лат.)].

О если бы мне деяние Демосфена и триединую энергию его красноречия или мимику, время которой только еще грядет, а не панегирический кимвал звучащий голоса ангельского, — тогда бы я открыл читателю глаза, дабы он, быть может, узрел воинства наглядных созерцаний, воздымающиеся в твердыню чистого рассудка, и полчища понятий, нисходящие в глубокую пропасть самой что ни на есть осязаемой чувственности, по лестнице, какая не пригрезится ни одному сновидцу; узрел и хоровод сих маханаимов или же двух воинств разума, скрытую от глаз и соблазнительную хронику их взаимного сластолюбия и насильования, равно как и целую теогонию великанов и героев, всех созданий, порожденных Суламифью и Музой, вплоть до той игры форм, которой забавляется старуха Баубо сама с собой, — *inaudita specie solaminis* [Необычным видом утешения (лат.)], как говорит святой Арнобий, и новая непорочная девственница, каковая не будет уже богоматерью, за что принимает ее святой Ансельм.

Итак, у слов способность эстетическая и логическая. Как зримые и произносимые предметы они со своими элементами относятся к чувственности и наглядному созерцанию, по духу же употребления своего и значения — к рассудку и понятиям.

Отсюда следует, что слова — чистые и эмпирические наглядности, равно как чистые и эмпирические понятия: эмпирические потому, что ощущение зрения или слуха производится ими, чистые же, поскольку их значение не бывает определено ничем, что относилось бы к тем самым ощущениям.

Слова в этом своем качестве неопределенных предметов эмпирического созерцания в библии чистого разума именуется эстетическими явлениями: следовательно, согласно вечной лире и шарманке антитетического параллелизма, слова как неопределенные предметы эмпирических понятий — явления, о которых говорит «Критика», — призраки, бессловесные словеса, только в силу употребления своего и значения в применении они становятся для рассудка определенными предметами.

Значение и это их определение внезапно возникают, так говорит это любомудрие, из сочетания словесного знака — *a priori*, произвольного и безразличного, а *a posteriori* же необходимого и неизбежного — с созерцанием самого предмета; ввиду неоднократности такого их связывания понятие сообщается рассудку, запечатляется в нем и усваивается им посредством словесного знака не хуже, чем посредством самого созерцания.

Возможно ли, спрашивает идеализм, с одной стороны, найти понятие слова из простого созерцания этого слова? Возможно ли вывести что-либо о понятии слова «разум» (*Vernunft*) из материи слова «разум», его семи букв или двух слогов — из формы, которая определяет порядок этих букв и слогов?

Здесь обе чаши весов «Критики» отвечают одинаково. Правда, в некоторых языках бывает какое-то количество слов, из которых могут быть созданы логогрифы, заморские шарады и хитрые ребусы — посредством разъятия слогов или перестановки слогов и букв. Но тогда получаются уже новые созерцания и явления слов, которые столь же мало совпадают с понятием данного слова, как и сами различные созерцания.

Возможно ли, спрашивает идеализм, с другой стороны, найти эмпирическое созерцание слова из рассудка? Возможно ли исходя из понятия разума найти материю имени, разума, то есть те самые семь букв и два слога немецкого языка или какого-нибудь другого?

Здесь одна чаша весов «Критики» указывает на решительное «Нет!». Но не возможно ли вывести из понятия форму его эмпирического созерцания в слове, в силу каковой формы один из двух слогов окажется *a priori*, а другой — *a posteriori*, или же, иначе, будут наглядно созерцаемы те самые семь букв, приведенные в известный порядок?

Тут глубоко спящий Гомер чистого разума с храпом восклицает «Да!», да так громко, как Ганс и Грета перед алтарем, — ему привиделось, что уже найден всеобщий характер философского языка — тот самый, который до сих пор только искали.

Но эта последняя возможность вычерпнуть форму эмпирического созерцания без предмета и его знака из чистого и пустого свойства нашего внешнего и внутреннего духа и души, — это есть именно *dos moi pou stö* [Дай мне, где стоять (греч.)] и *proton pseudos* [Первая ложь (греч.)] — весь краеугольный камень критического идеализма, столпотворения и орденской ложи чистого рассудка.

Материалы, данные или взятые, принадлежат категорическим и идеальным лесам, перипатетическим и академическим кладовым (стр. 286 — 289).

Антология мировой философии. Буржуазная философия конца XVIII в. - первых двух третей XIX в. В 4-х томах. Том 3./Ред. Мамонтов А.В. Академия наук СССР, институт философии. Философское наследие. Главная редакция социально-экономической литературы «МЫСЛЬ», М., 1971

«В его (Гамана) мировоззрении сочетается наивная вера лютеранина с пронизательностью мыслителя, воздающего должное чувственным восприятиям, опыту. Именно эти восприятия и опыт делают для нас постижимым существование вещей внешнего мира.

Свой основной принцип философского мышления - принцип совпадения противоположностей - Гаман, по собственному признанию, заимствовал у Джордано Бруно.

В принципе совпадения противоположностей (*principium coincidentiae oppositorum*) он видел величайшую мысль итальянского философа. Этот принцип Гаман противопоставлял законам противоречия и достаточного основания, которые были невыносимы для него уже с университетских лет, ибо он «встречал противоречия везде, во всех основах материального и духовного мира.

Совпадение противоположностей представлялось Гаману единственным достаточным основанием всех противоречий, средством их разрешения и уравнивания, а также средством, способным «положить конец вражде между здравым разумом и чистым неразумием».

Было бы, однако, ошибкой, если бы мы, переоценив эти признания и утверждения Гамана, стали искать в них начала осознанной, систематически развитой объективной диалектики.

Правда, Гаман признавал объективное сосуществование противоречий в вещах и явлениях материального мира. В этом он безусловный предшественник Гегеля.

Гаман подготовил критическое замечание Гегеля о тех философах, которые, по выражению последнего, слишком нежно относились к вещам и потому стремились во что бы то ни стало избавить вещи от каких бы то ни было противоположностей. Гаман предвосхитил мысль Гегеля о тождестве противоположностей, сосуществующих в вещах.

Однако это тождество Гаман понимал совсем иначе, чем Гегель. Для Гамана совмещение противоположностей есть не столько характеристика бытия, сколько характеристика самосознания.

Гаман сам был живым воплощением противоположностей - материализма и идеализма, эстетики реалистической и идеалистической, сенсуализма и интеллектуализма. Гаман нисколько не заботился о разрешении этих живших в нём противоречий.

Их сосуществование в личном сознании Гаман отождествлял с объективным совпадением представляемых ими принципов. Противоположность материализма и идеализма он ошибочно рассматривал не как противоположность несовместимых и антагонистических теоретических систем, а как противоположность различных совмещающихся в личном сознании личных отношений к единому реальному и целостному бытию».

Асмус В.Ф., *Проблема интуиции в философии и математике*, М., «Едиториал УРСС», 2004 г.

«Принцип, к которому восходят все высказывания Гамана, сводится к следующему: «Что бы человек ни задумал совершить - в действиях, в словах или как-нибудь ещё, - должно проистекать из объединения всех сил; разрозненное - порочно».

Великолепная максима, но руководствоваться ею нелегко. К жизни и к искусству она, конечно, применима, но при обращении к слову, не относящемуся к поэзии, вряд ли пригодна, ибо слово должно освободиться, обособиться, чтобы что-нибудь говорить и значить».

Гёте И.В., *Из моей жизни. Поэзия и правда/Собрание сочинений в 10-ти томах, Том 3*, М., «Художественная литература», 1976 г.

#### **Среди книг Гамана:**

Сократические достопримечательности (*Sokratische Denkwürdigkeiten*, 1759); Крестовые походы филолога (*Kreuzzüge des Philologen*, 1762); Метакритика пуризма разума (*Metakritik über den Purismus der Vernunft*, 1784, опубли. в 1800); Мысли о моем жизненном пути (*Gedanken über meinen Lebenslauf*, 1759, опубли. в 1821)

#### **На русский язык переведено:**

Гаман И.Г. Пять пастырских посланий о школьной драме//Идеи эстетического воспитания. Т. 2. М., 1973.; Переписка Иммануила Канта и Иоганна Георга Гамана/Пер., введение и комментарии В.Х. Гильманова//Кантовский сборник. 2009. № 1; Гаман И.Г. Якоби Ф.Г. Философия чувства и веры/Сост. вступ. ст., пер с нем., прилож., коммент., примеч.: С.В. Волжин. СПб., 2006. В этом издании приведен перевод двух текстов Гаманна – Brocken («Крохи», возможен вариант перевода «Заметки») и *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* («Метакритика пуризма чистого разума»).

Взгляды Гамана подробно анализировал Гегель: Гегель Г.В.Ф., О сочинении Гамана, в кн.: Гегель Г.В.Ф., Работы разных лет, т. 1, М., 1970, с. 575 – 642; Монографию ему посвятил Исая Берлин (1994).

**Полный список публикаций** о Гаманне на немецком языке с 1996 года приведен на сайте: <http://www.hamann-kolloquium.de/lit96>. Там же помещены его труды: «Gedanken über meinen Lebenslauf» (1759), «Brocken» (1759), «Sokratische Denkwürdigkeiten» (1759), «Versuch über eine akademische Frage» (1760), «Aesthetica in nuce» (1762), «Schriftsteller und Kunstrichter» (1762), «Leser und Kunstrichter» (1762), «Ritter von Rosencreuz» (1772), «Versuch einer Sibylle über die Ehe» (1775), «Konkompax» (1779), «Zwey Scherflein zur neusten deutschen Literatur» (1780), «Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft» (1784) и некоторые письма.

### **Галич Александр Иванович**

Настоящая фамилия Говоров. Родился в семье дьячка в 1783, Трубчевск, Орловская губерния — умер в 1848, Царское Село. Русский философ объективный идеалист (исповедовал идеализм Шеллинга).

В 1793—1803 годах обучался в Севской духовной семинарии. Затем поступил в Петербургскую учительскую семинарию, которая в 1804 году была преобразована в Главный Педагогический институт. Здесь он изменил свою фамилию на «Галич» (до этого он уже однажды менял фамилию с «Говоров» на «Никифоров»). [Википедия](#)

После окончания Главного Педагогического института пять лет учился в Германии, где слушал скептика Шульце и эклектика Бутервека, но увлекся учением Шеллинга. В 1813 г. Галич возвратился в Россию и представил конференции института диссертацию, которая была одобрена; но конференция отозвалась, что «по множеству содержащихся в ней новых и либо никем, либо самым малым числом философов принятых умозрений, ее печатать не следует». Галичу было внушено, чтобы он «при преподавании в российских училищах философских наук отнюдь не вводил своей системы, а держался бы книг, начальством введенных». К обычным философским предметам — логике, психологии, метафизике и этике — Галич присоединил еще историю философии.

[Я. Колубовский. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона](#)

В Россию Галич преподавал латинскую и российскую словесность в Главном немецком училище св. Петра и в Царскосельском лицее, истории и логики — в Благородном пансионе при Главном Педагогическом институте; профессор Петербургского университета, учитель А.С. Пушкина, литератор, один из первых последователей немецкого философа Шеллинга в России. [Википедия](#)

В уютной комнатке гостеприимного Галича за стаканом чая лицеисты могли вдоволь наговориться на темы литературного творчества, которые были настолько для них важны и интересны, что их нельзя было исчерпать на уроках словесности. В одном из своих посланий к Галичу Пушкин отметил его роль в развитии поэтических и вообще литературных занятий лицеистов.

<http://sites.google.com/site/tzarschool/home/prepodovатели/galich>

В 1821 году был отстранён от преподавания в числе профессоров, обвинённых знаменитым масоном-мистиком Дмитрием Руничем в «безбожии».

В 1818—1819 гг. Галич издал в двух томах «Историю философских систем», составленную на основании немецких трудов Захера, Аста, Теннемана и других немецких философов. Сочинение заканчивается изложением философской системы Шеллинга. [Википедия](#)

«История философских систем» не являлся простым переводом иностранного автора или компиляцией.

Это был труд глубоко сведущего в философии ученого, который пользовался многими источниками, но со строгой критической разборчивостью, и излагал свои мысли с беспристрастием добросовестного историка и с проницательной обоснованностью недюжинного мыслителя.

Во втором томе своего замечательного труда он изложил учение Шеллинга, или, точнее, одну из систем его учения, просто и общедоступно, так что русская публика впервые ознакомилась с ней в полном объеме.

В общем уже этот первый труд Галича произвел некоторую сенсацию в образованных кругах русского общества. [Русский биографический словарь А.А. Половцова. Т. 4. С-Птб., 1896-1918 гг.](#)

В 1821 году попечителем учебного округа Руничем против Галича было выдвинуто обвинение в безбожии и революционных замыслах. Галич был предан университетскому суду вместе с тремя другими профессорами Санкт-Петербургского университета по обвинению в распространении идей, противных

духу христианства и разрушительных для общественного порядка и благосостояния. Книги Галича были запрещены для использования при преподавании в университете и изъяты из употребления. [Википедия](#).

В своем обвинении Рунич настаивал, что Галич «...предпочитает язычество христианству, "распутную философию девственной невесте Христовой церкви, безбожного Канта — Христу, а Шеллинга — Духу Святому».

[Русский биографический словарь А.А. Половцова. Т. 4. С-Птб., 1896-1918 гг.](#)

В 1837 году его увольняют из Петербургского университета, обвинив в свободомыслии, но сохраняют за ним оклад экстра-ординарного профессора и казенную квартиру. Вскоре реформа университета в 1837 году лишает его и этих средств к существованию. Однако, в том же 1837 году он получает место начальника архива при Провиантском департаменте. Несмотря на постигшие его неудачи, Галич продолжает работать и издавать свои труды. Его «Лексикон философских предметов» (1845) — становится одним из первых в России философских справочников.

Наиболее значительными по объёму и значимости поднятых вопросов являлись два его последних труда: «Всеобщее право» и «Философия истории человечества».

Однако неудачи не покидали Галича — едва только он успел закончить свой труд, как в его отсутствие случайный пожар бесследно уничтожил многолетнюю работу. Не в силах пережить эту потерю, Галич заболел и в 1848 году умер.

[Википедия](#)

Наиболее важным считается труд Галича "Картина человека, опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий" (СПб., 1834).

За этот труд он получил половинную Демидовскую премию.

Значение этого труда состоит не только в широте плана и постановке вопроса о философской антропологии, но и в самой разработке отдельных деталей, из которых многие были едва только затронуты даже в немецкой литературе того времени.

Разрешая задачу антропологии, Галич утверждает, что психологический ее элемент "не может быть разлучен" от физиологического и что задача антропологии дать полную картину человека, а не описать отдельный какой-либо угол его существования.

Поэтому важнейшими задачами антропологии Галич считал определение положения человека в ряду других существ, самопознание, отыскание целей существования человека и выяснение значения всех наук при помощи антропологической точки зрения.

По его мнению, даже такие науки, как богословие и философия, нуждаются в антропологическом основании.

Без содействия же ее (антропологии) философия слишком легко теряет из виду свои цели и границы и превращается в систему фантазий или в кичливую систематику.

Значение антропологии для моралистов, политиков, педагогов, по мнению Галича, очевидно.

Пренебрежение же ею порождает "удушливые" системы этики, отчасти "буйное вольнодумство", отчасти "ригоризм, подавляющий все свободные и высокие порывы". Указывая на своих русских предшественников, автор подчеркивает бедность тогдашней русской философии и антропологической литературы.

Для своего времени Галич был крупной умственной силой, и имя его останется записанным на страницах истории русской мысли. Биография Галича написана академиком А.В. Никитенком (напечатана в "Журн. Мин. Нар. Просв.", 1869, № 1, и отдельно, СПб., 1860).

[Русский биографический словарь А.А. Половцова. Т. 4. С-Птб., 1896-1918 гг.](#)

В своих философских трудах рассматривал процесс познания с точки зрения его стадийности, т.е. перехода от гипотезы через понятие к идее. Пытался сформулировать закономерности развития философии. Одним из первых в России выступал как эстетик романтизма.

[Философский энциклопедический словарь. 2010.](#)

В философских лекциях Галич доказывал независимость объективного мира от познавательных сил человека, подчиненность мышления объективным законам, неуничтожимость "сотворенной материи". Понимая истину как соответствие знания предметам, Галич критиковал в этой связи субъективный идеализм.

Галич определял предмет истории философии как "покушения человеческого духа решить важнейшие для него задачи помощью умозрения", требовал установления причин возникновения философских систем и систематизации историко-философских фактов.

Отдавая дань уважения методологии опытных наук, Галич выступал против материализма.

В эстетике Галич выступал с позиций объективного идеализма ("Опыт науки изящного", 1825). Для него гений художника – частица божественного Духа, а произведения этого гения запечатлевают божественную Идею.

"Изящное" имеет свою цель в самом себе, чем отличается от нравственного истинного. В "изящном", по Галичу "устраняются случайные черты, временные и местные ограничения и удерживается только существенный **характер целого рода** или класса"

С этих позиций Галич критиковал теорию подражания, классифицировал виды искусства по родам чувств человека; считал романтизм искусством будущего.

Философская Энциклопедия. В 5-ти Т./Под редакцией Константинова Ф.В. М.: Советская энциклопедия. 1960–1970.

Но вернемся подробнее к "Опыту науки изящного".

Под изящным Галич понимает чувственно-совершенное проявление значительной истины, путем свободной деятельности нравственных сил гения. Выяснить общие условия и законы этого проявления – задача науки изящного.

Возможность решить эту задачу основывается на врожденном чувстве красоты и на необходимости идеи изящного. «Картина человека, опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий» (СПб., 1834) представляет самостоятельную попытку дать систематический свод сведений, добытых современною автору антропологией.

Основной закон для всех проявлений существа человека – это закон гармонии. Он требует, чтобы все стороны и отношения жизни человека являли собою целое, чтобы они сообразовались с общим существом человека, чтобы общежитие людей благоприятствовало их назначению и, наконец, чтобы жизнь каждого человека сохраняла необходимые свои отношения ко вселенной.

Эти четыре рода гармонии составляют только разные стороны одной и той же великой гармонии. Важнейшая задача жизни состоит в том, чтобы переходить от одного состояния к другому, более свободному и гармоническому. Человек может содействовать решению этой задачи в той мере, в какой все более и более проникается сознанием цели развития.

Решению той же задачи способствуют также старания людей водворить в общественных отношениях единодушие, справедливость и любовь. Жизнь человеческая, как часть жизни природы, подчинена общим законам этой последней. Везде мы встречаем деятельную силу, неослабно стремящуюся к свободе и одолению материи.

Результатом этой борьбы является целый ряд пробных созданий и, наконец, – человек. Как видно, Галич проводит тот же закон развития, который можно встретить почти у всех шеллингианцев. Рассматривая душевную жизнь человека, он делит ее на мышление, хотение, сердце и фантазию, но тут же подчеркивает, что все эти области неразрывно связаны между собою, так что нет ни одного акта, который не заключал бы в себе элементов всех четырех областей.

Между телесной и духовной жизнью существует полное соответствие. «Не есть ли, – спрашивает Галич, – духовность только возгонка натуральной жизни, утончение нервной системы, крайняя степень превращения общего эфира?»

Впрочем, Галич сознает всю рискованность подобной гипотезы и потому не настаивает на ней. Вся книга написана довольно своеобразным языком. Примеры, иллюстрирующие страсти, очень часто заимствованы из русской жизни (напр. казнокрадство, в разных его видах).

Я. Колубовский. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона

В психологии ("Картина человека...", 1834) Галич пытался совместить идеалистическую и естественно-научную трактовку духовной жизни. Изложению своей психологической системы он предпосылал описание тела и его функций. Первоисточник познания Галич видел в ощущениях. Мышление развивается по ступеням – от "полумыслей" (гипотез) через понятия к идеям, имеющим "принудительную силузаконов". Галич дал описание различных качеств ума – от гениальности до "безумия".

Философская Энциклопедия. В 5-ти Т./Под редакцией Константинова Ф.В. М.: Советская энциклопедия. 1960–1970.

#### Наиболее значимые труды

«История философских систем» (1818–1819);

«Опыт науки изящного» (1825);  
«Картина человека: Опыт настав. чтения о предметах самопознания для всех образ. сословий» — 1834»;

Читать здесь:

<http://dlib.rsl.ru/viewer/01003558950#?page=1>

«Лексикон философских предметов» (1845);

Две его наиболее значительные работы — «Всеобщее право» и «Философия истории человечества» — погибли во время пожара

О Галиче читать: Каменский З.А. А.И. ГАЛИЧ. М., 1995./  
<http://philosophy1.narod.ru/www/html/iphras/library/galich.html>

## Гамильтон Уильям

William Hamilton, 9-й баронет FRSE (Fellow of the Royal Society of Edinburgh - Член Королевского Общества Эдинбурга) DD (доктор Divinitatis - Доктор Богословия [дословно - Божественности]) FSAS (Feltonville School of Arts and Science - [Почетный Член] Фелтонвиллской [филадельфийской] академии Искусств и Науки - в настоящее время Пенсильванская академия изящных искусств,

Годы жизни: 8 марта 1788, Глазго — 6 мая 1856, Эдинбург.

Британский шотландский философ-метафизик, преподаватель, научный писатель.

Его часто называют **Уильямом Стирлингом Гамильтоном** из Престона, ссылаясь на его мать, Элизабет Стирлинг.

Родился в дворянской семье. Его отец, доктор Уильям Гамильтон, был в 1781 году по рекомендации известного Уильяма Хантера назначен преемником своего отца, доктора Томаса Гамильтона, профессором анатомии в университете Глазго; к моменту его смерти в 1790 году, на 32-м году жизни, он уже приобрёл большую известность.

Уильям Гамильтон и его младший брат (впоследствии капитан Томас Гамильтон) по причине ранней смерти отца воспитывались одной матерью.

Уильям получил начальное образование в Шотландии, за исключением двух лет, которые провёл в частной школе недалеко от Лондона, а в 1807 году, став Снелловским стипендиатом (Snell Exhibition), поступил в Баллиол-колледж в Оксфорде.

Изучал различные науки, получил степень бакалавра в 1811 году и магистра в 1814 году; готовился к получению профессии врача, но вскоре после ухода из Оксфорда отказался от этой идеи и в 1813 году стал адвокатом в Шотландии.

Его жизнь, однако, мало изменилась со времён его студенчества; в последующие годы он занимался самыми разнообразными исследованиями, одновременно постепенно сформировались его философские взгляды. Научная работа помогла ему получить хорошую репутацию, и в 1816 он унаследовал титул баронета.

Две поездки в Германию в 1817 и 1820 годах привели к началу изучения им немецкого языка и позже современной (ему) немецкой философии, которую в те времена практически не изучали в британских университетах. В 1820 году стал кандидатом на занятие кафедры нравственной философии в Эдинбургском университете, однако не смог её получить.

В 1821 году был назначен профессором общественной истории и в этот период жизни составил несколько курсов лекций по истории Европы и истории литературы. Его вознаграждение составляло 100 фунтов стерлингов в год, получаемых от местного налога на пиво, и его выплата вскоре прекратилась.

Многие ученики ушли, класс сократился, и Гамильтон после отмены жалования оставил преподавание. В январе 1827 года пережил смерть своей матери, к которой был сильно привязан. В марте 1828 года женился на своей кузине Джанет Маршалл (Janet Marshall) - дочери Юберта Маршалла.

В 1829 году в «Эдинбург ревью» было опубликовано его получившее известность эссе «Философия безусловного» (The Philosophy of Unconditioned), представляющее собой критику Канта. В 1836 году стал профессором логики и метафизики и заведующим соответствующей кафедрой в Эдинбурге, активно занимаясь редактированием трудов Рида и Канта.

В 1840 году Лейденский университет предоставил ему почетного доктора богословия (ДД), редкость для лиц, оставшихся без духовенства.

В 1844 году перенёс инсульт, который не затронул мозга, но привёл к параличу правой стороны его тела.

Гамильтон был избран иностранным почетным членом Американской академии искусств и наук в 1855 году.

Несмотря на болезнь, продолжал работать над научными трудами, последние лекции прочитал в семестре 1855 – 1856 годов, скончавшись вскоре после этого.

Написал большое количество работ по философии; его собственные взгляды в значительной степени сформировались под влиянием теорий Томаса Рида и Иммануила Канта. Сформулировал понятие «философии безусловного»; как философ считал себя в значительной степени преемником Канта, пытаясь примирить его учение с взглядами шотландских философов.

Считал возможным знание только о каких-либо относительных проявлениях существования; согласно Гамильтону, мысль и опыт означают обусловленность, поэтому возможно лишь познание видимости, но не познание сути вещей. Во второй половине XIX Гамильтонова интерпретация кантианства оказалась вытеснена гегельянскими трактовками.

Главные труды: «The Philosophy of Unconditioned» (1829); «Discussions on Philosophy and Literature» (1852); «Lectures on Metaphysics and Logic, 1859 – 1860».

Википедия. (С привлечением материала из одиннадцатого издания энциклопедии «Британника», перешедшего в общественное достояние).

Гамильтон писал работы по философии и литературе, в которых прослеживал историю идей, рассматривая как крупные фигуры, так и множество малоизвестных авторов.

Был редактором трудов Т. Рида и Д. Стюарта, считая себя их философским преемником, однако так и не смог произвести удачное объединение кантианских и шотландских мотивов. Изложенная им версия Канта послужила материалом для самых разных целей: Г. Мансел сделал ее основой для религиозной веры в работе Границы религиозной мысли (The Limits of Religious Thought Examined, 1858), а Г. Спенсер - для своей позитивистской схемы, представленной в Первых началах (First Principles, 1862).

Кантианство Гамильтона было вытеснено в Англии идеалистическими и гегельянскими прочтениями Канта во второй половине 19 в. Согласно философии безусловного, как она сформулирована в работе Гамильтона Обсуждение вопросов философии и литературы (Discussions on Philosophy and Literature, 1852), "наше знание, будь то о сознании или материи, не может быть ничем иным, как знанием об относительных проявлениях существования которое само по себе должно быть признано, если мы желаем проявить высшую мудрость, выходящим за пределы философии". Согласно Гамильтону, "мыслить - значит обуславливать"; даже воспринимать в опыте - значит обуславливать (определять).

Внешние объекты, вступая в сферу человеческого опыта, преобразуются условиями человеческого восприятия. Человек приходит к познанию видимости, однако он никогда не постигнет вещей как таковых. Его восприятия соотносительны с теми немногими органами чувств, которые оказались в его распоряжении, а также с их особенностями.

Философия говорит человеку, как он должен мыслить, но не позволяет постигнуть вещи такими, как они существуют вне человека. По Гамильтону, наука - "просвещенное невежество", потому что изучает условное. Метафизика как способ ухода от ограничений человеческой природы и ограничений личностного подхода ко Вселенной невозможна.

Энциклопедия Колъера. – Открытое общество.2000.

В качестве исходного пункта своего учения Гамильтон использовал метод мышления шотландской философской школы и связал его с идеями Канта. Предметом познания является только обусловленное и ограниченное. Безусловное в своих обеих формах абсолютного (т.е. того, что является завершенным или совершенным) и бесконечного (т.е. того, что не может быть завершено) есть предмет веры. В логике Гамильтон пытался создать новую аналитику логических форм, причем рассматривал суждение как тождество.

Понимая познание как "выявление условий" существования познаваемого предмета, отрицал объективную истину, сближаясь с агностицизмом; "абсолютное", т.е. материальная действительность, по Гамильтону, познаваемо лишь посредством сверхъестественного откровения. Вслед за Кантом признавал априоризм. Моральные постулаты считал основой религиозной веры. Ввел в логику учение о количественном определении (квантификации) предиката, сделав тем самым попытку свести суждение к уравнению, а логику – к исчислению; был одним из предшественников современной математической логики.

Философский энциклопедический словарь, издательство «ИНФРА-М», М., 1997-2003.

Гамильтон сочетал эмпиризм шотландской школы (Рид) с рационалистическими и агностическими элементами кантианства. К первичным чувствам данным Гамильтон присоединял априорные формы рассудка и дуалистически признавал непосредственную достоверность существования и материального и духовного миров. Познание бога, в отличие от шотландской школы и в

соответствии с Кантом, он считал возможным через моральный постулат. С агностической и релятивистской позиции Гамильтон выступал против идеализма Шеллинга и Кузена. Выдвинув учение о "квантификации предиката", рассматривающее логические суждения как уравнение, выражающее количественное отношение объемов понятий, Г. явился одним из предшественников математической логики.

Философская Энциклопедия. В 5-х т./Гл. ред.: Константинов Ф.В., издательство "Советская энциклопедия", М., 1960-1970)

По основному своему взгляду Гамильтон принадлежит к шотландской школе философов "общего смысла" (common sense), или непосредственного сознания, но для обоснования этого взгляда он пользуется и немецкой философией, в особенности Кантом, у которого заимствует, между прочим, классификацию душевных способностей. "Единственные достойные философа системы, - говорит Гамильтон, - суть естественный реализм (Natural Realism) и абсолютный идеализм"; он склоняется на сторону первого. "Я верю, что внешний мир существует, поскольку я непосредственно знаю его, чувствую его, воспринимаю его как существующий".

Мы познаем материю или в ее проявлениях — протяженности, твердости, непроницаемости и т.д., или как нечто, что обуславливает эти проявления — субстанцию; первое мы можем знать, второе — нет; то же и относительно души; мы познаем ее как различные состояния познания, чувствования, желания и т.д., но не знаем ее как субъект или субстанцию, которой присущи эти состояния: мы, следовательно, воспринимаем только атрибуты материи и духа.

Теория естественного реализма заключается в том, что при восприятии мы познаем внешний объект непосредственно, in itself, т.е. не его абсолютную сущность, которая непознаваема, ибо безотносительна, а как нечто, существующее вне познающего субъекта. Это познание внешнего мира дается нам сознанием сопротивления, которое испытывает наша двигательная энергия. Ссылаясь на здравый смысл, Гамильтон допускает ряд непосредственных, прирожденных сознанию истин, отличающихся непостижимостью, простотой, относительной очевидностью и необходимостью и всеобщностью.

Необходимость может быть не только положительной, но и отрицательной, заключающейся в законе условного: "the Law of the Conditioned". Все прирожденные истины лежат между двумя противоположными крайностями, из которых ни одна не представляется возможной, а потому необходимо допустить нечто третье, среднее, что и утверждается здравым смыслом, как прирожденная истина.

Например, бытие или должно было иметь начало, или оно безначально; мы не можем представить себе ни того, ни другого — следовательно, должны предположить, что вещь, которая нам кажется возникшей, существовала уже в какой-либо иной форме. Другими словами: все явления подчинены закону причинности.

По отношению к материальному миру принцип причинности есть не что иное, как закон постоянства количества материи, утверждающий невозможность исключить из пространства вещь, однажды занявшую часть пространства; по отношению к духу и материи принцип причинности заключается в постоянстве количества бытия, материального или духовного, т.е. в невозможности исключить из времени вещь или мысль, явившуюся во времени.

Творение есть только эволюция новых форм бытия по повелению Божества. Абсолют и бесконечность являются также двумя противоположными крайностями, между которыми лежит прирожденная истина, заключающаяся в том, что все наше знание относительно.

Абсолютное есть нечто законченное, совершенное, цельное, безусловно-ограниченное, бесконечность же есть нечто безусловно-неограниченное; следовательно, мы не можем ни мыслить, ни знать их; это не мешает нашей вере в Бога, который может быть или абсолютным, или бесконечным (так как эти понятия взаимно, но не сами по себе противоречивы); но мы не можем определить, какой из этих атрибутов присущ Ему; поэтому рациональная теология невозможна. Ср. W.H.S. Monck "Sir William Hamilton" (Лондон, 1801); Veitch, "Memoir of Sir W. Hamilton" (1869). Э. Радлов.

Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. — С.-Пб. Брокгауз-Ефрон.

В своих трудах Гамильтон обосновывал веру в «непознаваемого Бога» как внутреннее требование морали. Автор обширных комментариев к собранию сочинений Г. Рида. Им написаны журнальные статьи, опубликованные затем в сборнике «Дискуссии о философии, литературе, образовании и университетской реформе» (Discussions in Philosophy and Literature, Education and University Reform, 1852).

Свою философскую концепцию называл «естественным реализмом». В статье «Философия восприятия» отстаивал идею непосредственности восприятия внешних объектов (не-Я) и непосредственной данности души (Я) в самосознании. В то же время Гамильтон доказывал, что любое

познание имеет относительный характер, т.к. нам даны лишь феномены, а также потому, что в процессе познания устанавливается отношение познающего и познаваемого, и мышление накладывает на объект априорные концептуальные ограничения.

К традиционному для британского эмпиризма делению на первичные и вторичные качества он добавил т.н. вторично-первичные (субъективно-объективные) качества, возникающие в результате отношения одних тел к другим. В статье «Философия безусловного» подверг критике взгляды В. Кузена, отстаивавшего возможность рационального постижения бесконечного и абсолютного.

Согласно Гамильтону, мышление носит исключительно обусловленный характер. Этот подход получил развитие в богословских работах его ученика Г.Л. Мэнселя. В своей логической концепции Гамильтон первым выдвинул идею квантификации предиката суждения, однако не понял значения этого открытия для коренного преобразования логики. Философия Гамильтона потеряла влияние после критики ее с позитивистских позиций Дж. С. Миллем.

[Новая философская энциклопедия. Издательство Мысль, М., 2010](#)

#### **Главные труды Гамильтона:**

Lectures on Metaphysics and Logic, 1859-1860.

The Philosophy of Unconditioned, 1829;

Discussions on Philosophy and Literature, 1852;

Лекции по Метафизике и Логике Гамильтона (William Hamilton Lectures on Metaphysics and Logic)

можно прочитать здесь: <http://bookre.org/reader?file=1297623>

Или здесь: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k779922/f5.image>

#### **ЛИТЕРАТУРА**

Милль Д.С. Обзор философии сэра В. Гамильтона. СПб, 1869

Казанский А.П. - Философия У. Гамильтона. Очерк по истории английской философии нового времени, преимущественно конца 18-го и первой половины 19-го столетия. М., Наука 1908. (Переиздана в 2012)

#### **Гартман Николай**

(нем. Nikolas Hartmann; латв. Niklāvs Hartmanis)

20.02.1882, Рига, Лифляндская губерния, Российская империя – 09.10.1950, Гёттинген, ФРГ – немецкий философ-идеалист, основоположник критической (или новой) онтологии.

Родился в Риге в семье инженера Карла Августа Гартмана (1848–1890) и дочери пастора Хелены, урождённой Хакман (1854–1938). Рано потерял отца. Учился в петербургской гимназии. Затем изучал медицину в Юрьеве (Ливония), классические языки в Санкт-Петербургском университете. В 1901 году получил степень бакалавра филологии. После революционных событий 1905 года переехал в Марбург, где занимался философией в Марбургском университете под руководством лидеров Марбургской школы неокантианства (философов-идеалистов) Германа Когена и Пауля Наторпа.

С 1907 года – доктор философии. В 1909 году вышла его первая крупная работа «Платоновская логика бытия». С этого же года Гартман вёл курс философии в Марбургском университете.

Участвовал в Первой мировой войне.

В 1920–1950 – профессор философии в университетах Марбурга (1920–1925), Кёльна (1925–1931), Берлина (1931–1945) и Гёттингена (~1945–1950).

Испытав влияние работ Эдмунда Гуссерля (основатель феноменологии), Гартман отходит от неокантианства, неудовлетворённый его субъективизмом («методологизмом»), что выразилось в работе «Основные черты метафизики познания» (1921), которая явилась как бы введением в онтологию Гартмана. В 1926 году выходит его «Этика», в которой Гартман развивает идеи Макса Шелера (основоположников философской антропологии). В 1933 году публикуется книга «Проблема духовного бытия. Исследования к основоположению философии истории и исторических наук». В последующие годы выходят четыре тома онтологии Гартмана: «К основоположению онтологии» (1935), «Возможность и действительность» (1938), «Строение реального мира. Очерк всеобщего учения о категориях» (1940), «Философия природы. Абрис специального учения о категориях» (1950). В 1945 году гибнет рукопись его «Логики».

В течение 30 лет вёл дискуссионный семинар по философии, которому придавал большое значение. Являлся членом Германской академии наук. Был активным участником общества имени Канта.

Умер в 1950 году. Посмертно были опубликованы работы «Телеологическое мышление» (1951) и «Эстетика» (1953).

Студентами Гартмана были поэт Борис Леонидович Пастернак и философ Ганс-Георг Гадамер (основатель «философской герменевтики»).

Философия Николая Гартмана оказала влияние на ряд учёных. Её последователем был биолог Макс Гартман. На критическую онтологию Николая Гартмана опирались психиатры Курт Шнайдер, Ганс Йорг Вайтбрехт, Э. Грюнталь, невролог Рихард Юнг. Российский психиатр Ю.С. Савенко писал:

Мой собственный опыт, со времени прочтения в 1969 г. книги Татьяны Николаевны Горенштейн «Философия Николая Гартмана», состоит в сильном переживании инсайта, благодаря критической онтологии, которая дает принципиально большую ясность понимания, принципиально больший уровень терпимости к другим позициям, и реально помогает в головоломных проблемах и противоречиях, которыми так богата наша профессия.

Сторонником критической онтологии был философ Г. Якоби (философ теист).

[Википедия](#)

Гартман основоположник критической или новой онтологии. Неразрешимые проблемы или непознаваемые остатки проблем и составляют собственно предмет метафизики. Познание окружено метафизической зоной непознаваемости, это иррациональное не исчезает с развитием наук, в которых всегда будут ставиться вечные проблемы метафизики. Философские системы приходят и уходят, но все они вращаются вокруг одних и тех же проблем. Сознание проблем – это знание о незнании. С точки зрения неопозитивистов, метафизические проблемы – плод неправильного употребления языка. По Гартману метафизические проблемы созданы не мыслью, а бытием.

Гартман выделял четыре слоя реального мира: мертвое, живое, психическое и духовное; и соответственно три разреза в строении реального мира: первый – между материальным (физическим) и психическим. Раньше он неточно обозначался делением на природу и дух. Великая загадка в том, что разрез проходит через человеческое существо, не разрезая его самого. В этой проблеме проявляется предел человеческого познания.

Второй разрез (ниже первого) – между живой и неживой природой. Сущность жизни, саморегулирующийся обмен веществ – также предел и загадка познания.

Третий разрез между духовным и психическим. Духовная жизнь – не совокупность психических актов, так же как она и не совокупность чистых идей. Духовное бытие проявляется в трех формах – личностного, объективного и объективированного духа.

Между слоями четкие границы, а между ступенями – скользящие переходы, например, роды, виды, семейства, классы в органической природе.

Б) Идеальное бытие

Идеальное не зависит от мышления, оно не реально, но его нельзя отождествлять с ирреальным, ибо ирреальное также является сферой мысли: фантазии, мечты и т.д. Само же мышление – один из процессов реального мира. Это бытие без реальности, потому что оно без времени. Числа, треугольники, ценности – нечто совсем другое, чем вещи, события, личности, ситуации. Основные типы идеального «в себе» бытия: математические сущности и ценности, им соответствуют науки: математика, этика, эстетика.

Идеальное ошибочно представляется имманентным (пребывающим внутри) сознанию. Часто бывает нелегко отделить друг от друга мышление и предмет мысли. Эта близость к сознанию загадочна и не поддается расшифровке. Идеальное представляет собой парадоксальный синтез: оно ирреально и в то же время сущее.

Особенности способов бытия не поддаются человеческому сознанию, они глубоко иррациональны. Нет естественного сознания, идеального бытия, есть только вторичное сознание на ступени высоко развитого познания в науке. Идеальное бытие в силу большой общности является неполным и потому низшим бытием. Изменчивый реальный мир есть высший способ бытия.

<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000007/st060.shtml>

Гартман одним из первых в 20 в. предпринял попытку возрождения онтологии. Основные метафизические вопросы, в которых работает философская мысль, имеют, по его мнению, онтологическую природу. Теоретическое мышление, которое не было бы в своей основе онтологическим, никогда не существовало и не является возможным.

Рассуждения о бытии необходимо принадлежат к сущности мысли. Прежде чем узнать, как совершается познание, надо узнать, что познается. Без онтологического обоснования все философские положения повисают в воздухе. Онтология – важнейшая составная часть метафизики. И онтология, и метафизика имеют дело с бытием, но метафизика – с принципиально непознаваемыми проблемами, а онтология с уже познанным и принципиально познаваемым бытием.

Именно онтология обратила внимание на иррациональные, непознаваемые «остатки» проблем, неразрешенные и не разрешаемые вопросы, в которые упирается каждое исследование. В сущности

бытия вообще скрывается иррациональное, нечто такое, что мы не можем до конца обнаружить, открыть, но нельзя сказать, что бытие безусловно непознаваемо. Мы не знаем, что такое бытие в общем, но в частностях оно нам хорошо известно, в определенных формах данности оно является чем-то совершенно бесспорным.

Вопросы о способах бытия и структуре бытия, о модальном и категориальном строении – самое неметафизическое в метафизических проблемах, относительно наиболее рациональное в вопросах, содержащих иррациональные остатки. Гартман различал четыре сферы во всем, что охватывается понятием «бытие»: две первичные, не зависящие от сознания человека (в-себе-бытие), и две вторичные (бытие-для-нас).

Первичные сферы выражаются в двухосновных способах бытия: реальное и идеальное бытие. Им противостоит сознание, которое расщепляется на две сферы: логическую сферу и сферу познания.

Познание связано с реальным бытием, а логическое – с идеальным. Реальное бытие состоит из четырех слоев: неорганическое, органическое, душевное и духовное бытие. Не категория материи, а категории времени и индивидуальности объявляются подлинными характеристиками реальности, являясь границей между изменчивым реальным бытием и неизменным идеальным бытием. В пространстве только часть реального мира является органической и неорганической природой.

Все существующее во времени реально, и только реальное существует во времени. Реальному миру свойственна индивидуальность, неповторимость, одноразовость. Материалисты смешивают материальное с реальным, получается, что исторические судьбы, исторические события нереальны. Так же и психические акты не менее реальны, чем вещи и события. Но и язык, право, наука, нравственность – неидеальное бытие, т.к. они подвержены изменениям, связаны с реальной жизнью народа в определенную историческую эпоху.

Гартман приводит свое понимание онтологии в теории познания, в этике, эстетике, раскрывая соотношение реальных и идеальных сфер бытия, идеальных ценностей и реальной человеческой воли.

Философия: Энциклопедический словарь/Под ред. Ивина А.А. М., Гардарики. 2004.

Вначале Гартман был последователем марбургской школы неокантианства; испытал влияние Гуссерля и Шелера. Создал "новую" ("критическую") онтологию, в которой, затушевывая основной вопрос философии, пытался преодолеть "крайности" материализма и идеализма. Главное в онтологии Гартмана – учение о слоистой структуре бытия и специфич. Автономных категориях каждого слоя ("К основам онтологии" – "Zur Grundlegung der Ontologie", 1935; "Новые пути онтологии" – "Neue Wege der Ontologie", в кн.: Systematische Philosophie, hrsg. Von N. Hartmann, 1942, отд. изд. 1947).

Гартман считает несостоятельным, подчиненным вопрос об отношении мышления к бытию, так как дух, психическое, мышление включаются в бытие в качестве "не пространственно – им материального" слоя обладающего такой же реальностью, как и др. слои бытия: "Дух имеет такую же реальность" ("Neue Wege...", в указ. кн., S. 217).

Гартман отрицает философский монизм, полагая, что он ведет к упрощению, и предписывает бытию равнозначные, причинно не связанные самостоятельные многообразные слои; главные из них – неорганический, органический, душевный и духовный.

Время и пространство являются, по Гартману, категориями, связанными лишь с некоторыми, а не со всеми слоями бытия; напр., душевный и духовный слои независимы от пространства и существуют только во времени. Выдвигая "многослойное бытие" противучения о материи как единой субстанции, против материального единства мира, Гартман неизбежно впадает в идеализм и релятивизм в теории познания и отрицает объективный критерий истины.

Онтология Гартмана является рационалистической реакцией на полное растворение буржуазной философии в субъективизме иррационализме. Она получила сравнительно широкое распространение в Западной Европе, в особенности среди тех философов и социологов, которые видят в "новой" онтологии Гартмана, в ее мнимо объективном характере путь выхода из кризиса позитивистской философии, запутавшейся в проблемах детерминизма, закономерности и единства материального мира.

В этике Гартман выдвигает идеалистическую теорию неизменных "этических ценностей", учение о свободе воли, являющейся условием всякой нравственности ("Этика" – "Ethik", 1925). Эстетике Гартман придает особое значение как способности познавать "органический слой бытия", в частности жизнь человека ("Эстетика" – "Ästhetik", 1953, рус. пер. 1958). Гартман оспаривает познавательный характер искусства. Прекрасное, по Гартману, постигается лишь в состоянии экстаза и мечтательности; это состояние не поддается рациональному объяснению. Сущность формы – "невыразимая тайна искусства" ("Эстетика", 1958, с. 317). Социологические взгляды Гартмана буржуазны по своей сущности, идеалистичны.

А. Мысливченко. Москва.

Будучи учеником Пауля Наторпа и Германа Когена выступал последователем марбургской школы неокантианства. Не удовлетворённый её субъективизмом («методологизмом»), Гартман под влиянием Эдмунда Гуссерля и Макса Шелера разработал собственную онтологическую концепцию («новую онтологию»), которая в целом оказывается модернизацией аристотелевски-схоластического учения о бытии («Система онтологии», т. 1–4, 1933–1950).

Согласно Гартману, бытие имеет слоистую структуру и должно быть рассмотрено как иерархия четырёх качественно различных пластов: неорганического, органического, душевного и духовного.

Формы существования и категориальная структура разных слоев неодинаковы: так, имматериальные слои (дух, психическое) существуют только во времени. Каждый из высших слоев коренится в низшем, но полностью им не определяется. Низшие формы бытия активнее в своём самоутверждении, высшие обладают большей свободой проявления.

Гартман считал коренные философские проблемы неразрешимыми. В этике Гартман вслед за Шелером развивал теорию неизменных «этических ценностей». Основным вопросом для Гартмана является в этой области проблема соотношения ценностей и свободы воли, рассматриваемая как отношение двух родов сил («детерминаций»): идеальной (ценностей, являющихся ориентиром для воли) и реальной (воли, осуществляющей ценности) («Этика», 1925).

На его ранние труды в области философии биологии иногда ссылаются в современных исследованиях и обсуждениях геномики и клонирования.

<http://www.people.su/26422>

Гартман - немецкий философ идеалист, основоположник критической или новой онтологии, построивший в своей теории целый мир - с уровнями, слоями, с бесчисленными, переходящими друг в друга категориями.

Неразрешимые проблемы или непознаваемые остатки проблем и составляют собственно предмет метафизики. Есть проблемы, в которых всегда присутствует неразрешимый остаток, нечто иррациональное. Это, по Гартману, метафизические проблемы.

Познание окружено метафизической зоной непознаваемости, это иррациональное не исчезнет с развитием наук, в которых всегда будут ставиться вечные проблемы метафизики. Философские системы приходят и уходят, но они все время вращаются вокруг одних и тех же проблем. Содержание проблемы не изменяется с прогрессом знания. Оно обусловлено структурой

Вселенной и положением человека в мире. Сознание проблем - это знание о незнании. Единственный путь - исследование проблем до их теоретической трактовки, до поисков их решения и независимо от возможностей такого решения. С точки зрения неопозитивистов, метафизические проблемы - плод неправильного употребления языка.

По Гартману, существуют проблемы метафизические по своей природе, не мысль их создала, и она не может их уничтожить. Проблема всегда является выражением незнания о мире [1].

1 См.: Hartmann N. Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin, 1965. S. 42.

Всю свою жизнь ученый посвятил философии: даже во время штурма Берлина, голодный и измученный, сидя в своем доме, писал знаменитую "Эстетику". Другие его известные произведения: "Построение реального мира", "Философия природы", "Этика".

Каково отношение между онтологией и метафизикой? Не занимается ли учение о бытии вообще чем-то непознаваемым, иррациональным, т.е. содержанием метафизических проблем, которые не поддаются дальнейшей трактовке?

Конечно, отвечает Гартман, в сущности бытия вообще скрывается иррациональное, нечто такое, что мы не можем до конца осознать. Но нельзя сказать, что бытие безусловно непознаваемо. Мы не знаем, что такое бытие в общем, но в частности оно нам хорошо известно, в определенных формах данности оно является чем-то совершенно бесспорным.

Уже в наивном обыденном познании можно отличить подлинное бытие от фиктивного. Философия и наука различают познанное, еще не познанное и непознаваемое. Предметом рассмотрения онтологии в отличие от метафизики являются познаваемые, постижимые аспекты бытия.

Вопросы о способах бытия и структуре бытия, о модальном и категориальном строении - самое неметафизическое в метафизических проблемах, относительно наиболее рациональное в проблемах, содержащих иррациональные остатки.

И метафизика и онтология имеют дело с "бытием в себе", бытием как таковым, метафизика - с принципиально непознаваемым, онтология - с уже познанным и принципиально познаваемым бытием. Именно онтология обратила внимание на иррациональные непознаваемые "остатки" проблем, указала и

обрисовала их. Онтология описывает феномены, индифферентные к идеализму и реализму, теизму и пантеизму.

Гартман различает четыре сферы во всем, что охватывается понятием бытие: две первичные, не зависящие от сознания человека (в себе бытие), и две вторичные (бытие для нас). Первичные сферы выражаются в двух основных способах бытия: реальное и идеальное бытие.

Им противостоит сознание, которое расщепляется на две сферы: логическую и сферу познания. Познание связано с реальным бытием, а логическое - с идеальным. Онтология занимается отношением реальной сферы к идеальной. Гносеология - отношением сферы познания к сфере реального бытия. Смещение сфер - самая распространенная ошибка прежней философии.

Логическая структура, например, часто приравнивается к чистому мышлению, к разуму. Не сознается то, что независимо от мышления существует область идеальных структур и закономерностей.

И реальное и идеальное бытие имеют специфические модусы: возможность, действительность, необходимость, случайность.

<http://bibliotekar.ru/filosofiya/75.htm>

#### **Сочинения:**

Hartmann N. Platos Logik des Seins. Gießen: Töpelmann, 1909.

Hartmann N. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. — Berlin Leipzig: De Gruyter, 1921.

Hartmann N. Grundzüge der Metaphysik der Erkenntnis. — 4. Aufl. — Berlin, 1949.

Hartmann N. Die Philosophie des deutschen Idealismus. I: Fichte, Schelling und die Romantik, II: Hegel. Berlin — Leipzig: De Gruyter, 1923 — 1929.

Hartmann N. Ethik. — Berlin: De Gruyter, 1926. Т. 1 — 3.

Hartmann N. Systematische Philosophie in eigener Darstellung//H. Schwarz (ed.) Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern. Berlin: Junker und Dünhaupt, 1931. Т. I.

Hartmann N. Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften. Berlin: De Gruyter, 1933.

Hartmann N. Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin: De Gruyter, 1935.

Hartmann N. Möglichkeit und Wirklichkeit. Berlin: De Gruyter, 1938.

Hartmann N. Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre. Berlin: De Gruyter.

Hartmann N. Neue Wege der Ontologie//Hartmann N. Systematische Philosophie. Stuttgart: Kohlhammer, 1943. Hartmann N. German Philosophy in the Last Ten Years//Mind. 1949. Т. 58.

Hartmann N. Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre. Berlin: De Gruyter, 1950.

Hartmann N. Ästhetik. Berlin: De Gruyter, 1953.

Hartmann N. Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? [1923]//Kleinere Schriften. Berlin: De Gruyter, 1958. Т. 3.

#### **В переводе на русский язык**

Гартман Н. Эстетика М., 1958.

Гартман Н. Эстетика Киев: Ника-Центр, 2004.

Гартман Н. Старая и новая онтология. (Пер. Д. Мироновой)//Историко-философский ежегодник 1988. М.: Наука, 1988.

Гартман Н. Философско историческое введение/Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе. (Перевод А.Н. Малинкина)//Культурология. XX век: антология/Сост. С.Я. Левит. М., 1995.

Гартман Н. Познание в свете онтологии (Пер. с нем. А. Лаптева)//Западная философия: итоги тысячелетия. Екатеринбург; Бишкек: Деловая книга; Одиссей, 1997

Гартман Н. Систематическая философия в собственном изложении. (Пер. с нем. Ф. Вяккерера, В. Волжского)//Фауст и Заратустра. СПб.: Азбука, 2001

Гартман Н. Этика/Пер. с нем. А.Б. Глаголева под ред. Ю. С. Медведева, Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2002

Гартман Н. К основоположению онтологии/Пер. с нем. Ю.В. Медведева под ред. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 2003.

#### **Читать/скачать он-лайн можно здесь:**

1. Гартман Н. К основоположению онтологии

Читать: <http://padaread.com/?book=6676&pg=1>

скачать: <http://lib.sibnet.ru/book/2944/>

или здесь: <http://padabum.com/d.php?id=204949>

2. Гартман Н. Старая и новая онтология

Читать здесь: <http://anthropology.ru/ru/text/gartman-n/staraya-i-novaya-ontologiya>

3. Гартман Н. Познание в свете онтологии

Читать здесь: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5571>

### Литература

Зотов А.Ф., Николай Гартман и его "критическая онтология", "Вопр. философии", 1957, No 4

Горнштейн Т.Н. Философия Николая Гартмана. (Критический анализ основных проблем онтологии). – Ленинград: Наука, 1969.

Малинкин А.Н. Николай Гартман: «забытый» философ//Культурология. XX век: антология. М.: Юрист, 1995.

## Гартман Эдуард

Карл Роберт Эдуард фон Гартман (нем. Karl Robert Eduard von Hartmann; 23.02.1842, Берлин – 05.06.1906, Грослихтерфельде, Германия)

Немецкий философ идеалист, метафизического направления, один из предшественников современной школы иррационализма, представитель идейного пессимизма и волюнтаризма.

Гартман - сын генерала Роберта Хартманна. Учился в артиллерийском училище; в 1860–1865 годах был на военной службе, которую оставил из-за болезни. В 1867 году получил степень доктора в Ростокомском университете.

Основное сочинение – «Философия бессознательного» (1869, рус. пер. 1902, в 2010 г. переиздана издательством «УРСС»), в котором он предпринял попытку объединить в связную теорию и проанализировать различные представления о феномене бессознательного.

Неоднократно печатался во французском журнале «Философское обозрение» («Revue philosophique») под редакцией академика Теодюля Рибо.

Исходной точкой для философии бессознательного служит воззрение Артура Шопенгауэра на волю как на подлинную сущность всякого бытия и метафизическую основу всего мироздания.

Шопенгауэр, в названии своего главного сочинения соединивший волю с представлением (Welt als Wille und Vorstellung), на деле самостоятельной и первоначальной сущностью считал только волю (реально-практический элемент бытия), представление же (элемент интеллектуальный) признавал лишь подчинённым и второстепенным продуктом воли, понимая его, с одной стороны, идеалистически (в смысле Канта) как субъективное явление, обусловленное априорными формами пространства, времени и причинности, а с другой стороны – материалистически, как обусловленное физиологическими функциями организма, или как «мозговое явление» (Gehirnphänomen).

Против такого «примата воли» Гартман основательно указывает на столь же первичное значение представления. «Во всяком хотении, – говорит он, – хочется – собственно переход известного настоящего состояния в другое. Настоящее состояние каждый раз дано, будь то просто покой; но в одном этом настоящем состоянии никогда не могло бы заключаться хотение, если бы не существовала по крайней мере идеальная возможность чего-нибудь другого.

Даже такое хотение, которое стремится к продолжению настоящего состояния, возможно только через представление прекращения этого состояния, следовательно, через двойное отрицание. Несомненно, таким образом, что для хотения необходимы прежде всего два условия, из коих одно есть настоящее состояние как исходная точка; другое, как цель хотения, не может быть настоящим состоянием, а есть некоторое будущее, присутствие которого желается.

Но так как это будущее состояние, как таковое, не может реально находиться в настоящем акте хотения, а между тем должно в нём как-нибудь находиться, ибо без этого невозможно и самое хотение, то необходимо должно оно содержаться в нём идеально, т. е. как представление.

Но точно так же и настоящее состояние может стать исходной точкой хотения, лишь поскольку входит в представление (как различаемое от будущего). Поэтому нет воли без представления, как уже и Аристотель говорит: ὁρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας». В действительности существует только представляющая воля.

Но существует ли она в качестве всеобщего первоначала или метафизической сущности? Непосредственно воля и представление даны лишь как явления индивидуального сознания отдельных существ, многообразно обусловленные их организацией и воздействиями внешней среды. Тем не менее в области научного опыта мы можем находить данные, предполагающие независимое, первичное бытие духовного начала.

Если существуют в нашем мире такие явления, которые, будучи совершенно необъяснимы из одних вещественных или механических причин, возможны только как действия духовного начала, т. е. представляющей воли, и если, с другой стороны, несомненно, что при этих явлениях не действует никакая индивидуально-сознательная воля и представление (т. е. воля и представление отдельных

особей), то необходимо признать эти явления за действия некоторой универсальной, за пределами индивидуального сознания находящейся представляющей воли, которую Гартман поэтому и называет бессознательным (das Unbewusste) (чувствуя, однако, неудовлетворительность такого чисто отрицательного, или дефективного, обозначения (которое с одинаковым правом может применяться к камню или куску дерева, как и к абсолютному началу мира), Гартман в последующих изданиях своей книги допускает его замену термином сверхсознательное (das Ueberbewusste)).

И действительно, перебирая (в первой части своей книги) различные сферы опыта, как внутреннего, так и внешнего, Гартман находит в них основные группы явлений, объяснимых только действием метафизического духовного начала; на основании несомненных фактических данных, путём индуктивного естественноисторического метода, он старается доказать действительность этого бессознательного или сверхсознательного первичного субъекта воли и представления.

Результаты своего эмпирического исследования Гартман выражает в следующих положениях:

«бессознательное» образует и сохраняет организм, исправляет внутренние и внешние его повреждения, целенаправленно направляет его движения и обуславливает его употребление для сознательной воли;

«бессознательное» даёт в инстинкте каждому существу то, в чём оно нуждается для своего сохранения и для чего недостаточно его сознательного мышления, например, человеку — инстинкты для понимания чувственного восприятия, для образования языка и общества и мн. др.;

«бессознательное» сохраняет роды посредством полового влечения и материнской любви, облагораживает их посредством выбора в половой любви и ведёт род человеческий в истории неуклонно к цели его возможного совершенства;

«бессознательное» часто управляет человеческими действиями посредством чувств и предчувствий там, где им не могло бы помочь полное сознательное мышление;

«бессознательное» своими внушениями в малом, как и в великом, способствует сознательному процессу мышления и ведёт человека в мистике к предощущению высших сверхъестественных единств; оно же, наконец, одаряет людей чувством красоты и художественным творчеством.

Во всех этих своих действиях само «бессознательное» характеризуется, по Гартману, следующими свойствами: безболезненностью, неутомимостью, нечувственным характером его мышления, безвременностью, непогрешимостью, неизменностью и неразрывным внутренним единством.

Сводя, по следам физиков-динамистов, вещества к атомным силам (или центрам сил), Гартман сводит затем эти силы к проявлениям духовного метафизического начала. Что для другого, извне, есть сила, то само по себе, внутри, есть воля, а если воля, то и представление.

Атомная сила притяжения и отталкивания не есть только простое стремление или влечение, но стремление совершенно определённое (силы притяжения и отталкивания подчинены строго определённым законам), т. е. в нём заключается известное определённое направление и заключается идеально (иначе оно не было бы содержанием стремления), т. е. как представление.

Итак, атомы — основы всего реального мира — суть лишь элементарные акты воли, определённого представлением, разумеется, акты той метафизической воли (и представления), которую Гартман называет «бессознательным».

Так как поэтому и физический, и психический полюса феноменального бытия — и вещество, и обусловленное органическим веществом частное сознание — оказываются лишь формами явления «бессознательного», и так как оно безусловно непространственно, ибо пространство им же самим полагается (представлением — идеальное, волей — реальное), то это «бессознательное» есть всеобъемлющее единичное существо, которое есть всё сущее; оно есть абсолютное неделимое, и все множественные явления реального мира суть лишь действия и совокупности действий всеединого существа.

Индуктивное обоснование этой метафизической теории составляет наиболее интересную и ценную часть «философии бессознательного».

Признав сначала неразрывное соединение воли и представления (или идеи) в едином сверхсознательном субъекте, обладающем всеми атрибутами Божества, Гартман затем не только обособляет волю и идею, но и олицетворяет их в этой обособленности, как мужское и женское начало (что удобно только на немецком языке: der Wille, die Idee, die Vorstellung).

Воля сама по себе имеет лишь силу реальности, но безусловно слепа и неразумна, идея же, хотя светла и разумна, но абсолютно бессильна, лишена всякой активности. Сперва оба эти начала находились в состоянии чистой потенции (или небытия), но затем несуществующая воля абсолютно случайно и бессмысленно захотела хотеть и таким образом перешла из потенции в акт, увлечши туда же и страдательную идею.

Действительное бытие, полагаемое по Гартману исключительно волей — началом неразумным, — само отличается поэтому существенным характером неразумности или бессмысленности; оно есть то, что

не должно быть. Практически эта неразумность бытия выражается как бедствие и страдание, которым неизбежно подвергается всё существующее.

Если первоначальное происхождение самого существования — беспричинный переход слепой воли из потенции в акт — есть факт иррациональный, абсолютная случайность (der Urzufall), то признаваемая Гартманом разумность, или целемерность, мирового процесса имеет лишь условное и отрицательное значение; она состоит в постепенном приготовлении к уничтожению того, что создано первичным неразумным актом воли.

Разумная идея, отрицательно относящаяся к действительному бытию мира как к продукту бессмысленной воли, не может, однако, прямо и сразу упразднить его, будучи по существу своему бессильной и пассивной: поэтому она достигает своей цели косвенным путём. Управляя в мировом процессе слепыми силами воли, она создаёт условия для появления органических существ, обладающих сознанием.

Через образование сознания мировая идея или мировой разум (по-немецки и разум — женского рода: die Vernunft) освобождается от владычества слепой воли, и всему существующему даётся возможность сознательным отрицанием жизненного хотения возвратиться опять в состояние чистой потенции, или небытия, что и составляет последнюю цель мирового процесса.

Но прежде чем достигнуть этой высшей цели, мировое сознание, сосредоточенное в человечестве и непрерывно в нём прогрессирующее, должно пройти через три стадии иллюзии. На первой человечество воображает, что блаженство достижимо для личности в условиях земного природного бытия; на второй оно ищет блаженства (также личного) в предполагаемой загробной жизни; на третьей, отказавшись от идеи личного блаженства как высшей цели, оно стремится к общему коллективному благосостоянию путём научного и социально-политического прогресса.

Разочаровавшись и в этой последней иллюзии, наиболее сознательная часть человечества, сосредоточив в себе наибольшую сумму мировой воли, примет решение покончить с собой, а через это уничтожить и весь мир. Усовершенствованные способы сообщения, считает Гартман, доставят просвещённому человечеству возможность мгновенно принять и исполнить это самоубийственное решение.

Леон Поляков в «Истории антисемитизма» отметил взгляды Гартмана на взаимоотношения немцев и евреев. Гартман считал, что массовые антисемитские кампании препятствуют их полной ассимиляции; он рассуждал об отсутствии у евреев творческого духа, об их развращающем влиянии и о расовой неполноценности евреев — в случае, когда еврейские девушки увлекались немецкими мужчинами [1].

#### [1] Читать в книге Поляков - История Антисемитизма

<http://mobooka.ru/?tp=book&path=%D0%9F/%D0%9F%D0%9E/%D0%9F%D0%BE%D0%BB%D1%8F%D0%BA%D0%BE%D0%B2%20%D0%9B%D0%B5%D0%B2/%D0%9F%D0%BE%D0%BB%D1%8F%D0%BA%D0%BE%D0%B2%20-%D0%98%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F%20%D0%90%D0%BD%D1%82%D0%B8%D1%81%D0%B5%D0%BC%D0%B8%D1%82%D0%B8%D0%B7%D0%BC%D0%B0.zip&ps=3000&p=1>

#### [1] на странице 189 и далее

<http://mobooka.ru/?tp=book&path=%D0%9F/%D0%9F%D0%9E/%D0%9F%D0%BE%D0%BB%D1%8F%D0%BA%D0%BE%D0%B2%20%D0%9B%D0%B5%D0%B2/%D0%9F%D0%BE%D0%BB%D1%8F%D0%BA%D0%BE%D0%B2%20-%D0%98%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F%20%D0%90%D0%BD%D1%82%D0%B8%D1%81%D0%B5%D0%BC%D0%B8%D1%82%D0%B8%D0%B7%D0%BC%D0%B0.zip&ps=3000&p=189>

Гартман считал, что «евреям следует отказаться от своего племенного чувства и проникнуться одним лишь патриотическим чувством искренней любви и преданности интересам той нации, среди которой им приходится жить» и только тогда им можно будет открыть доступ в те сферы, куда их до этого нельзя допускать — например, на государственную службу.

[Википедия](#)

Гартман вошел в историю европейской мысли как автор оригинального учения — «философии бессознательного». Бессознательное, как его понимает Гартман, есть мировая метафизическая воля, в которой берут свое начало все формы феноменального бытия.

Раскрытию этих проявлений бессознательного посвящена значительная часть его труда под названием «Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного» — наиболее известной и пользовавшейся особенной популярностью в России в XIX столетии работы молодого Гартмана.

В ней Гартман касается также и проблем религии, которым он посвятил два самостоятельных сочинения: «Религиозное сознание человечества» и «Религия духа» - вместе они составляют две части его религиозно-философской системы.

Источником религии Гартман считал разочарование в жизни, неудовлетворенность жизнью, в которой человек не может обрести подлинное счастье. Поэтому он создает сверхчувственный мир, где возможность найти прибежище и утешение.

Гартман ставит культовую сторону религии на второй план, выдвигая в качестве основного (но не единственно важного) момент чувства, которое философ считает «питательной средой» для развития религиозных представлений. Чувство придает религиозным представлениям жизненность, индивидуальность.

Однако именно поэтому чувство нельзя абсолютизировать: выдвигать на передний план чувство значит возводить в принцип индивидуализм и утверждение собственного Я. Напротив, по Гартману, религиозным принципом является самоограничение.

Гартман выделяет три формы религиозного чувства: собственно чувственную (sinnlicher), эстетическую и мистическую. В первой форме религиозное чувство широко распространено в естественных религиях и связано с личным счастьем и удовольствием конкретного человека; в этом случае человек просит богов об осуществлении своих желаний.

Этот эвдемонистический остаток присутствует также на высших ступенях развития религии, а также в народном сознании. Эстетическая форма религиозного чувства также довольно широко распространена и представляет собой, по сути, чувства прекрасного и возвышенного в природе: в XIX столетии эти чувства довольно часто объединяли.

Подчеркивая, что религиозное эстетическое чувство играет особенно важную роль в периоды упадка религии, в периоды открытого конфликта научного и религиозного мировоззрений, когда человек в эстетическом религиозном мироощущении может найти нейтральную почву, на которой сглаживаются эти противоречия,

Гартман предостерегает от того, чтобы пытаться заменить эстетическим мироощущением религию: развитие эстетического чувства и воздействие на него он рассматривает как вспомогательное средство, которое может очень хорошо послужить целям пропедевтики, подготовки к восприятию истин религии, но никак не является самоцелью.

Вся глубина религиозного чувства раскрывается в его мистической форме. В ней оно раскрывается как «последнее и глубочайшее основание всей религиозности» [5: 44]. Мистическое религиозное чувство способствует выходу человека за пределы существующих форм религиозного сознания, которое таким образом развивается.

Мистическое чувство невыразимо и является самым неясным из всех чувств. Интересно, что у Гартмана сохраняется гегелевское различие религии чувства и религии сердца, которая более устойчива по сравнению с религией чувства и представляет собой устойчивый религиозный образ мыслей (Gesinnung), связанный с волей человека к практическим действиям.

Философские труды Гартмана переводились на русский язык еще в XIX веке. Переводчиком главного сочинения Гартмана выступил известный русский философ Алексей Александрович Козлов: в его переводе «Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного» вышла в 1870-х годах в Москве.

Также до революции были широко известны и переведены на русский язык его труд «Современная психология: Критическая история немецкой психологии за вторую половину девятнадцатого века» и небольшая работа под названием «Спиритизм», которая еще при своем появлении на немецком языке вызвала немало откликов со стороны русской интеллигенции.

Автор: Давид Дамте

[http://religious-studies.fzrw.info/doku.php?id=%D1%8D%D0%B4%D1%83%D0%B0%D1%80%D0%B4\\_%D0%B3%D0%B0%D1%80%D1%82%D0%BC%D0%B0%D0%BD](http://religious-studies.fzrw.info/doku.php?id=%D1%8D%D0%B4%D1%83%D0%B0%D1%80%D0%B4_%D0%B3%D0%B0%D1%80%D1%82%D0%BC%D0%B0%D0%BD)

#### **Основные сочинения**

##### **На немецком языке**

4. Hartmann E. v. Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung. Berlin, 1882.

5. Hartmann E. v. Religion des Geistes. Berlin, 1882.

##### **На русском языке**

1. Гартман Э.Ф. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного. В 2 тт. Пер. с нем. А.А. Козлова. М., 1873-1875.

2. Гартман Э.Ф. Спиритизм. Пер. с нем. А. М. Бутлерова. СПб, 1887.

3. Гартман Э.Ф. Современная психология: Критическая история немецкой психологии за вторую половину девятнадцатого века. Пер. с нем. Г. А. Котляра под ред. М. М. Филиппова. М., 1902.

Гартман Э.Ф. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного.

**Скачать здесь:**

[http://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/filosofija\\_zhizni/gartman\\_eh\\_sushhnost\\_mirovogo\\_process\\_a\\_ili\\_filosofija\\_bessoznatelного\\_metafizika\\_bessoznatelного/1-1-0-2001](http://platona.net/load/knigi_po_filosofii/filosofija_zhizni/gartman_eh_sushhnost_mirovogo_process_a_ili_filosofija_bessoznatelного_metafizika_bessoznatelного/1-1-0-2001)

Гартман Э.Ф. Спиритизм – от С.В. де Кэлуа - мне найти эту книгу не удалось, но можно почитать её анализ:

Аксаков А. Анимизм и спиритизм. Критическое исследование медиумических явлений и их объяснение гипотезами "нервной силы", "галлюцинации" и "бессознательного" В ответ Э.Ф. Гартману

Здесь [http://rusbook.com.ua/russian\\_classic/aksakov\\_an/animizm\\_i\\_spiritizm.230/?page=1](http://rusbook.com.ua/russian_classic/aksakov_an/animizm_i_spiritizm.230/?page=1)

Или здесь <https://fzrw.org/lib/AnimSpirit.pdf>

## Гегель Георг Вильгельм Фридрих

нем. Georg Wilhelm Friedrich Hegel; 27.08.1770, Штутгарт – 14.11.1831, Берлин – немецкий философ, один из творцов немецкой классической философии, идеалист.

Гегель – всемирно известный немецкий философ. Его принципиальным достижением стало развитие теории так называемого абсолютного идеализма. В ней ему удалось преодолеть такие дуализмы, как сознание и природа, субъект и объект. Гегель, философия Духа которого объединила многие концепции, и сегодня остается выдающейся фигурой, вдохновляющей все новые поколения мыслителей.

<http://fb.ru/article/229165/nemetskiy-filosof-georg-gegel-osnovnyie-idei>

Гегель родился в семье высокопоставленного чиновника – Георга Людвиг Гегеля (1733–1799), секретаря казначейства при дворе герцога Вюртембергского Карла Евгения. Гегель хорошо учился и за успехи в учёбе получал награды, переходя из класса в класс. С самого детства он много читал. Часто посещал городскую библиотеку, в которой читал книги о науке и философии.

Гегель также увлекается античной литературой. Он уважает творчество Софокла и Еврипида, переводит Эпиктета и Лонгина.

Он окончил гимназию в октябре 1788 года. В 1788–1793 годах учился в Тюбингенском теологическом институте (богословской семинарии) при Тюбингенском университете, где прослушал философский и теологический курсы и защитил магистерскую диссертацию. При этом ему полагалась герцогская стипендия.

Мирские развлечения также были не чужды ему; он пил много вина, нюхал табак, играл в карты и фанты.

В 20 лет Гегель стал магистром философии.

В октябре 1793 года Гегель отправляется в Берн. Там он становится воспитателем детей патриция Карла Фридриха Штейгера. Работа не отнимала у него много времени, что позволяло продолжать своё образование и заниматься творчеством.

В 1799 году умер отец Гегеля. Он оставил сыну небольшое наследство – 3000 гульденов. Наследство, вместе с его собственными сбережениями, позволило ему отказаться от преподавания и вступить на поприще академической деятельности.

В январе 1801 года Гегель перебрался в Иену. 21 августа того же года ему было предоставлено право читать лекции. Работа на кафедре и чтение лекций давались ему трудно, популярностью у учеников он не пользовался.

1801-1805 – приват-доцент Йенского университета; 1805–1806 – экстраординарный профессор Йенского университета; 1808–1816 – ректор классической гимназии в Нюрнберге; 1811 – женился на Марии Елене Сузанне фон Тухер (1791–1855), семья которой принадлежала к баварской знати; 1816–1818 – профессор философии в университете Гейдельберга; С 1818 г. – профессор философии в университете Берлина

В 1818 году Гегель принял предложение министра народного просвещения Пруссии Карла Альтенштейна занять пост руководителя кафедры философии Берлинского университета, который оставался вакантным с момента смерти Фихте в 1814 году.

Основным занятием Гегеля стало чтение лекций.

В 1818 году Гегель привлекал лишь скромное количество учеников, однако в 1820-х гг. его слава резко выросла, а лекции привлекали студентов со всей Германии и из-за её пределов.

В 1830 году Гегель назначается ректором университета. В 1831 г. Фридрих Вильгельм III наградил его за службу Прусскому государству. [Википедия](#)

За свою жизнь Гегель написал множество работ. Самыми выдающимися из них являются «Наука логики», «Энциклопедия философских наук» и «Основы философии права». Гегель считал любой трансцендентализм непоследовательным, поскольку он разрывает такие дуальные категории, как «вещь» и «идея», «мир» и «сознание». Восприятие первично.

Мир - это его производная. Любой трансцендентализм получается вследствие того, что есть чистые возможности опыта, который накладываются на мир для получения универсального опыта. Так появляется гегелевский «абсолютный идеализм». Дух как единственная действительность не является застывшей первоматерией. Всю философию Гегеля можно свести к субстанционному дискурсу.

По мнению Гегеля, Дух цикличен, он преодолевает себя всякий раз в двойном отрицании. Его основной характеристикой является самопродвижение. Он устроен как субъективная мысль. Философская система построена на основе триады: тезиса, антитезиса и синтеза. С одной стороны, последняя делает ее строго и четкой. С другой – позволяет показать поступательное развитие мира.

Тема Духа Гегеля развивалась в рамках широкой традиции и ведет свое начало от Платона и Эммануила Канта. Георг Гегель признавал также влияние Прокла, Экхарта, Лейбница, Бёме, Руссо. Всех этих ученых отличает от материалистов то, что они рассматривали свободу и самоопределение как вещи, которые имеет важные онтологические последствия для души, ума и божественности.

Многие последователи Гегеля называют его философию разновидностью абсолютного идеализма. Гегелевская концепция Духа определяется как попытка найти место божественной сущности в повседневной жизни. В доказательство своего аргумента эти последователи приводят цитаты выдающегося немецкого философа. Из них они делают вывод о том, что мир тождественен абсолютной идее (так называемому Духу).

Однако на самом деле эти заявления далеки от истины. Георг Фридрих Гегель, философия которого на самом деле гораздо сложнее, подразумевает под Духом не закономерности, а факты и теории, которые существуют отдельно от сознания. Их существование не зависит от того, известны ли они человеку. В этом гегелевская абсолютная идея сходна со вторым законом Ньютона. Она является только схемой, облегчающей понимание мира.

Гегель, философия которого часто рассматривается в университетских курсах сразу вслед за Кантом, хоть и испытал на себе влияние его идей, но многие из них не принял. В частности, он боролся с его агностицизмом. Для Канта ангиномии не могут быть разрешены, и в этом выводе состоит конец теории.

Дальше нет никакого развития. Однако Георг Гегель находит в проблемах и помехах двигатель рационального познания. Например, мы никак не можем подтвердить, что Вселенная бесконечна. Для Канта это неразрешенный парадокс. Он выходит за грань опыта, поэтому не может быть осмыслен и рационален. Гегель Георг считает, что такая ситуация является ключом к поиску новой категории. Например, бесконечного прогресса. Гносеология Гегеля строится на противоречии, а не на опыте. Последний не является критерием истины, как у Канта.

Немецкий философ Георг Гегель противопоставлял свое учение всем остальным. Он не пытался найти первопричины явлений или их разрешение в конечном результате. Простые категории у него превращаются в сложные. Истина содержится в противоречии между ними. В этом он близок к Платону. Последний называл диалектикой искусство ведения спора. Однако Георг Фридрих Гегель пошел еще дальше. В его философии нет двух спорщиков, а есть только два понятия. Попытка их совмещения приводит к распаду, из которого формируется новая категория.

Все это противоречит третьему закону логики Аристотеля. Гегелю удастся найти в противоречии вечный импульс для движения мысли по дороге, проложенной абсолютной идеей.

Учение немецкого философа включает три части: Философию Духа. Логику. Философию природы. Гегель утверждал, что религия и философия тождественны. Различается только форма подачи информации. Свою систему Гегель рассматривал как венец развития философии. Заслуга Гегеля состоит в установлении в философии и в общем сознании истинных и плодотворных понятий: процесса, развития, истории.

Он доказывает, что нет ничего отдельного, не связанного со всем. Это и есть процесс. Что касается истории и развития, то они у Гегеля объяснены еще более ярко. Невозможно понять явление, не уяснив всего пути, который оно совершило. И важную роль в его раскрытии играет противоречие, которое позволяет развитию происходить не по замкнутому кругу, а поступательно – от низших форм к высшим.

Большой вклад сделал Гегель в развитие метода науки, то есть совокупности искусственных приемов, изобретенных человеком, и независящих от предмета исследования. Философ показал в своей системе, что познание – это исторический процесс. Поэтому истина для него не может быть готовым результатом. Она постоянно развивается и раскрывается в противоречии.

<http://fb.ru/article/229165/nemetskiy-filosof-georg-gegel-osnovnyie-idei>

Гегель начинал как последователь «критической философии» И. Канта и И. Фихте, но уже вскоре, под влиянием Ф. Шеллинга, перешёл с позиций «трансцендентального» (субъективного) идеализма на точку зрения «абсолютного» (объективного) идеализма.

Гегель – объективный идеалист, основная категория его философии – абсолютная идея. Она обозначает первичную реальность, то, что не имеет начала, вечно. Абсолютная идея представляет собой источник всего сущего. Она проходит в своем развитии три фазы, или этапа.

Первый этап раскрытия абсолютной идеи – развитие понятий, от самых общих, абстрактных, – к конкретным, разнообразным, многоплановым.

Второй этап самовыдвижения абсолютной идеи – ее воплощение в природе, созданной ею самой. Абсолютная идея отчуждает себя в форме природы, раскрывает в природе свое содержание.

И, наконец, третья стадия раскрытия абсолютной идеи – ее возвращение к себе самой через природу.

Природа, развиваясь от низших форм к высшим, с человеком восходит к духу и в духе вновь сливается с абсолютной идеей.

В гегелевской системе воспроизводятся основы христианского мировоззрения. Первая фаза развития абсолютной идеи – это существование Бога до сотворения мира.

Затем Бог создает природу как отдельное от него существование. Но этот мир стремится к Богу и через сознание человека, через христианское сознание возвращается к нему.

Абсолютная идея сближается с понятием Бога. Это форма или заместитель.

Разница в том, что она безлична, она приобретает сознание и волю только в человеке, а до этого осуществляется как внутренняя необходимость.

Гегель соединил философию и религию, – на сугубо философской базе. Гегель исходит из единства мира на идеалистической основе: у него мышление и бытие не противоположны, не отгорожены друг от друга, как у Канта. И мышлением, и бытием управляет разум – абсолютная идея.

Законы мышления совпадают с законами развития Вселенной.

Среди других представителей немецкой классической философии Гегель выделяется обостренным вниманием к истории человеческой духовной культуры. Уже в ранних сочинениях Гегель толкует иудаизм, античность, христианство как ряд закономерно сменяющих друг друга ступеней развития духа и эпох развития человечества и пытается восстановить их исторический облик.

Свою эпоху Гегель считал временем перехода к новой, исподволь вызревшей в лоне христианской культуры, формации, в образе которой явственно проступают черты буржуазного общества с его правовыми и нравственными принципами.

В «Феноменологии духа» (1807) Гегель развёртывает основные принципы своей философской концепции.

Духовная культура человечества была впервые представлена здесь в её закономерном развитии как постепенное выявление творческой силы «мирового разума». Воплощаясь в последовательно сменяющих друг друга образах культуры, безличный (мировой, объективный) дух одновременно познаёт себя как их творца.

Духовное развитие индивида сокращённо воспроизводит стадии самопознания «мирового духа», начиная с акта наименования чувственно-данных «вещей» и кончая «абсолютным знанием», т.е. знанием тех форм и законов, которые управляют изнутри всем процессом духовного развития, – развитием науки, нравственности, религии, искусства, политически-правовых систем. «Абсолютное знание», венчающее феноменологическую историю духа, есть не что иное, как логика.

Поэтому заключительная глава «Феноменологии духа» – программа критического преобразования логики как науки, реализованная Гегель в последующих трудах, прежде всего, в «Науке логики» (1812).

Важнейший вклад Гегеля в философию – создание новой диалектической логики, призванной раскрыть закономерности мышления и бытия. Суть диалектического метода в том, что мысль и действительность пребывают в состоянии непрестанного изменения, а двигателем развития служит противоречие. Каждое понятие сначала отрицается, порождает свою противоположность, а из сопоставления и борьбы противоположностей возникает новое единство. Таким образом, развитие проходит три стадии: тезис, антитезис, синтез.

Это называется гегелевской триадой. Развитие через противоречие происходит и в природе, и в человеческой истории, и в сознании. Причем синтез не останавливает развитие, а начинает его новый виток, превращаясь в тезис следующей триады. Развитие протекает в двух формах: постепенных количественных изменений (эволюция) и перерыва постепенности (революция).

В гегелевской диалектике заключены великие открытия. Он отвергает статичность мысли и действительности, призывает признать и изучить их динамику. Но в гегелевской диалектике немало так

же спорного и надуманного: недоказуема ее идеалистическая основа. В плане политическом, отстаивая официальную идеологию, Гегель ставит пределы развитию.

Наконец, если сам по себе закон единства и борьбы противоположностей дает логическое объяснение механизма развития, то раскрытие конкретных противоречий в разных областях бытия посредством конструирования триад иногда выглядит произвольным. Цель философии по Гегелю – понять существующий мир, а не строить идеальные схемы.

По мнению Гегеля, в идеальных схемах нет нужды, нет смысла, ибо то, что есть, – это разум, продукт развития абсолютной идеи. Гегелевская формула: «все разумное – действительно, а все действительно – разумно». С помощью созданного им диалектического метода Гегель критически переосмысливает все сферы современной ему культуры (научной, нравственной, эстетической и т.д.).

На этом пути он всюду открывает напряжённую диалектику, процесс постоянного «отрицания» каждого наличного достигнутого состояния духа следующим, вызревающим в его недрах состоянием.

Будущее вызревает внутри настоящего в виде конкретного, имманентного ему противоречия, определённость которого предполагает и определенный способ его разрешения. Остро критический анализ современного ему состояния науки и её понятий переплетается с критическим воспроизведением и философским «оправданием» ряда догм и предрассудков современного ему сознания.

Это противоречие пронизывает не только логику, но и другие части гегелевской философской системы – философию природы и философию духа, составляющие соответственно 2-ю и 3-ю части его «Энциклопедии философских наук» (1817).

Философия духа развёртывается далее в «Философии права» (1821) и в изданных после смерти Гегеля лекциях по философии истории, эстетике, философии религии, истории философии.

Так, в философии природы Гегеля, критически анализируя механистические воззрения науки 18 в., высказывает множество идей, предвосхищающих последующее развитие естественнонаучной мысли (например, о взаимосвязи и взаимопереходах определений времени и пространства, об «имманентной целесообразности», характерной для живого организма, и т.д.), но одновременно отказывает природе в диалектическом развитии.

Рассматривая прошлое лишь с точки зрения тех диалектических коллизий, которые вели к созреванию «настоящего», т. е. современности, некритически понятой как венец и цель процесса, Гегель завершает философию истории идеализированным изображением прусской конституционной монархии, философию права – идеализированным изображением буржуазного правосознания, философию религии – апологией протестантизма и т.д.

Вместе с тем гегелевская диалектика заключала в себе возможность и революционно-критического переосмысления действительности. Развитое в «Философии права» учение Гегель об «объективном духе» оказало громадное влияние на последующее развитие социологии и социальной философии.

«Объективный дух» охватывает у Гегеля сферу социальной жизни и понимается как сверхиндивидуальная целостность, которая в своей объективной закономерности возвышается над отдельными людьми и проявляется через их различные связи и отношения.

«Объективный дух» развёртывается в праве, морали и нравственности, причём под нравственностью Гегель понимает такие ступени объективации человеческой свободы, как семья, гражданское общество и государство. Гегель отмечает противоречия буржуазного общества: поляризацию нищеты и богатства, одностороннее развитие человека в результате прогрессирующего разделения труда и т.д.

Большое место отводил Гегель анализу труда, который считал основным фактором процесса становления человека. Историю Гегель рассматривает в целом как «прогресс духа в сознании свободы», причём этот прогресс развёртывается через «дух» отдельных народов, сменяющих друг друга в историческом процессе по мере выполнения своей миссии.

Идея объективной закономерности, прокладывающей себе дорогу независимо от желаний отдельных лиц, нашла своё превратное отражение в гегелевском учении о «хитрости мирового разума», пользующегося индивидуальными интересами и страстями для достижения своих целей.

В эстетике наиболее важной для её последующего развития оказалась содержательная трактовка Гегеля прекрасного как «чувственного явления идеи», причём акцент в понимании эстетического был сделан Гегелем на том, что идея берётся здесь не в её «чистой», логической форме, но в её конкретном единстве с некоторым внешним бытием. Это определило гегелевское учение об идеале и ступенях его развития («формах искусства»).

Последние дифференцируются в зависимости от соотношения между идеей и её внешним образом: в символической художественной форме внешний образ лишь намекает на идею (к этой стадии Гегель относит восточное искусство), в классической – идея и её образ находятся в равновесии и полностью соответствуют друг другу (античное искусство), в романтической – над внешней формой

преобладают духовный элемент, глубина души и бесконечность субъективности (выросшее на основе христианства средневековое и новое европейское искусство).

В лекциях по истории философии Гегель впервые изобразил историко-философский процесс как поступательное движение к абсолютной истине, а каждую отдельную философскую систему — как определённую ступень в этом процессе. Буржуазная философия после гегелевской поры не смогла усвоить действительные завоевания Гегеля в области логики.

Гегельянство развивалось скорее по линии культивирования формальных и мистических тенденций гегелевской философии (см. Гегельянство, Неогегельянство).

Формальный аппарат диалектики Гегель оказал сильное влияние на экзистенциализм (Ж. Ипполит, Ж. П. Сартр, М. Хайдеггер).

Критически переработанная с материалистических позиций философия Гегель является одним из теоретических источников марксистско-ленинской философии — диалектического материализма.

В этом плане сочинения Гегеля до сих пор остаются лучшей школой диалектической мысли, на что не раз указывали К. Маркс, Ф. Энгельс, В.И. Ленин.

Источник: [http://mirrorref.ru/ref\\_polujgjegebew.html](http://mirrorref.ru/ref_polujgjegebew.html)

Конституционные взгляды Гегеля.

В «Философии права» весьма подробно изложены представления Гегеля о конституционном праве. Гегель считал разделение властей гарантией свободы. Гегель опасался статического равновесия (в отличие от Канта) властей, ведущего к бездействию, отрицанию их живого единства. Идеи самостоятельности каждой из властей и их взаимного ограничения Гегель считал ложными.

Гегель не считал суд особой ветвью власти, - это всего лишь составная часть правительственной или исполнительной власти. Государство в своем развитом и совершенном виде, выработанном мировой историей, есть конституционная монархия и знает три власти: королевскую, правительственную и законодательную.

Королевская власть осуществляется монархом, который есть субъект, олицетворяющий суверенную субъективность государства и несущий в себе еевысшее проявление - силу последнего решения. Королевская власть рассматривалась как вершина и основа всей системы.

Она объединяет две другие власти и является олицетворением государства как целого. В конституционной монархии Гегель видит воплощение разума, мирового духа. Монархия придает государству свойства индивидуальности. Наследственная монархия естественна и предпочтительнее выборной. Монархия - единственная разумная форма правления. Власть большинства (народа) Гегель отвергает.

Законодательная власть ведает созданием новых законов и самыми общими „внутренними обстоятельствами" государственной жизни, определяя как то, что государство предоставляет индивидуумам (частно-правовые законы, права корпораций и государственное устройство в целом), так и обязанности подданных по отношению к государству (денежные взносы и личные услуги).

В осуществлении этой власти участвуют монарх, правительство и „сословия" - представительные органы. Решение в последней инстанции принадлежит королю. Правительственная власть осуществляет закон и решение монарха.

Правительство - инстанция совещательная. Оно обогащает законодательный процесс своими знаниями и опытом. Значение народного представительства сводится к гласности и публичности обсуждения вопросов, к выражению мнений и пожеланий народа. Народу мешает законодательствовать самостоятельно отсутствие знаний, мудрости и доброй воли, ибо ему свойственна подозрительность к правительству.

Такова власть суда и полиции, ее осуществляют члены всеобщего сословия, которые жертвуют своими субъективными целями и самостоятельными интересами.

Это государственное служение, дающее права, обязанности и вознаграждение, должно быть организовано так, чтобы в государстве было „как можно меньше" простого „повиновения" граждан и произвола чиновников; служебная иерархия, ответственность должностных лиц и контроль общин и корпораций - таковы объективные гарантии от „злоупотребления властью"; господство добрых нравов, нравственное и умственное развитие народа и главноепривычка ко „всеобщим интересам, воззрениям и делам" - таковы субъективные гарантии законности в управлении.

Представительная система строится по сословному и классовому признаку и состоит их двух палат. Верхняя палата формируется из земельной аристократии, входящей в нее по праву рождения. По своему положению и традициям она близка к монарху и ослабляет давление народного представительства на правительство. Нижняя палата представляет все три сословия ГО (субстанциональное, промышленное и всеобщее). [ГО = гражданское общество - расшифровал С.В. де Кэлуа]

Депутаты не избираются гражданами непосредственно, а делегируются корпорациями, общинами, товариществами. Всеобщему сословию отводится важная роль как выразителю государственных интересов. Решения нижней палаты не имеют силы без одобрения верхней. Гегелевская «Конституция» не дотягивает до уровня конституционной монархии.

Это приспособление парламентских форм к жесткой структуре просвещенного абсолютизма и идеализация прусских порядков. Большой вклад в плане социально-экономической сферы: Собственность Гегель рассматривает как первую фазу свободы. Без права собственности личность не имеет бытия. Гегель против уравнительного перераспределения собственности на землю. Неравенство в собственности естественно.

Справедливость требует только, чтобы каждому была доступна собственность, - формального равенства правоспособности. Гегель не одобряет рабства, крепостного права и признает «абсолютное право раба добывать себе свободу».

Гегель выступает за суд присяжных, отделение церкви от государства, местное самоуправление, относительную свободу прессы, он отвергает идею о том, что

Источник: [http://mirrorref.ru/ref\\_polujgjegebew.html](http://mirrorref.ru/ref_polujgjegebew.html)

Общая оценка политической теории Гегеля.

Гегель – противоречивая фигура. Он сделал много ценного в плане методологии и повлиял на всех последующих мыслителей. Идеи закономерного хода истории, диалектики, борьбы противоположных начал послужили мощным стимулом для философской и политической теории, хотя на всех последователей Гегеля удовлетворял его объективный идеализм, смыкавшийся с религией.

Слабость Гегеля как политического мыслителя в том, что мощи его диалектического метода никак не соответствовали охранительные, робкие положения выдвинутой им государственно-правовой доктрины. Это был умеренный реформист на службе полицейского полуфеодалного государства, сторонник монархии, конституционной лишь по названию, приносивший и разделение властей, и народное представительство, и свободу граждан в жертву бюрократии.

Фашизм воспользовался гегелевским культом государства, его националистическими тенденциями и оправданием войны.

Источник: [http://mirrorref.ru/ref\\_polujgjegebew.html](http://mirrorref.ru/ref_polujgjegebew.html)

В оценке философии у Гегеля есть много ценного.

Он подчёркивал, что философское обобщение действительности не есть дело произвола, капризное желание пройтись для перемены разочек на голове, после того, как ходили долго на ногах. Но он не отвергал содержание положительных наук, просто философия не должна с ними считаться.

Заслуга Гегеля состоит в том, что он развил диалектический метод понимания мира. Гегель разработал вопросы взаимосвязи, движения, развития и превращения количественных изменений в качественные, вопросы природы теоретического мышления, о логических формах и категориях, в которых осуществляется это теоретическое мышление.

Большой вклад сделан Гегелем в понимании метода науки. Метод, согласно Гегелю, - это не совокупность искусственных приёмов изобретённых человеком, он есть нечто, что не зависит от предмета исследования. Метод - отражение реальной связи, движения, развития явлений объективного мира. Гегель показал, что познание есть исторический процесс.

Поэтому истина - это не готовый результат познания, навсегда данный, она постоянно развивается; логические формы, в которых развивается истина, имеют объективный характер.

<http://library.by/shpargalka/belarus/philisophy/001/phi-002.htm>

Критика гегелевской философии в разные времена исходила от Артура Шопенгауэра, Макса Штирнера, Сёрена Кьеркегора, Карла Маркса, Фридриха Ницше, Вл.С. Соловьёва, Жоржа Батая, Бертрана Рассела, Карла Поппера, И. Фетчера, С. Хука, К. Фридриха, Я. Гоммеса, Э. Топича, К. Ахама, В. Таймера, Ф. Бауэра, Э. Зауэра и других философов.

Обвинения Гегелю предъявлял его современник Артур Шопенгауэр, прямо называвший Гегеля шарлатаном, его философию бессмыслицей, а гегелевский метод описывавший как преподнесение этой бессмыслицы нарочито туманным, наукообразным языком, призванным запутать слушателя, заставляя его думать, что он сам виноват в своём непонимании:

«... Я разумею хитрый приём — писать темно, то есть непонятно: вся суть заключается собственно в таком преподнесении галиматии, чтобы читатель думал, будто — его вина, если он её не понимает; между тем писака очень хорошо знает, что это зависит от него самого, так как ему прямо нечего сообщить действительно понятного, то есть ясно продуманного. Без этой уловки господ Фихте и Шеллинг не

могли бы поставить на ноги свою лже-славу. Но, как известно, никто не прибегал к этой уловке с такой отвагой и в такой мере, как Гегель».

Шопенгауэр объяснял профессиональную успешность Гегеля как университетского преподавателя его подобострастным отношением к властям, причину популярности Гегеля среди коллег — взаимовыгодной корпоративной поддержкой, а сам феномен Гегеля открыто оценивал «как позор немецкой философии».

Карл Поппер в книге «Открытое общество и его враги» приводит следующую цитату из гегелевского труда «Энциклопедия философских наук. Т.2. Философия природы»:

«Звук есть смена специфической внеположности материальных частей и её отрицания, — он есть только абстрактная или, так сказать, только идеальная идеальность этой специфичности. Но тем самым эта смена сама непосредственно является отрицанием материального специфического устойчивого существования; это отрицание есть, таким образом, реальная идеальность удельного веса и сцепления, то есть теплота».

По мнению Поппера, этот отрывок передает суть гегелевского метода, который Поппер оценивает как «дерзкий способ надувательства», причисляя его к примерам философии оракулов.

В 20 веке представителями школы логического позитивизма, в частности, Рудольфом Карнапом, было предпринято исследование метафизики на предмет осмысленности представляемого ею знания. Одним из итогов этой работы было признание гегелевской метафизики и различных подобных ей систем (в которых утверждения не выводятся логически и не указывается способ их верификации) бессмысленными с точки зрения логики. В главе «Бесмысленность всей метафизики» книги «Преодоление метафизики логическим анализом языка» Р. Карнап пишет:

«Для предложения Гегеля, которое цитирует автор статьи («Чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, то же самое»), наше заключение является совершенно верным. Метафизика Гегеля с точки зрения логики имеет тот же самый характер, который мы обнаружили у современной метафизики».

В отношении философии Гегеля к тем же выводам приходили К. Поппер, Э. Кассирер, Г. Кельзен, Э. Топич и другие. Подробно необходимость преодоления метафизики в философии обсуждалась представителями школы аналитической философии, в частности А. Айером.

[Википедия](#)

#### **Основные произведения Гегеля:**

Феноменология духа (1807)

Наука логики (1812 – 1816)

«Энциклопедия философских наук» (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften) (1817; с дополнениями переиздавалась в 1827 и 1830)

Философия права (1821)

**Основные произведения Гегеля и некоторые другие можно скачать и читать здесь**

[http://www.koob.ru/georg\\_wilhelm\\_friedrich\\_hegel/](http://www.koob.ru/georg_wilhelm_friedrich_hegel/)

#### **О Гегеле читать:**

Гайм Р., Гегель и его время, пер. с нем., СПб, 1861;

Кэрд Э., Гегель, пер. с англ., М., 1898;

Фишер К., Гегель, его жизнь, сочинения и учение, пер. с нем., СПб. 1902—03;

Ильин И.А., Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека. т. 1—2, М., 1918;

Овсянников М.Ф., Философия Гегеля, М., 1959;

Бакрадзе К.С., Система и метод философии Гегеля, Тб., 1958;

Гулиан К.И., Метод и система Гегеля, т. 1—2, М., 1962—1963;

Маньковский Б.С., Учение Гегеля о государстве и современность, М., 1970;

Гулыга А., Гегель, М., 1970.

#### **Гейлинкс Арнольд**

Нидерл. Arnold Geulincx; 31.01.1624, Антверпен — ноябрь 1669, Лейден) — голландский (нидерландский) философ, идеалист.

Моралист и философ фламенко (философ чувств, эмоций, движения).

Профессор в Лёвене, он стал кальвинистом и переехал в Лейденский университет. Выступая против дуализма, предложенного Декартом, он был одним из главных представителей случайности. Его Этика была опубликована посмертно (1675 г.).

[Большая Каталонская Энциклопедия](#)

<http://www.enciclopedia.cat/EC-GEC-0029814.xml>

Гейлинкс подверг критике схоластический аристотелизм. Философия Гейлинкса сложилась под влиянием Декарта. Как один из главных представителей окказионализма доказывал невозможность взаимовлияния души и тела, уподобляя их двум часам, ход которых изначально согласован Богом (позже Лейбниц использовал этот пример для теории предустановленной гармонии).

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

Получил образование в Лёвенском университете (г.Лёвен, Бельгия), где занимал кафедру философии. Лишенный её по определению университетского сената, Гейлинкс переехал в Лейден, был там профессором, перешёл в реформатство под влиянием янсенистских идей.

**[Янсенизм — религиозное движение в католической церкви XVII-XVIII веках, осуждённое со временем как ересь. Подчёркивало испорченную природу человека вследствие первородного греха, а следовательно — предопределение и абсолютную необходимость для спасения божественной благодати].**

Философия Гейлинкса (как и всех мыслителей, вышедших из картезианства — идеи, которые восходят к Декарту) определяется задачей — найти потерянный в декартовском дуализме путь сообщения между материальной и духовной субстанциями. Гейлинкс считает метафизику первой наукой, ибо она включает в себе точку отправления всех других наук, связанных с ней непрерывной цепью.

Метафизика разделяется на три части:

1. «автологию» (*inspectio sui, conversio mentis intra se ipsam*), рассматривающую мое «я» и состояние человека;
2. «соматологию», в которой изучаются протяженность, пространство, время, движение и все, относящееся к телу, и
3. «теологию», в которой говорится о Боге и его атрибутах.

Каждая часть включает в себе ряд принципов («наук»), непрерывно связанных между собой.

Этика, которой Гейлинкс придает большое значение, есть только «*excursus*» метафизики. Воспроизводя декартовское «сомнение» (которое он называет состоянием «кандидата в метафизику»), а затем положение *cogito ergo sum* [«Мыслю, следовательно существую»], Гейлинкс приходит к аксиоме, на которой основывается его окказионализм: «*Impossibile est, ut is faciat qui nescit quomodo fiat. Quod nescis quomodo fiat, id non facis*». Если я не могу дать себе ясного отчета, как совершается во мне некоторая деятельность, то не я причина этой деятельности.

Такова вся деятельность человека, причину которой поэтому следует искать в чуждой ему разумной воле — в Боге. Наша сущность, как мыслящая, едина, проста, неделима; следовательно, Бог не может произвести все разнообразие представлений во мне через меня, по той же причине — и не через Себя; отсюда необходимость существования тела, которым

Бог пользуется как орудием для произведения в нас разнообразных представлений. Деятельность Бога проявляется по законам, Им свободно установленным и зависящим исключительно от Его воли. Бог есть дух в истинном значении этого слова; отдельные люди являются только модусами духа (подобно тому, как отдельные тела суть модусы единого тела); полагая границы своему совершенству, Бог отчуждает от себя отдельные несовершенные души — людей.

Здесь Гейлинкс приближается к пантеизму Спинозы и Мальбранша, но отличается от них тем, что выделяет материю, которая не может слиться с Богом вследствие её бездушности (*brutalitas*). Материя, или внешний мир, есть протяженность в движении; она есть повод (*occasio*) для возникновения чувственных восприятий; но наш внутренний мир не дает нам никакого представления о внешнем мире и много прекраснее его.

Идея внешнего мира не зависит от показаний чувств; мы можем составить себе её из природённых разуму понятий. Логически, через отвлечение (ограничение) мы приходим к понятию простого тела, которое есть бесконечная протяженность; далее, тем же путём — к понятию о трёх измерениях, к понятию о частных телах и их делимости. Делимость не может иметь места без движения; движение заключается во взаимном приближении и удалении двух частей тела, следовательно, не составляет природы тела, а сообщается ему Богом.

Из понятия движения вытекает понятие времени, само по себе оно не имеет смысла, поэтому про Бога нельзя сказать, что Он существует во времени, человек же находится во времени благодаря своему телу, составляющему часть внешнего мира и находящемуся в движении. Разнообразие ощущений в духе может быть вызвано только многообразной материей: «Бог не мог сделать человека, не сотворив мира».

Человеческий ум стремится приписать вещам внешнего мира формы мысли и чувств. На самом деле вещи не бывают ни белые, ни чёрные, ни теплые, ни холодные, ни хорошие или дурные: все это субъективно; следовательно, мое могущество заключено во мне самом, моя деятельность мимолетна, в моем распоряжении только моя внутренняя жизнь.

«Там, где нечего мочь, нечего желать» — основное положение этики Гейлинкса, из которого вытекает определение добродетели: «*virtus est rectae Rationis amor unicus*» — добродетель есть исключительная любовь к истинному разуму.

С точки зрения морали существуют два рода любви: любовь пассивная, состоящая в умилении, и любовь активная, заключающаяся в твердом решении поступать известным образом; когда это решение соотносится с показаниями разума, тогда деятельная любовь становится добродетельной. Добродетель сама по себе едина и проста; но, рассмотренная с различных точек зрения, она состоит из нескольких добродетелей.

Четыре главные суть:

- 1) «старание», заключающееся во внимательном и тщательном прислушивании к указаниям разума, подготовлением к чему могут служить занятия геометрией и арифметикой;
- 2) «послушание» — исполнение приказаний разума; эта добродетель дает истинную свободу;
- 3) «справедливость», указывающая нам меру в исполнении предписаний разума; следствием её является удовлетворение;
- 4) «смирение» — основание всего нравственного учения; оно заключается в *contemptio sui prae amore Dei ac Rationis* (презрение к себе из любви к Богу и разуму).

Оно слагается из семи обязанностей: не жалеть о жизни, когда Бог призывает человека; не стараться удерживать жизнь, но и не ускорять смерти; поддерживать своё тело и умножать род человеческий; выбрать деятельность, дающую возможность поддерживать жизнь; давать время от времени отдых уму посредством развлечений (но не смотреть на удовольствия как на цель жизни); быть довольным жизнью и не жалеть о том, что явился на свет.

Истинно смиренный человек не знает страданий, он доволен своей судьбой; страдает только тот, кто жалуется и думает только о себе.

Источник греха есть самолюбие, погоня за личным счастьем; не надо отвращаться от счастья, когда оно посылается Богом, но не надо искать его; надо исполнять повеления Бога просто потому, что Он повелевает, и не делать того, что Он запрещает, просто потому, что Он запрещает. Истинная молитва заключается в словах: да будет воля Твоя.

Добродетель дает истинное счастье, заключающееся в мире, глубоком спокойствии, ибо когда нет «я», нет и «моего» и исчезает всякая забота и тревога. Лучшая монография — v. d. Haeghen (Гент, 1886). [Википедия](#)

После перехода от католической веры к реформистской Гейлинкс боролся против схоластического и клерикального образа мысли и, исходя из дуализма Декарта, был основателем окказионализма — учения, согласно которому душевный процесс является поводом, побудительным случаем (*occasion*) для наступления соответствующего телесного процесса, а телесный процесс — поводом для наступления соответствующего психического процесса.

Само наступление какого-либо из этих процессов вызывается Богом. Поскольку мы являемся просто зрителями этого события (ибо о душе мы знаем мало, о теле — еще меньше, а о взаимодействии их — меньше всего), то нам не остается ничего другого, как безропотно следовать неизбежному ходу вещей: «*Ita est, ergo ita sit*» («Это так, следовательно, пусть будет так!»).

[Философский энциклопедический словарь. 2010.](#)

При жизни издал несколько произведений, к-рые были переизданы посмертно под общим назв. "Познай самого себя, или Этика" (1675); по записям учеников были опубликованы "Истинная физика" ("*Physicavera*", 1688), "Истинная метафизика..." ("*Metaphisica vera...*", 1691) и др.

Как один из главных представителей окказионализма, Гейлинкс всемерно подчеркивал противоположность духа и тела и доказывал невозможность их взаимовлияния в человеке (психофизический параллелизм).

В основе идеалистической Этики Гейлинкса лежал принцип: "где ничего не можешь, там и не желай ничего". Бог требует от людей не дела, а только умонастроения, поэтому нравственная задача состоит в отречении от мира, углублении в самих себя, в любви к богу и разуму как образу божества в человеке. В теории познания Гейлинкс отрицал способность человека познавать вещи; поэтому идеи, по Гейлинксу, есть лишь познание разумом своих собственных модусов, проявлений.

В. Соколов. Москва.

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

или

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

Гейлинкс считает метафизику первой наукой, ибо она заключает в себе точку отправления всех других наук, связанных с ней непрерывной цепью.

Метафизика разделяется на три части: "автологию" (*inspectio sui, conversio mentis intra se ipsam*), рассматривающую мое "я" и состояние человека; "соматологию", в которой изучаются протяженность, пространство, время, движение и все, относящееся к телу, и "теологию", в которой говорится о Боге и его атрибутах. Каждая часть заключает в себе ряд принципов ("наук"), непрерывно связанных между собой.

Этика, которой Гейлинкс придает большое значение, есть только "excursus" метафизики. Воспроизводя декартовское "сомнение" (которое он называет состоянием "кандидата в метафизику"), а затем положение *cogito ergo sum*, Гейлинкс приходит к аксиоме, на которой основывается его окказионализм: "*Impossibile est, ut is faciat qui nescit quomodo fiat. Quod nescis quomodo fiat, id non facis*". Если я не могу дать себе ясного отчета, как совершается во мне некоторая деятельность, то не я причина этой деятельности.

Такова вся деятельность человека, причину которой поэтому следует искать в чуждой ему разумной воле - в Боге. Наша сущность, как мыслящая, едина, проста, неделима; следовательно, Бог не может произвести все разнообразие представлений во мне через меня, по той же причине - и не через Себя; отсюда необходимость существования тела, которым Бог пользуется как орудием для произведения в нас разнообразных представлений.

Деятельность Бога проявляется по законам, Им свободно установленным и зависящим исключительно от Его воли. Бог есть дух в истинном значении этого слова; отдельные люди являются только модусами духа (подобно тому, как отдельные тела суть модусы единого тела); полагая границы своему совершенству, Бог отчуждает от себя отдельные несовершенные души - людей.

Здесь Гейлинкс приближается к пантеизму Спинозы и Мальбранша, но отличается от них тем, что выделяет материю, которая не может слиться с Богом вследствие ее бездушности (*brutalitas*).

Материя, или внешний мир, есть протяженность в движении; она есть повод (*occasio*) для возникновения чувственных восприятий; но наш внутренний мир не дает нам никакого представления о внешнем мире и много прекраснее его. Идея внешнего мира не зависит от показаний чувств; мы можем составить себе ее из прирожденных разуму понятий.

Логически, через отвлечение (ограничение) мы приходим к понятию простого тела, которое есть бесконечная протяженность; далее, тем же путем - к понятию о трех измерениях, к понятию о частных телах и их делимости.

Делимость не может иметь места без движения; движение заключается во взаимном приближении и удалении двух частей тела, следовательно, не составляет природы тела, а сообщается ему Богом. Из понятия движения вытекает понятие времени, само по себе оно не имеет смысла, поэтому про Бога нельзя сказать, что Он существует во времени, человек же находится во времени благодаря своему телу, составляющему часть внешнего мира и находящемуся в движении.

Разнообразие ощущений в духе может быть вызвано только многообразной материей: "Бог не мог сделать человека, не сотворив мира". Человеческий ум стремится приписать вещам внешнего мира формы мысли и чувств. На самом деле вещи не бывают ни белые, ни черные, ни теплые, ни холодные, ни хорошие или дурные: все это субъективно; следовательно, мое могущество заключено во мне самом, моя деятельность мимолетна, в моем распоряжении только моя внутренняя жизнь.

"Там, где нечего мочь, нечего желать" - основное положение этики Гейлинкса, из которого вытекает определение добродетели: "*virtus est rectae Rationis amor unicus*" - добродетель есть исключительная любовь к истинному разуму.

Добродетель дает истинное счастье, заключающееся в мире, глубоком спокойствии, ибо когда нет "я", нет и "моего" и исчезает всякая забота и тревога.

Э. Радлов.

<http://www.wikiznanie.ru/wikipedia/index.php/%D0%93%D1%8D%D0%B9%D0%BB%D0%B8%D0%BD%D0%BA%D1%81>

Философия Декарта получила интересную и последовательную разработку в трудах Арнольда Гейлинкса.

Принцип его философии подобно декартовской есть дух, сущность которого составляет мышление, притом, как и у Декарта, то мышление, которое состоит лишь в отвлечении и отлучении от

чувственного, лишь в сознании, относящемся к себе самому. Дух, говорит Гейлинкс, или Я (именно как дух, ибо это то же самое), есть нечто абсолютно отличное от чувственного, определение его понятия и сущности есть единственно мышление.

Но среди многих внешних объектов, которые я отличаю от себя, то есть воспринимаю как материальные, я нахожу также материальный объект, тело, тесно связанное со мной, которое я поэтому называю моим телом и которое является случайной причиной того, что я могу представлять другие тела этого мира.

Это тело я могу многообразно по произволу определять или двигать, но я не причина этого движения, ибо я не знаю, как оно происходит, и невозможно, чтобы я делал то, о чем я не знаю, как оно делается.

Но я не знаю, каким образом движение от моего мозга распространяется по моим органам, и если я даже физическими или анатомическими исследованиями составил себе некоторые знания по этому вопросу, то я все-таки ясно чувствую, что движение моих членов нисколько не зависит от этих познаний и что я двигал бы ими так же хорошо, если бы ничего не знал об этом. Но если я не произвожу движений в моем теле, то ещё менее того я произвожу их вне моего тела.

Поэтому я ничего не могу производить вне себя; все, что я делаю, остается во мне, не может перейти в мое или другое тело. Таким образом, я простой зритель этого мира; единственное действие, принадлежащее мне, остающееся у меня, которое я делаю, есть созерцание.

Но и оно происходит чудесным образом. Ибо мир не может сам себя сделать наглядным, он сам по себе невидим. Как мало мы действуем на то, что вне нас, так мало то, что вне нас, действует на нас; наши действия не могут выходить за пределы нас, а действия мира не могут выходить за его пределы.

Они не проникают до нашего духа; наше тело, как часть мира, есть граница, за которую они не могут выходить. Ибо если, например, в акте зрения внешние объекты вызывают изображение в моем глазу или оставляют отпечаток в моем мозге, как в воске, то ведь этот отпечаток или это изображение суть нечто телесное, или материальное, которое поэтому не может войти в меня, представляющего нечто иное, и остается вне моего духа.

Поэтому, по учению Гейлинкса, один бог связывает внешнее с внутренним и внутреннее с внешним, делает внешние явления внутренними представлениями духа, делает наглядным мир и превращает определения внутреннего, волю во внешнее действие, выходящее за границу моего Я. Каждое действие, связывающее внешнее и внутреннее, дух и мир (противоположности), поэтому действие не духа и не мира, но непосредственное действие бога.

Движение в моих членах, говорит Гейлинкс, следует не за моей волей, это лишь воля бога, что движения происходят, когда я хочу. Однако моя воля не побуждает двигателя двигать мои члены, но тот, кто сообщил материи движение и дал ей законы, именно он создал и мою волю, и поэтому он так связал между собой совершенно различные вещи, движение материи и произвол моей воли, что, когда моя воля хочет, происходит такое движение, какое она хочет, и когда происходит движение, то воля хочет его, но так, что они не действуют друг на друга и не оказывают взаимного физического влияния.

Наоборот, как гармония двух часов, идущих совершенно одинаково, так, что когда одни бьют, то в то же время бьют и другие, зависит не от взаимного действия, но лишь от того, что те и другие одинаково поставлены или устроены, так согласие движений тела и воли зависит лишь от того великого художника, который связал их невыразимым образом друг с другом.

Поэтому мое действие, собственно, не выходит за пределы меня, оно остается всегда во мне; лишь потому что бог связал с моим действием, то есть с моей волей, движения в моем теле, действие моей воли, когда за ним следуют движения или они его сопровождают, по-видимому, выходит за мои пределы и переходит в мое тело. Однако само действие как мое действие не выходит за мои пределы, ибо действие, перешедшее в тело, больше не мое действие, а действие двигателя.

Таким образом, бог связывает или соединяет своей волей по определенным законам дух и тело, но вид и способ этого соединения непознаваемы, невыразимы; ибо невыразимо то, о чем известно, что оно существует, но неизвестно, как оно существует. Поэтому соединение духа и тела есть чудо, и я сам как зритель мира среди изумительных чудес мира – величайшее и непрестанное чудо, ибо непонятно, как я, столь отличный от мира, могу созерцать его.

Система Арнольда Гейлинкса не лишена интереса для истории познания, особенно же потому, что, открыто утверждая, что соединение тела и души и вообще мир есть чудо, непостижимое, невыразимое, она тем самым ясно и откровенно выставляет на свет истинное основание и источник всех непостижимостей, источник, скрытый и нелегко находимый во всех воззрениях или так называемых системах нового времени.

А именно обычно исходят из односторонних и ограниченных понятий или представлений, которые, однако, несмотря на их односторонность и ограниченность, признаются абсолютными, и, не подвергая их сомнению или ограничению, считают их правильными, единственно приемлемыми.

Но в ходе мышления мы приходим к фактам, противоречащим этим представлениям, не познаваемым из них и, может быть, прямо отрицающим их. Так как при этом не возвращаются к тем понятиям, с которых начинают и которые являются основными понятиями, чтобы ограничить область их применения, ибо они предполагаются неограниченными, абсолютно истинными, то отсюда необходимо следует, что факты, непознаваемые из этих односторонних представлений или понятий, определяются как непостижимые, как пределы самого разума, как вещи, превышающие силу разума.

Причина этого весьма понятна, а именно эти односторонние понятия считаются единственно разумными, считаются самим разумом, и потому, вместо того чтобы признать причину этой непостижимости в ограниченности этих понятий, она относится к самому разуму.

Это имеет место и здесь, у Гейлинкса. Он исходит из понятия духа как самости, знающей себя лишь в отличии от материального, которая не признается ограниченной в своей области, как момент духа, но имеет для него значение целого духа, сущности его и из понятия протяжения как единственно существенного определения тела.

Оба понятия несоединимы. Но соединение тела и духа — известный факт; и эти понятия считаются единственно правильными, абсолютными, разумными или тождественными с разумом; поэтому соединение души и тела есть выходящее за пределы этих понятий отрицание их односторонности, составляющей именно их существенное определение, в котором они удерживаются как правильные, постижимым образом непостижимое, предел (отрицательный) разума, ибо те односторонние понятия считаются положительной границей разума; таким образом, по Гейлинксу, это соединение есть сотворенное лишь волей бога чудо.

Отсюда можно извлечь следующее поучение и правило для всех философских исследований. Когда в ходе твоих мыслей ты наталкиваешься на непостижимости, то будь уверен, что они лишь следствия или проявления недостатков и односторонностей тех понятий, из которых как единственно правильных ты исходишь; что ты крайне странным, даже комическим и нечестным образом и на весьма неподходящем месте, именно не вначале, как это следовало бы, а лишь затем, когда уже поздно, в ходе или в конце твоих мыслей признаешь недостаточность твоих принципов.

Таким образом, когда ты наталкиваешься на непостижимости, то потрудись возвратиться к началу, то есть начать испытание твоих основных принципов, признать их односторонность и отказаться от них и всей твоей точки зрения; если ты этого не можешь, то будь по крайней мере так скромн, чтобы признать твою ограниченность твоей, не делать твоих границ границами других или даже самого разума.

Фейербах Л. Из Эрлангенских лекций по логике и метафизике. История философии Нового времени от Бэкона до Спинозы

[http://libelli.ru/works/tom1\\_1/gujlinx.htm](http://libelli.ru/works/tom1_1/gujlinx.htm)

#### **Сочинения:**

- *Saturnalia sive quaestiones quod libeticae* (1653-65-69);
- *Logica fundamentis suis restituta*. Amst., (1662-98);
- *Methodus inveniendi argumenta...* Lugduni Batavorum, 1663;
- *Disputatio ethica de virtute*. Lugduni. 1664;
- *Quaestiones quodlibeticae*, 4 ed. Hanoviae, 1669;
- Γνωσι σαυτοῦ sive *Ethica* (1675);
- *Gnotti se auton sive Ethica*, Is. 1.1, 1675;
- *Physica vera*. Is. 1.1, (1688);
- *Annotata majora in principia philosophiae Renati Descartes* (1691);
- *Metaphysica vera et ad mentem peripateticam*. Amst., (1691);
- *A. G. Annotate majora in principia philosophia...* Dordraci, 1691;
- *Opera philosophica*, v. 1–3, Is. 1.j, Hagae, 1891–93.

#### **Литература:**

Pfleiderer E., Arnold Geulincx als Hauptvertreter der okkasionallstischen Metaphysik und Ethik, Tübingen, 1882;

Land J. P. N., Arnold Geulincx und seine Philosophie, Haar, 1895;

Schmilz G., *Mystische Wurzeln der Geulincxschen Philosophie*, Bonn, 1944 (Diss.);

Vleeschauwer H. J. de, *Three centuries of Geulincx research. A bibliographical survey*, Pretoria, 1957.

#### **Гексли Томас Генри**

Хаксли (Huxley), Томас Генри (04.05.1825, Илинг, близ Лондона – 29.06.1895, Истборн, Суссекс) – английский естествоиспытатель, философ и публицист.

Гексли преподавал естественную историю в Горной школе (1854–85). С 1851 член, и в 1883–85 президент Лондонского королевского общества.

Ему принадлежат научные работы в разных областях зоологии и геологии. Участвовал в морских плаваниях, из которых привозил большой научный материал.

Гексли – один из ранних пропагандистов дарвинизма («О положении человека в ряду органических существ», 1864). Считал метод исследования Ч. Дарвина близким индуктивному методу Дж.С. Милля; при этом критиковал попытки перенесения биологического подхода на человеческое общество в социал-дарвинизме.

Гексли не считал себя ни материалистом, ни идеалистом, ни атеистом, ни теистом.

Однако в ряде вопросов его точка зрения приближалась к одной из отмеченных позиций.

Так, в вопросе о сознании он подчеркивал, что оно есть функция мозга, эпифеномен, появляющийся на определенном уровне организации материи.

И в то же время говорил, что материя – это просто символ и все физические явления могут быть сведены к различным состояниям сознания. Бесконечную и абсолютную энергию космоса зачастую называл Богом.

В философии объявлял себя последователем скептицизма Д. Юма («Hume». L., 1879). Ввел в философию термин «агностицизм», которым обозначил не только историческую позицию Юма, но и свою точку зрения, которая четко не устанавливает границ познаваемого, оставляя многие важные вопросы (напр., вопрос об изначальной причине всего существующего) сфере непознаваемого.

А.Ф.Грязнов

[Электронная библиотека Института философии РАН. Новая философская энциклопедия.](https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH017fd3e8fa8ab6c1ab321f7f)

[https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH017fd3e8fa8ab6c1ab321](https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH017fd3e8fa8ab6c1ab321f7f)

f7f

С позиций агностицизма считал, что невозможно ни опровергнуть, ни доказать существование бога. В.И. Ленин писал, что агностицизм Гексли есть лишь фиговый листок материализма (см.: т. 18, с. 218). [Атеистический словарь](#)

Считал материалистическое понимание жизни единственно плодотворной естественнонаучной гипотезой, поскольку оно не забывает о том, что материя и сила являются лишь названиями определенных состояний сознания и что "закон есть лишь правило, которое всегда имеет силу в опыте и от которого мы поэтому ожидаем, что оно будет всегда иметь силу".

[Философский энциклопедический словарь](#)

Несмотря на высказывание ряда материалистических положений, Гексли стоял на позициях агностицизма и по своим философским направлениям относил себя к последователям Юма. Свой скептицизм в возможности познания окружающего мира Т.Г. Гексли весьма убедительно выразил в последнем томе своего многотомного произведения.

Он писал: «Субстанция материи есть неизвестное метафизическое качество, относительно существования которого нет доказательства... несуществование духовной субстанции равным образом недоказуемо...» Здесь колебания во всем - и в существовании самой материи, и сомнения в несуществовании бога.

Так, он настойчиво показывал свой агностицизм, довольствуясь понятием, введенным в научный оборот им же. Но за словесной одеждой его философских взглядов отчетливо вырисовывалась его материалистическая позиция при изучении им конкретных естественнонаучных вопросов.

Т.Г. Гексли выступил против теории, утверждавшей, что эволюцией управляет какой-то таинственный закон природы. Вместе с тем он ошибочно утверждал, что в большинстве групп органического мира никакого прогресса не происходит. Такой вывод им обосновывался тем, что при геологических исследованиях останков многих животных заметного прогресса учеными не отмечено.

В отличие от многих естествоиспытателей, прежде всего от Э. Геккеля, Гексли выступал против того, чтобы развитие органической природы механически переносить на развитие общества и тех отношений, которые в нем происходят между различными группами людей (классами).

Ф. Энгельс в своих работах положительно оценивал труды Т.Г. Гексли. Он положительно отзывался о его книге «Лекции об элементах сравнительной анатомии», в которой приведена классификация животных, а также о теоретических обобщениях в противовес эмпирическим наблюдениям других ученых.

Характеризуя его как философа, В.И. Ленин писал: «Философия Гексли – точно так же есть смесь юмизма и берклианства, как и философия Маха. Но у Гексли берклианские выпады – случайность, а

агностицизм его есть фиговый листок материализма». В.И. Ленин также отмечал, что «...под его агностицизмом скрывается в сущности материализм». В целом В.И. Ленин оценивал его как «стыдливого материалиста» или как недостаточно определенного и решительного материалиста.

Маркс К. Энгельс Ф//Соч. 2-е изд. т. V. с. 420.  
<https://studfiles.net/preview/1605338/page:4/>

<Сам> Гексли даже с некоторой горячностью отрицал свою принадлежность к материализму и атеизму.

Конечно, он считал человеческие существа своего рода автоматами, наделенными сознанием; но это, по его объяснению, еще не значит быть материалистом. Даже если он отвергал все доказательства существования Бога, говорил он своим читателям, атеистом он не был — если Бога определять как «бесконечное и абсолютное».

Гексли был готов назвать себя теистом, ибо «энергия» была для него и бесконечной, и абсолютной. Он признавал, что является детерминистом, но это было, по его словам, вполне добропорядочное воззрение, чуть ли не правоверный кальвинизм.

Отношение Гексли к материализму лучше всего показывает особенности его философии. Для настоящего материалиста — он ссылается на Бюхнера — все сущее есть видоизменение материи и силы. Но сознание не является такой модификацией, хотя оно «внутренне связано» с материальным организмом.

Природа этой связи более точно была определена Гексли в его «эпифеноменализме», изложенном в работе «О гипотезе, согласно которой животные суть автоматы». «Сознание у зверей, — пишет Гексли, — соотносится с механизмом их тела как побочный продукт деятельности тела; оно не обладает ни малейшей силой, способной изменять эту деятельность, подобно тому, как свист пара, сопровождающий работу парового котла у локомотива, не влияет на работу машины». (Сама эта метафора, кстати, прямо заимствуется у Бюхнера.)

То, что верно для зверей, верно и для человека. «Сознание» не действует и не способно к действию, поскольку у него нет собственной энергии; оно просто «выдается» работой мозга, являясь бессильным призраком.

Таков был немецкий материализм в английском облачении. Но тут неожиданно начинаются колебания. Гексли заявляет: «Аргументы Декарта, показывающие, что наше достоверное знание не идет далее состояний сознания... кажутся неоспоримыми». Пусть ум есть лишь «аура» материи, и все же «единственно достоверным для нас является существование ментального мира».

Этот философский тупик радовал Гексли, который в своей книге о Юме (1879) тепло отзывался об «умеренном скептицизме» Юма, дававшем Гексли все основания быть «агностиком» — слово его собственного изобретения. «Проблема последней причины существования относится к тем, что целиком лежат за пределами моих слабых сил» — таков обычный ответ Гексли на обвинения в атеизме и материализме.

Можно бы согласиться с Лениным в том, что агностицизм Гексли служил «фиговым листком материализма», но Гексли с удовольствием отвечал на это: «Если бы я был вынужден выбирать между материализмом и идеализмом, то я выбрал бы второй». Что можно еще к этому добавить?

Пассмор Д. Сто лет философии.  
[http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/pass\\_sto/02.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/pass_sto/02.php)

Гексли особо выделял этическую область («Evolution and Ethics», 1893), подчеркивая, что мораль зачастую действует вопреки космическому эволюционному процессу, ослабляя антисоциальные тенденции, укрепляя человеческую солидарность и организованность. Гексли также интересовался вопросами образования и педагогики («Об университетском воспитании», 1876).

А.Ф.Грязнов

Электронная библиотека Института философии РАН. Новая философская энциклопедия.

<https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH017fd3e8fa8ab6c1ab321>

f7f

Сочинения:

1. Collected Essays, v. 1–9. N.Y., 1896–1902;

2. В рус. пер.: Введение в науку. М., 1902.

Литература:

1. Huxley T. Life and Letters of Thomas Henry Huxley, v. 1–2. L., 1900;

2. Bibby C. Huxley T.H: Scientist, Humanist and Educator. L., 1959.

## Гемпель Карл Густав

Нем. Carl Gustav Hempel; 08.01.1905, Ораниенбург (около Берлина) — 09.11.1997, Принстон (город в округе Мёрсер штата Нью-Джерси, США) — логик, немецкий и американский философ науки, представитель неопозитивизма, а по сему идеалист.

Так как хотя, Неопозитивизм и отрицает постановку основного вопроса философии об отношении материи и сознания и с этих позиций претендует на преодоление «метафизического», как он утверждает, противопоставления материализма и идеализма Неопозитивизм продолжает в новых формах традиции субъективно-идеалистического эмпиризма и феноменализма, восходящие к философии Дж. Беркли и Д. Юма – БСЭ: <http://bse.sci-lib.com/article081146.html>

После окончания берлинской реальной гимназии Гемпель поступил в Гёттингенский университет, где изучал математику и философию. Большое впечатление на него произвели встречи с Гильбертом и его программа доказательства непротиворечивости классической математики.

После недолгого пребывания в Гейдельберге Гемпель возвратился в Берлин для изучения математики, философии и физики. В 1929 он принял участие в съезде позитивистов, на котором познакомился с Карнапом. Вслед за этим учёным он уехал в Австрию и вступил в Венский кружок. В 1934 г. Гемпель защитил в Берлине докторскую диссертацию по теории вероятностей.

В том же году философ, опасаясь нацистов, уезжает в Бельгию, а в 1937 году получает приглашение из Чикагского университета. В 1939 году Гемпель вместе с женой Евой навсегда покидает Европу. Он преподавал в Сити Колледже, Йельском, Принстонском, Еврейском и Питтсбургском университетах. Одним из наиболее выдающихся его учеников был Т.С. Кун.

Гемпель был президентом Восточного отделения Американской философской ассоциации, членом Американской академии искусств и наук, почётным доктором Констанцского университета. В родном городе в честь него названа улица.

Наиболее важные идеи Гемпеля:

- Парадокс воронов, иллюстрирующий противоречие индуктивной логики и интуиции.
- Дилемма теоретика, ставящая вопрос о нужности или ненужности теоретических терминов.
- Дедуктивно номологическая модель, демонстрирующая объяснение конкретных событий общими законами. [Википедия](#)

Американский философ немецкого происхождения. Гемпель испытал влияние взглядов Г. Рейхенбаха, М. Шлика, Р. Карнапа.

Он был членом так называемой Берлинской группы Рейхенбаха школы логического позитивизма.

Он также учился в Вене у Шлика (Венский кружок), поэтому в своих взглядах совмещает идеи обеих групп.

После эмиграции в США в 1937 г. Гемпель продолжал исследования по философии и работал в университетах Чикаго, Нью-Йорка, Йеля, Принстона, Питтсбурга.

Гемпель вошел в историю философии как один из лидеров неопозитивизма. Он дал исчерпывающую критику различных версий верификационного критерия значения и предложил «критерий переводимости», согласно которому утверждение имеет смысл, если оно переводится на «эмпирический язык».

Более поздняя точка зрения Гемпеля. состоит в том, что четкое различие между познавательным значением и бессмыслицей должно быть заменено постепенной дифференциацией, допускающей различные степени осмысленности, и что в качестве исходных смысловых единиц должны рассматриваться не отдельные утверждения, а системы утверждений.

Гемпель был одним из первых, кто попытался дать точное определение понятию подтверждения. Понятие подтверждения в позитивистской формулировке было впоследствии отброшено, поскольку тесно связано с верификационным критерием значения, и поэтому идеи Гемпеля интересны сегодня лишь как определенный этап развития неопозитивизма.

Проблемой, близкой к предыдущей, является проблема выяснения отношений между «теоретическими терминами» и «терминами наблюдения», то есть проблема выяснения того, как научные термины (напр., «электрон»), соответствующие ненаблюдаемым сущностям и качествам, могут иметь наблюдательный смысл.

Отбрасывая как слишком строгий ранний позитивистский тезис о физикализме и операционализме П. Бриджмена, Гемпель вводит понятие «интерпретативной системы». С помощью подобной системы, состоящей из утверждений, использующих и теоретические термины, и термины

наблюдения, возможна «частичная интерпретация» теоретической системы таким образом, что совокупность теории и ее интерпретативной системы будет иметь проверяемые наблюдаемые следствия.

Сформулированная Гемпелем в ходе этих исследований «дилемма теоретика» сильно поколебала позиции позитивизма и ясно показала, что теоретические термины не могут быть редуцированы к терминам наблюдения. В «дилемме» Гемпелем впервые было ясно показано, что содержание теоретических терминов не может быть исчерпано никакой комбинацией терминов наблюдения.

Гемпель дал строгий анализ научного объяснения на основании модели, которая сейчас широко известна как «дедуктивная модель», или «модель охватывающих законов».

Согласно этой модели, событие объясняется, когда утверждение, описывающее это событие, дедуцируется из общих законов и утверждений, описывающих предшествующие условия; общий закон является объясняющим, если он дедуцируется из более исчерпывающего закона.

Гемпель четко связал объяснение с дедуктивным выводом из законов и сформулировал условия адекватности объяснения. Этот подход к объяснению и особенно его применение к историческому объяснению и объяснению человеческих действий вызвали резкую полемику.

Работы Гемпеля по проблеме объяснения стали классическими и являются самой актуальной частью его наследия. Дедуктивно-номологическая модель научного объяснения пережила крушение неопозитивизма.

[Философия: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004.](#)

Гемпель участвовал в разработке логико-методологической программы неопозитивизма, оказал большое влияние на трансформацию логического эмпиризма в 40—60-е гг. В частности, позитивисты отказались от программы редукционизма и от верификационистского критерия значения, — Гемпель показал, что существует не строгое различие, а лишь постепенная дифференциация между познавательным значением и бессмыслицей.

В качестве исходных смысловых единиц были признаны не отдельные высказывания, а системы утверждений. При исследовании соотношения между терминами наблюдения и теоретическими терминами Гемпель сформулировал т.н. дилемму теоретика", согласно которой теоретические термины в любом случае — и при их сводимости к терминам наблюдения и если доказывается, что это невозможно, — излишни и их не следует вводить в состав научного знания.

Этот результат способствовал переходу логического эмпиризма к концепции частичной интерпретации теоретических терминов. Гемпель ввел понятие "интерпретационная система", с помощью которого устанавливается зависимость осмысленности теоретических утверждений от соответствующих языковых систем.

В философии науки Гемпель совместно с П. Оппенгеймом развил дедуктивно-номологическую концепцию объяснения: некоторое явление считается объясненным, если описывающее его предложение логически выводимо из законов и начальных (граничных) условий.

Он пытался дать строгое определение понятия "подтверждение": эмпирическое свидетельство подтверждает гипотезу тогда, когда из этого свидетельства логически следует, что данная гипотеза выполняется в конечной области объектов, зафиксированной данным свидетельством (т.е. гипотеза получает только частичное подтверждение).

В рамках этой теории возникают серьезные теоретико-познавательные трудности, наиболее известные из которых связаны с сформулированными Гемпелем парадоксами подтверждения, породившими многочисленные дискуссии и попытки их объяснения и преодоления.

Ряд его работ посвящен логическим проблемам теории вероятностей, методам реконструкции генетических и диспозиционных форм объяснения, отличия законов и объяснений в истории и в общественных науках по сравнению с естествознанием.

В вышедшей в 1966 "Философии естествознания" Гемпель подчеркивал роль индукции, а понятия рассматривал как функцию теории.

В.Н. Садовский

[Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М.: Мысль. Под редакцией В.С. Стёпина. 2001.](#)

Член Общества эмпирической философии (Берлин), участник Венского кружка. Рассмотрение формальных представлений теоретических процедур научного знания подтолкнуло Гемпеля к изучению проблем подтверждаемости гипотез, объясняемости эмпирических предложений и т.д.

При решении этих проблем (с применением формализмов индуктивной логики), а также некоторых логических проблем теории вероятностей Гемпель отказался от многих положений исходной неопозитивистской программы, ориентированной на идеал научного знания, в котором бы логический строй научных теорий образовывался на основе языков, синтаксис и семантика которых приводима к

взаимно однозначному соответствию, причем аспект прагматики полностью бы игнорировался (как оказалось впоследствии, такой идеал недостижим).

Однако в 'дилемме теоретика' Гемпель показал, что редукция в логическом позитивизме теоретических предложений к значению некоторой совокупности предложений наблюдения или к значению одного такого предложения обесмысливает теоретические понятия.

В данном случае теоретические понятия могут быть отброшены, чего никак не следует допускать. Такая критика, инициированная Гемпелем, наряду с критическими высказываниями других логиков повлияла на трансформацию неопозитивизма в философскую логику.

Вклад Гемпеля в логику определяется введением и обоснованием двух видов объяснения: дедуктивно-номологического и индуктивно-номологического.

Общая схема двух данных разновидностей номологического объяснения состоит в том, что для объяснения некоторого феномена его подводят под какой-то 'охватывающий закон', который выступает в качестве объясняющего положения (эксплананта) – в результате феномен оказывается объясняемым положением (экспланандумом).

При дедуктивном объяснении экспланандум следует из эксплананта логически (дедуктивным образом). При индуктивном объяснении роль 'охватывающего закона' выполняет вероятностная гипотеза, поэтому экспланандум следует из эксплананта с некоторой вероятностью.

Так, схема дедуктивно-номологического объяснения сводится к импликации: 'если для всякого феномена  $X$  выполняется условие  $F$ , то для него выполняется и условие  $G$ '. Иначе, во всех случаях, когда реализовано определенное сочетание условий  $F$ , возникает некоторое событие  $G$  – отсюда отношение между  $F$  и  $G$  возможно фиксировать как импликацию (отношение логической выводимости).

В схеме индуктивно-номологического объяснения учитывается вероятность, при которой условие  $F$  имплицитно подразумевает условие  $G$  для данных феномена  $X$ . Событие  $G$  появляется с некоторой вероятностью, поэтому в данном случае имеет место не логическая импликация, а вероятностная мера, которая тем ближе к единице, чем ближе индуктивное отношение к логической импликации.

Два вышеописанных способа объяснения удовлетворяют 'условию адекватности': объясняется только реальное событие как явление, имеющее эмпирическую верификацию. Две схемы номологического объяснения предполагают, что экспланант дает информацию, применяя которую, возможно полагать, что событие, описываемое экспланандумом, действительно имело место.

При дедуктивно-номологическом объяснении вначале обосновывается ожидание какого-либо события, а затем объясняется его появление. При индуктивно-номологическом объяснении появление события предшествует оправданию возможного его ожидания (отсюда и вероятностная форма данного вида объяснения).

Одни номологические объяснения могут включать в себя другие. Если аспекты, объясненные в некотором ряду, представляют собой подмножество аспектов, объясненных в другом ряду, то объяснение второго ряда вбирает в себя объяснение первого, – второе множество экспланантов более полно по сравнению с первым.

Различие 'охватывающих законов' исторических наук и естествознания детерминирует различие в способах применения двух схем номологического объяснения, однако, по Гемпелю, и в истории, и в естествознании любое объяснение протекает согласно этим схемам. Поэтому Гемпель критиковал У. Дрея, полагавшего, что объяснение человеческих поступков целями имеет особую логическую структуру, отличную от схемы объяснения 'охватывающими законами', и может широко применяться историками.

По У. Дрею, для мотивационного объяснения, включающего в себя различные виды объяснения с позиции идей и целей, необходимо воспроизвести расчеты действующего лица в выборе средств для реализации поставленной цели с учетом конкретных обстоятельств.

Оправданность поступка, благодаря подведению его под цель, в условиях существующих обстоятельств свидетельствует о том, что этот феномен может получить соответствующее объяснение. Схема мотивационного объяснения имеет следующую форму: 'В ситуации типа  $F$  следует делать  $G$ ', или, в развернутом виде, 'Деятель  $A$  находится в ситуации типа  $F$ '.

В ситуации типа  $F$  следовало сделать  $G$ . Поэтому деятель  $A$  сделал  $G$ '. По Гемпелю, объяснение того, почему действие возможно характеризовать как рациональное (что зафиксировано в эксплананте 'в ситуации типа  $F$  следовало сделать  $G$ '), не является подлинным объяснением, раскрывающим смысл самого свершившегося факта действия, так как по отношению между экспланантом и экспланандумом подобные мотивационные объяснения не являются объяснениями логическими.

Поэтому модификация схемы У. Дрея: 'Деятель  $A$  находится в ситуации типа  $F$ . В то же время он являлся рационально действующим лицом. Любое рациональное существо в ситуациях подобного типа обязательно (или же с высокой степенью вероятности) делает  $G$ .' Будет отвечать логической структуре номологического объяснения.

Гемпель полагает, что в целях объяснения возможно применять исключительно логические связи. С аргументированной критикой этого тезиса выступил позднее фон Вригт, который предложил применять в процессе объяснения помимо логической необходимости различные виды 'Естественной необходимости'.

Заслуги Гемпеля перед логикой состоят главным образом в разработке и теоретическом обосновании схем номологического объяснения, расширенных позднее фон Вригтом идеей о привлечении 'естественной необходимости' в качестве отношения между экспланантом и экспланандумом.

История Философии: Энциклопедия. – Минск: Книжный Дом. А.А. Грицанов, Т.Г. Румянцева, М. А. Можейко . 2002.

Хотя Карл Гемпель (1905-1997), позже профессор Принстонского университета, был членом Берлинской группы Рейхенбаха и продолжал придерживаться многих характерных для этой группы воззрений, однако наряду с этим он учился в Вене у Шлика и продолжал поддерживать тесную связь с членами Венского кружка, так что в своих взглядах он совмещал идеи обеих групп.

В середине 1930-х годов Гемпель, по-видимому, был почти во всех отношениях ортодоксальным физикалистским логическим позитивистом. В этот период он утверждал, что высказывание о физическом объекте является не чем иным, как сокращенной формулировкой предложений о проверке, что даже психологические высказывания можно переводить в высказывания о физических объектах, которые в свою очередь можно перевести в предложения наблюдения, и что среди осмысленных высказываний непереводаемыми являются только высказывания логики и математики, не имеющие эмпирического содержания и являющиеся чисто аналитическими.

Однако вскоре после этого Гемпель начал во многом сомневаться, особенно в верификационном критерии значения и в переводимости осмысленных высказываний в предложения о наблюдении.

Сначала он принял Карнапово уточнение тезиса о переводимости посредством редуцированных цепей, связывающих высказывания о физических объектах с высказываниями о наблюдении, не определяя первые в терминах последних, но затем он пришел к убеждению, что четкое различие между познавательным значением и бессмыслицей должно быть заменено постепенной дифференциацией, допускающей различные степени осмысленности, и что в качестве исходных смысловых единиц должны рассматриваться не отдельные утверждения, а системы утверждений.

Иными словами, уточнение должно быть расширено с помощью понятия связываемости с когерентными научными системами, и Гемпель, как и Нейрат, еще в 30-е годы оказали существенное влияние на те представления о когерентности, которые используются сегодня.

В своих работах 40-х годов «Исследования по логике подтверждения» и «Определение «степени подтверждения» (совместно с Паулем Оппенгеймом) он предпринял попытку дать в терминах искусственного языка (пусть детально разработанного, но все равно языка простой структуры по сравнению с естественным) точную формулировку такого подтверждения, не достигающего полной верификации, посредством которого осмысленные эмпирические высказывания могут связываться с наблюдением: он предлагает определение понятия "наблюдаемая связь O подтверждает гипотезу H" или квантифицировать это понятие, введя «степень подтверждения» – "свидетельство E подтверждает гипотезу H в степени r".

Ряд выдвинутых к этому времени критериев значения он подверг строгой критике, придя к выводу, что любой из этих критериев либо подрывает науку, либо открывает двери нежелательной метафизике, так что эмпирическим философам лучше всего прекратить поиски критерия значения, подходящего для естественного языка, и направить свои усилия на построение однозначного искусственного языка, в котором все эмпирические понятия определялись бы в явной форме.

Гемпель продолжил свою атаку на выдвигаемые критерии значения для изолированных предложений и предложил свои собственные критерии когерентности осмысленных систем. Последние оказались связанными с проблемой выяснения отношений между "теоретическими терминами" и "терминами наблюдения", то есть с проблемой выяснения того, как научные термины (например, "электрон"), соответствующие ненаблюдаемым сущностям и качествам, могут иметь наблюдательный смысл.

Отбрасывая как слишком строгий позитивистского физикализма, Гемпель вводит понятие "интерпретативной системы". С помощью подобной системы, состоящей из утверждений, использующих и теоретические термины, и термины наблюдения, возможна "частичная интерпретация" теоретической системы таким образом, что совокупность теории и ее интерпретативной системы будут иметь проверяемые наблюдаемые следствия.

Ни одно научное высказывание, по мнению Гемпеля, нельзя проверить само по себе; оно является составной частью целого и должно проверяться под углом зрения его места в этом целом, которое само должно проверяться как целое. Научные системы представляют собой системы интерпретированных аксиом, связанные в различных пунктах с наблюдением и в различной степени согласующиеся с наблюдаемыми фактами. Подтверждение и осмысленность систем и теорий не являются абсолютными; их степень зависит от:

- (а) ясности и четкости формулирования теорий;
- (б) систематичности, то есть объяснительной и предсказывающей силы систем;
- (в) формальной простоты теоретической системы,
- (г) от того, в какой мере эти теории подтверждаются наблюдаемым опытом.

Если система полностью соответствует наблюдению, то она может заменяться предложениями наблюдения и поэтому в силу «дилеммы теоретика» бессмысленна; однако фактически научная система никогда не может быть чем-то большим, нежели приближением, в высокой степени согласующимся с наблюдением, и даже различие между аналитическим и синтетическим не является в ней совершенно резким.

Однако неизбежный разрыв между теоретическими системами науки и данными наблюдения не оправдывает, по мнению Гемпеля, того скачка к реализму, который предлагается некоторыми аналитическими философами. Сформулированная Гемпелем в ходе этих исследований "дилемма теоретика" сильно поколебала позиции позитивизма и ясно показала, что теоретические термины не могут быть редуцированы к терминам наблюдения и не могут быть исчерпаны никакой комбинацией терминов наблюдения.

Наконец, результаты работы Гемпеля по проблеме объяснения вошли в классику философии науки. Дедуктивно-номологическая модель научного объяснения во многом послужила переосмыслению самих принципов объяснения, в том числе самим Гемпелем.

Для подготовки данной работы были использованы материалы с сайта <http://www.i-u.ru/>  
<https://www.kazedu.kz/referat/179>

Немецкий логик и философ науки, заметный представитель логического позитивизма; член Общества эмпирической философии (Берлин), участник Венского кружка; в 1934 эмигрировал в Бельгию, позднее - в США (1937); наиболее известен дедуктивно-номологической моделью научного объяснения, которая считалась "стандартной моделью" научного объяснения в 50-60-х годах XX века.

Рассмотрение формальных представлений теоретических процедур научного знания подтолкнуло Гемпеля к изучению проблем подтверждаемости гипотез, объясняемости эмпирических предложений и т.д.

При решении этих проблем (с применением формализмов индуктивной логики), а также некоторых логических проблем теории вероятностей Гемпель отказался от многих положений исходной неопозитивистской программы, ориентированной на идеал научного знания, в котором бы логический строй научных теорий образовывался на основе языков, синтаксис и семантика которых приводима к взаимно однозначному соответствию, причем аспект прагматики полностью бы игнорировался (как оказалось впоследствии, такой идеал недостижим).

Однако в "дилемме теоретика" Гемпель показал, что редукция в логическом позитивизме теоретических предложений к значению некоторой совокупности предложений наблюдения или к значению одного такого предложения обесмысливает теоретические понятия.

В данном случае теоретические понятия могут быть отброшены, чего никак не следует допускать. Такая критика, инициированная Гемпелем, наряду с критическими высказываниями других логиков повлияла на трансформацию неопозитивизма в философскую логику.

[http://www.wikiznanie.ru/ru-wz/index.php/%D0%9A%D0%B0%D1%80%D0%BB\\_%D0%93%D1%83%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%B2\\_%D0%93%D0%B5%D0%BC%D0%BF%D0%B5%D0%BB%D1%8C](http://www.wikiznanie.ru/ru-wz/index.php/%D0%9A%D0%B0%D1%80%D0%BB_%D0%93%D1%83%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%B2_%D0%93%D0%B5%D0%BC%D0%BF%D0%B5%D0%BB%D1%8C)

### **Основные труды**

Мотивы и охватывающие законы в историческом объяснении (1942),  
Аспекты научного объяснения и другие эссе о философии науки (1965),  
Философия естествознания (1966),  
Логика научного исследования (1972).

### **Работы на русском**

Гемпель К.Г. Логика объяснения. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998

**Скачать и читать Логика Объяснения можно здесь:**

#### **Сочинения:**

Мотивы и “охватывающие” законы в историческом объяснении. — В кн.: *Философия и методология истории*. М. 1977, с. 72—93;

Логика объяснения. М., 1998;

*Der Typusbeigriff im Lichte der Neuen Logik*. Leiden, 1936 (совместно с P. Oppenheim);

*Aspects of scientific explanation and other essays in the philosophy of science*. N.Y.-L., 1965;

*Philosophy of natural science*. N. Y., 1966;

*Der Wiener Kreis: eine persönliche Perspektive*. — В кн.: *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism*. W, 1979, p. 21—26;

*Valuation and objectivity in Science: A Portrait of Twenty Five Years*. — *Boston Studies in the Philosophy of Science*. Dordrecht. Boston, 1985.

Литература о Гемпеле:

Хиш Т.П. Современные теории познания. Пер. с англ. М., 1965, с. 416;

Швырев В.С. Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966;

Никитин Е.П. Объяснение — функция науки. М., 1970;

Забулионите А.-К.И. О Карле Густаве Гемпеле и его взгляде на типологическое понятие // *Традиции и новации в современных философских дискурсах*. Материалы круглого стола 08.06.2001 г. Санкт-Петербург. Серия *Symposium*, выпуск 14. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.

### **Герbart Иоганн Фридрих**

**Герbart**, нем. Johann Friedrich Herbart. (04.05.1776, Ольденбург, Священная Римская империя, — 14.08.1841, Гёттинген, королевство Ганновер) — немецкий философ - идеалист, психолог, педагог. Один из основателей научной педагогики. Ввёл в науку понятие апперцепция.

Родился в Ольденбурге. Герbart получил образование сначала в латинской классической школе, а затем в Йенском университете. Он ознакомился с учениями представителей немецкой классической философии Канта, Фихте, но большое влияние оказало на него учение античного философа Парменида о том, что всё в мире едино и неизменно.

Окончив университет, Герbart стал воспитателем детей в семье швейцарского аристократа. В 1800 году он посетил Бургдорфский институт Песталоцци. Однако демократическая направленность взглядов великого педагога не была им усвоена.

С 1802 года Герbart работал в Гёттингенском и Кёнигсбергском университетах в должности профессора. В них он развернул широкую педагогическую деятельность: читал лекции по психологии и педагогике, руководил семинарией для подготовки учителей.

Основоположник эмпирической психологии в Германии. Выступал против теории способностей Вольфа. Герbart был сторонником ассоциативной психологии и стремился построить психологию, основанную, прежде всего на опыте: её предметом должны быть факты, явления сознания. Для превращения психологии в подлинную науку Герbart считал необходимым применение математики, пытался использовать её для объяснения статики и динамики представлений, которые по Герbartу являются элементами сознания.

По Герbartу сознание имеет три области: ясность сознания, сознания и бессознательного, между которыми существуют нежёсткие границы, названные Герbartом порогами. Термин «вытеснение», применённый Герbartом для обозначения перехода представления в область бессознательного, широко использовался затем в психоанализе.

Герbart выделил также условия перехода представлений из бессознательного в сознание: сила самого представления и количество связей данного представления с прошлым опытом (процесс «поддержки» представления со стороны прошлого опыта Герbart называл апперцепцией).

Из философии выводил цели воспитания. С помощью психологии обосновывал пути достижения этих целей. Разработал эстетическую теорию. Сводил процесс психической деятельности к механическим комбинациям представлений.

[Википедия](#)

Герbart, представитель плюрализма: в основе его мира - множество неизменных «реалов». Попытался построить психологию как систематическую науку, основанную на метафизике, опыте и математике. Выдвинул концепцию 4 ступеней обучения (ясность, ассоциация, система, метод).

Основоположник т.н. формальной эстетики (источник прекрасного – симметрия, пропорции, ритм и т.д.) Именем Гербарта была названа ул. в Кенигсберге (ныне часть ул. Чайковского в Калининграде).

Материалы перепечатан из проекта "Восточно-Прусский словарь", составленного Алексеем Петрушиным с использованием кн.: "Очерки истории Восточной Пруссии", под редакцией Г.В. Кретинина.

Герbart немецкий философ-идеалист, психолог и педагог. Основой всего существующего Герbart считал «реалы» – вечные, неизменные, духовные (как «монада» у Лейбница) и непознаваемые (как «вещь в себе» у Канта) сущности. «Душа» – наиболее совершенный «реал», порождающий все психические явления.

В логике Гербарта стоял на позициях Канта. В педагогике он отошел от демократических принципов своего учителя Песталоцци. Отдельные его взгляды (деление внимания на активное и пассивное, признание опытной психологии и др.) сыграли положительную роль. Религию он обосновывал телеологией. Социально-политические взгляды Гербарта реакционны: он отвергал конституционный строй, высшей добродетелью народных масс считал подчинение господствующим классам.

Философский словарь/Под ред. Фролова И.Т. М., 1991.

Герbart - нем. философ идеалист и педагог. Рано сложившаяся философия Гербарта явилась развитием идей Канта в направлении философского реализма, с включением многих важных элементов философии Лейбница. (Смотри «Основные моменты метафизики и логики» – «Hauptpunkte der Metaphysik und Logik», 1807)

Основное философское сочинение Гербарта – «Общая метафизика с началами философского учения о природе» («Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre», Bd 1–2, 1828–29).

В центре метафизики Гербарта – понятие «вещи в себе», отличное от кантовского: посредством критики обыденного понятия «вещи» Герbart приходит к понятию «реала» как конечного элемента и носителя бытия (наподобие монады у Лейбница).

Обыденное понятие вещи соответствует комплексу простых сущностей, путь к познанию которых открывают свойства вещи, данные в ощущении. Таким образом, явленная вещь есть более или менее постоянная связь простых сущностей, находящихся в «интелигибельном пространстве». (Герbart называет эту часть метафизики синехологией, от греч. *synescheia* – связность, непрерывность)

В отличие от «феноменального пространства», т.е. поля представлений, заключённого в нашей душе, «интелигибельное пространство» у Гербарта – это абстрактное понятие, сопоставимое с понятием пространства в математике.

Среди моментов, сближающих Гербарта с позитивизмом 1-й пол. 19 в. и удаляющих его от диалектики немецкого классического идеализма, – определяется математизация философии на фоне характерного для Гербарта сочетания эмпиризма, психологизма и отвлечённой спекуляции.

Аналогичная математизация имеет место и в психологии Гербарта с её анализом «души» и «Я» как понятий, которые, подобно «вещи», подвергаются критическому рассмотрению. «Душа», по Гербарту, – «простая реальная сущность», и Герbart рассчитывает абстрактные формулы, согласно которым сосуществуют в единстве сознания различные представления души (Герbart пользуется при этом терминами «торможение», «вытеснение» и др.).

Математические методы не находят, однако, здесь адекватного для себя материала – одно из свидетельств разнородности философии начал Гербарта. Философия Гербарта не получила в Германии широкого распространения.

Напротив, в Австрии она влилась в традицию философию реализма и в сер. 19 в. стала официальной университетской системой философии. В Австрии получили развитие и эстетические идеи Гербарта: Р. Циммерман<sup>1</sup> развернул их в систему абстрактного формализма, О. Гостински<sup>2</sup> же выделил в них моменты, связанные с постижением композиции художеств. Произведений как структуры равновесия, существующего между его смысловыми частями.

<sup>1</sup>Р. Циммерман (Zimmermann R., Allgemeine Aesthetik als Formwissenschaft, 1865)

<sup>2</sup>О. Гостински же (Hostinsky O., Herbart's Aesthetik in ihren grundlegenden Teilen, 1891)

В педагогике, определяя цель воспитания как гармонию воли с этическими идеями и выработку многостороннего интереса, Герbart считал основными путями достижения этой цели управление (подавление «дикой резвости» ребёнка), воспитывающее обучение и нравственное воспитание.

Большой популярностью в европейской педагогике 2-й пол. 19—нач. 20 вв. пользовалось учение Гербарта о четырёх ступенях обучения («ясность», «ассоциация», «система», «метод»).

Философский энциклопедический словарь./Гл. ред. Ильичёв Л.Ф. и др. М., Советская энциклопедия 1983.

Согласно Гербарту, философия – это обработка понятий. Логика стремится к отчетливости (ясности) понятий, метафизика – к их упорядочению, эстетика в широком смысле слова, содержащая в себе также этику, – к дополнению понятий определениями ценности.

Для метафизики Гербарта характерно то, что он предполагает существование множества простых реальных сущностей (подобных лейбницеvским монадам), каждой из которых соответствует простое само себя сохраняющее качество.

Душа – это простая реальная сущность, место которой в мозгу; статика и механика представлений как форма (ритм) самосохранения души достаточны для объяснения психических явлений, т.к. для их разъяснения нет надобности прибегать к так называемым душевным способностям: «Закономерность душевной жизни совершенно тождественна закономерности звездного неба».

Психология Гербарта в области абстрактного мышления является чистым интеллектуализмом, в области чувств и воли она менее интеллектуалистична. Источником эстетических и этических идей, согласно Гербарту, являются произвольные суждения вкуса, источником этических идей – в частности, суждения вкуса в применении к волевым отношениям.

Нормами нравственной жизни как отдельного человека, так и всего общества служат практические идеи:

- 1) внутренней свободы,
- 2) совершенства,
- 3) благосклонности,
- 4) права,
- 5) возмездия или справедливости.

В государстве эти идеи становятся идеями правового общества, системы заработной платы, системы управления, системы культуры и воодушевленного общества. На этике Гербарта основана его педагогика, вокруг которой в 19 в. была создана, вопреки намерениям Гербарта, особая школа педагогического формализма.

Философский энциклопедический словарь. 2010.

Герbart – нем. философ-идеалист, психолог и педагог. В работах "Главные пункты метафизики" ("Hauptpunkte der Metaphysik", 1806), "Введение в философию" ("Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie", 1813), "Общая метафизика..." ("Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre", Bd 1–2, 1828–29) и др. развил свои философские взгляды.

Герbart стремился соединить в понятии "реал" идею кантовской "вещи в себе" и лейбницеvской монады. Он приписывал "реалам" вечный и неизменный характер, доказывал существование бога, вытекающее якобы из этической и эстетической потребности видеть в мире целесообразное устройство.

Социально-политические взгляды Гербарта были реакционны: высшей добродетелью для народа он считал подчинение господствующим классам.

В. Асмус. Москва.

В эстетике Гербарта считается основателем т.н. формальной эстетики (Formästhetik), противопоставляемой в историографии эстетике Гегеля. В работах по эстетике (см. "Einleitung in die Ästhetik...", в кн.: Herbart's philosophische Hauptschriften, Bd 1, 1913) Герbart полагал, что надо найти золотую середину между метафизич. взглядами и эмпиризмом, высвободить эстетику из-под опеки философии и сделать ее автономной.

Исходя из кантианского принципа незаинтересованности эстетического суждения, Герbart считал специфическим признаком эстетических понятий бескорыстное и спонтанно возникающее удовольствие, которое в нас вызывают форма и взаимоотношения форм (пропорции, ритм, созвучия, масштабность и пр.).

Эти взгляды Гербарта разрабатывали дальше Циммерман, Цейзинг, в музыке – австр. музыковед Ганслик, в своих ранних работах – чеш. эстетик Гостинский. О психологических взглядах Гербарта см. Ассоциативная психология, Бессознательное.

И. Маца. Москва.

Философская Энциклопедия. В 5-и т./Под ред. Константинова Ф.В. М., Советская энциклопедия. 1960–1970.

Герbart немецкий философ, психолог, педагог.

Философию в духе Канта понимал как науку о понятиях, однако не априорных, а “данных” во всеобщем опыте или эмпирических науках.

Философия должна с помощью формальной логики обработать эти понятия так, чтобы представить данное в опыте в совершенно ясном и свободном от противоречий виде.

Для этого используется “метод отношений”: противоречивое понятие необходимо разложить на видовые, показав отношения частей между собой. Эта процедура решала проблему: как вещь может “относиться” к своим свойствам, “иметь” их.

Одна и та же вещь может иметь несколько свойств в силу того, что она находится во многих отношениях с другими вещами. “Свойство” есть отношение.

О том, существует ли свойство, принадлежащее вещи самой по себе, мы составить представления не можем, однако такое свойство следует предположить (для объяснения само тождественности вещи, а также разнообразия ее “свойств”); Герbart называет его “простым” или “первичным”. Философ приходит к выводу о существовании множества субстанций – “реалов”.

Подлинная природа реалов неизменна, а их становление и развитие есть видимость, образуемая тем, что “реалы” вступают между собой в сменяющиеся отношения. Душа, будучи одним из “реалов”, также взаимодействует с другими субстанциями, продуктом такого взаимодействия являются “представления” – одно из центральных понятий психологии Гербарта.

Продолжая традицию Декарта, Герbart в построении психологии основывался на математических методах (основной труд: “Психология как наука, по-новому обоснованная с помощью опыта, метафизики и математики”, 1824–25, *Psychologie als Wissenschaft, neu gegruendet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, Bd 1–2, 1828–29).

Сложные психические явления Герbart предлагал не сводить к каким-либо душевным способностям или “силам” души, а объяснять, как в естествознании, законосообразными комбинациями элементарных процессов.

Если в некий момент времени в сознании находится одно представление, то оно завладевает всей его энергией. Если же их несколько, то представления взаимодействуют между собой так, что каждое теряет в своей интенсивности тем больше, чем больше сила конкурирующего представления, причем это взаимодействие может быть математически исчислено.

Представления не исчезают с прекращением соприкосновения души с другими реалами, но ослабевают (подавляются) или вытесняются за пределы определенной границы, для обозначения которой Герbart вводит термин “порог сознания” (и связанное с ним понятие “бессознательного”).

Тем самым сознание становится мерой интенсивности представления. Представление, вновь или впервые вступающее в сознание, испытывает притяжение активных представлений или их комплексов (процесс, который Герbart называет “апперцепцией”, связывающей новое знание со старым).

В трактовке идеи апперцепции и бессознательного Герbart продолжает традицию Лейбница.

Последователями Гербарта были М. Дробиш (1802–96), немецкий философ и антрополог Т. Вайц (1813–86), один из наиболее непримиримых оппонентов в психологии – В. Дильтей.

Психологические идеи Гербарта оказались более влиятельными, нежели философские (именно он в 1816 опубликовал первый учебник по психологии).

Метафизические и психологические воззрения Гербарта стали основой его педагогики, в которой он старался ввести научно обоснованные представления о средствах, методах и целях воспитания.

И.А. Михайлов

[Новая философская энциклопедия: В 4 тт/Под ред. Стёпина В.С. М., Мысль. 2001.](#)

Герbart пытался преодолеть кантовский агностицизм и идеалистическую диалектику Гегеля и создать новую метафизику, которая была бы «выше» противоположности объекта и субъекта. Он надеялся осуществить это посредством эклектического соединения учения элеатов об абсолютном бытии, платонизма и монадологии Лейбница.

С этой целью он вводит в свою философию понятие метафизического бытия, или «реала». «Реалы» – это простые, неделимые и неподвижные сущности, относительно которых возможно познание лишь формальных отношений.

К «реалам» неприменимы представления о многообразии, количестве, степени, становлении и развитии, но качественно они все различны.

Метафизическое бытие, по Герbartу, неизменно, вечно и свободно от каких бы то ни было противоречий. Последние существуют не в реальном бытии, а в субъективном мышлении. Причем противоречия в мышлении характеризуются им как чисто негативный момент, подлежащий устранению.

Первую часть философской системы Гербарта составляет логика, которая должна стремиться к полной отчетливости и ясности понятий. Из всех формально логических законов Герbart выделяет закон

тождества и пытается применить его к учению о понятии, суждении и умозаключении. Главную же задачу логики он видит в установлении отношений между понятиями на основе закона тождества и вообще в изучении отношений.

Герbart солидаризовался с Кантом в признании ограниченности человеческого познания, а также в субъективности наших знаний. Однако «вещь в себе» все же познаваема, ибо в акте познания, утверждает Герbart, необходимо отличать то, что составляет содержание чувственного опыта (оно субъективно, противоречиво и т.п.) от «чистого бытия» («реала»), лишенного конкретного содержания, стоящего вне противоречия и над ним.

Задача метафизики, составляющей вторую часть философии Гербарта, заключается именно в том, чтобы, основываясь на учении о «реалах», переработать чувственный опыт и тем самым устранить противоречия во всех формах познания.

В психологии Герbart, как и Милль, широко использовал ассоцианистский принцип, но в свою механику представлений включил и принцип апперципирования (нового опыта прежним). Он содействовал возникновению экспериментальной психологии. Значительную, хотя и противоречивую, роль сыграл он и в развитии педагогики.

Он был знаком с Песталоцци, а в 1802 г. в Гёттингене стал первым в Европе доцентом педагогики. Большое распространение имели его педагогические идеи в Чехии.

Ниже публикуются извлечения из работы Гербарта «Введение в философию» («Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie», 1813), в которой он в сжатой форме излагал свою философскую систему.

Перевод публикуемых извлечений сделан Р.Ф. Додельцевым и сверен с оригиналом автором данного вступительного текста В.В. Мееровским по изданию: J.F. Herbart. Lehrbuch zur Einleitung in der Philosophie. 4. Aufl. Leipzig, 1912.

## **ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ. ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ. ВСЕОБЩАЯ ПРОПЕДЕВТИКА**

§ 1. Философия, или обработка понятий, необходима для всех наук, поскольку они должны не только раскрывать свои объекты с фактической стороны или давать указания к целесообразному воздействию на эти объекты, но и, кроме того, упорядочивать размышления об этом: разяснять запутанное и надлежащим образом объединять единичное. Однако занятие такой обработкой требует особой точности и навыка, ибо сходство или различие в отношениях между понятиями должно строго соблюдаться; притом процесс такой обработки часто ведет дальше, чем позволяет предвидеть его начало. Поэтому философия образует отдельную область учености; но и она сама включает в себя различные науки, которые рассматриваются как ее части и обладают особым значением как для остального знания, так и для истории культуры.

[...] Философия основывается в той же мере на внутреннем опыте, как и на внешнем; и она требует, чтобы оба вида опыта были уравновешены и соединены (стр. 29 – 30).

§ 3. [...] Философия, опираясь одновременно на внешний и внутренний опыт, создает необходимый порядок среди всеобщих понятий и способствует их развитию; этим она устанавливает связь среди основных идей всех наук, чем облегчается обозрение человеческого знания для каждого человека, его же собственное знание при этом как бы концентрируется и делается более эффективным (стр. 35).

§ 4. [...] Философия – это обработка понятий. [...]

§ 5. Из основных видов обработки понятий следуют основные части философии.

Первый результат (Erfolg) направленного на понятия внимания состоит в том, что они становятся ясными и, насколько они к этому пригодны, отчетливыми. Отчетливость состоит в различии признаков одного понятия, тогда как ясность в различении нескольких понятий между собой. Отчетливые понятия могут принимать форму суждений, а соединение суждений дает заключения. Об этом трактует логика; она и является той первой частью философии, которая в целом рассматривает отчетливость в понятиях и вытекающее из этого сопоставление последних.

§ 6. Однако понимание мира и нас самих создает некоторые понятия, которые, чем отчетливее они делаются, тем менее допускают объединение наших идей и поэтому ведут к противоречиям (Zwiespalt) во всех тех размышлениях, на которые они могут иметь влияние.

В других науках неоднократно пытались обойтись без такого рода понятий, но эти усилия оказались тщетны; и поэтому на долю философии выпадает важная задача: изменить понятия упомянутого рода таким образом, чтобы это обязательно учитывало особые качества каждого из них.

При изменении возникает нечто новое, с помощью чего исчезает вышеназванная трудность. Это новое можно назвать дополнением. Соответственно дополнение понятий является вторым видом обработки понятий.

Наука об этом и есть метафизика. Она, как показывает уже название, существенно связана с физикой, поскольку под физикой в общем понимается познание данного. Ибо вначале из этого познания данного следует убедиться в том, что понятия упомянутого рода действительно вытекают из него, а не были произвольно выдуманы. [...]

§ 7. Основные понятия метафизики столь всеобщи и урегулирование (Berichtigung) их связано с таким решающим влиянием на все области человеческого знания, что остальные понятия о мире и о нас самих могут быть надлежащим образом определены лишь в том случае, если ранее было совершено такое урегулирование.

Поэтому обработка этих остальных понятий рассматривается как нечто такое, что должно следовать за общей метафизикой и к ней как бы прилагается, чтобы никто не предавался напрасной (столь часто совершаемой и возобновляемой) попытке заниматься этим только для себя и без подготовительной работы.

Таким образом, кроме общей метафизики (старое название, — онтология) возникает прикладная метафизика, которую в дальнейшем по ее предметам разделяют на три большие отрасли, а именно на психологию, натурфилософию (иначе называемую космологией) и на естественную теологию, или философское учение о религии.

§ 8. Еще существует класс понятий, которые совпадают с ранее упомянутыми в том, что по отношению к ним мышление не может ограничиться простым логическим приведением к отчетливости (Verdeutlichung); отличаются же они тем, что не требуют подобно вышеупомянутым [понятиям] изменений, а приносят с собой такое дополнение в нашем представлении (Vorstellen), которое заключается в суждениях одобрения или неодобрения.

Наука о таких понятиях — эстетика. С познанием данного она по своему происхождению связана лишь постольку, поскольку побуждает нас представить себе понятия, которые совершенно независимо от их реальности вызывают одобрение или недовольство.

Но применительно к данному эстетика переходит в ряд учений об искусстве (Kunstlehren), которые все без исключения можно назвать практическими науками, потому что они указывают, как должен обрабатывать определенный предмет тот, кто занимается ими, чтобы порождалось не недовольство, а, напротив, чувство удовлетворения. [...]

§ 9. [...] Однако среди учений об искусстве есть одно, чьи предписания требуют обязательного соблюдения, ибо мы, сами того не сознавая, постоянно представляем собой предмет этого учения. То есть этот предмет — мы сами, а названное учение — это учение о добродетели, которое в отношении наших проявлений переходит в дела и возможности, в учение об обязанностях (стр. 50 — 52).

#### ЧЕТВЕРТЫЙ РАЗДЕЛ.

#### ВЕДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ

§ 149. [...] У метафизики нет другого назначения, как делать мыслимыми указанные понятия, которые ей навязывает опыт.

[...] Повсюду понятия о сущем, о его качествах, о причинах и их действии, о пространстве и о времени представляли предмет этой науки; было обнаружено, что эти понятия, как известные из опыта и в нем данные, являлись предполагаемыми. Затем их попытались логически обработать и при этом оказались в клубке всякого рода противоречий. Эта противоречивость и ее скрытая в понятиях опыта основа [...] определяют понятие метафизики (стр. 269).

§ 151. Вопрос: можем ли мы познать вещи в себе или только явления — философия должна вначале отложить в сторону нерешенным. Прежде нужно завершить реализм соответствующим ему образом, а именно посредством надлежащей обработки противоречивых понятий опыта (Erfahrungsbegriffe), по меньшей мере самых общих из них — понятий изменения и вещи с несколькими признаками, к которым сами собой примыкают исследования о пространстве, времени и движении. После того как путем необходимого мышления об этом был получен мыслимый вид представления, идеалистическая проблема может решаться тем же путем, что и предыдущая, то есть путем надлежащего обсуждения тех противоречий, которые заключены в понятиях «Я» и субъекта со многими представлениями. [...]

§ 152. Идеалистическая проблема решается в том смысле, что действительно вне нас существует множество сущностей, подлинное и простое Что (Was) которых мы, правда, не познаем, но от чьих внутренних и внешних связей мы можем получить некоторую сумму представлений, способную увеличиваться до бесконечности.

А проблемы изменения и наличия у одной вещи нескольких качеств решаются посредством теории нарушения и самосохранения сущности; то есть теории в себе непознаваемого простого Что сущности, которое столько определяет, что оно не просто различается у различных предметов, но и образует противоположные предметы.

Эти противоположности сами не являются предикатами сущности, и потому нужно еще добавить формальные условия, совокупность нескольких сущностей, чтобы противоположности могли иметь реальный результат.

Этот результат — страдание и деятельность одновременно, без перехода какой-либо силы из одной в другую. Сущности сохраняют себя сами, каждая в своем собственном внутреннем содержании и согласно своему собственному качеству, против нарушения, которое произошло бы, если бы противоположность нескольких сущностей могла взаимно уничтожаться. Следовательно, нарушение соответствует давлению, самосохранение — отпору. [...]

Прежде всего нужно осознать, что об изменениях, а также о симультанном многообразии сосуществующих атрибутов нельзя мыслить в том смысле, будто действительно изменяется или увеличивается подлинное число реалов.

Нужно осознать, что тезис: при всех изменениях субстанция не изменяется — не может выражать ни действительного отделения субстанции от того, что около нее изменяется, ни перемены в ней, следовательно, даже ни перемены в отношении к тому, что она представляет собой на самом деле. Для сущего нет никаких перемен, а действительные события для истинного реала, таким образом, все равно что совершенно не происходят.

Что же в таком случае означает действительное событие? Иносказательно можно ответить, что это означает перевод Что сущности на совершенно иной язык, в другие равнозначащие выражения.

Такое событие было бы плодом воображения и ни в каком смысле не было бы чем-то действительным, если бы несколько сущностей не заставляли друг друга определенным образом существовать друг против друга в качестве того, что они есть.

Отсюда выражение «самосохранение» и отсюда предпосылка **совокупности** таких сущностей, которые нарушают друг друга, следовательно (поскольку это не приводит к действительному изменению качества), каждая из которых определяет самосохранение другой. Отсюда же, далее, следует изменяемость этой совокупности в интеллигибельном пространстве. Отсюда же, наконец, следует разнообразие событий в одной сущности.

От действительного события теперь нужно отличить еще два рода. Первое — его задержка, если противоречивое событие неоднократно происходит в одной и той же сущности. Второе — определения пространства, которое с этим связано. Последние являются простыми явлениями в самом узком смысле слова. На этом покоится видимая природа, на ее задержках — духовное, на обеих вместе — органическая жизнь!

§ 153. [...] Среди этих двух наук (психологии и натурфилософии) психология с необходимостью занимает первое место, ибо ее самый первый и ближайший объект — действительное событие, в котором учение о природе видит только отражение. Все наши простые представления, и тем самым все основное содержание нашего сознания, являются действительными событиями в нашей душе, а именно актами ее самосохранения, но в учении о природе нет ничего, что было бы свободно от понятия «движение»; последнее же происходит не в действительности, а лишь для зрителей, и его определения являются чаще всего лишь отдаленными следствиями внутренних состояний простых сущностей. [...]

Душа — это первая субстанция, при определенном принятии которой возникает наука. Душа — именно та самая простая сущность, которая предполагается из-за всей совокупности (komplexion), которую мы имеем перед глазами, причем мы рассматриваем наши представления как свои собственные. Единство этой совокупности требует единственной сущности, которая уже потому, что она реальна, должна быть простой в самом точном смысле этого слова. Бессмертие души понимается как следствие вневременности самих реалов.

Таким образом, психология возникает из общей метафизики, когда выполняется требование следовать указанию, которое дается явлением о бытии.

Но одна она [психология] не может в достаточной мере следовать этому указанию и поэтому дополняется натурфилософией, с которой как раз находится в необходимой связи, а, кроме того, еще и учением о религии, поскольку целесообразность, посредством которой в людях (и даже в высших животных) развивается психический механизм, не может быть объяснена только из принципов природы, ведь он был бы способен и к другим бессмысленным видам развития, следы которых обнаруживаются во сне и в безумии.

Вместе с тем психология оказывает на общую метафизику обратное действие тем, что она объясняет происхождение форм познания, которые в метафизике принимались только как данные (стр. 275 — 281).

§ 154. Натурфилософия следует из общей метафизики уже исходя из реалистической точки зрения, до поры до времени с проблематичной законностью (Gültigkeit), а именно до того места, где учение о пространстве и движении ведет к предположению о несовершенной совокупности простых сущностей.

Отсюда возникает кажущееся притяжение (Attraction) и отталкивание (Repulsion), а из равновесия обоих — нечто такое, что наблюдатель (Zuschauer) назвал бы материей вместе с пространственными силами, которые также не могут привести к истине, в то время как из метафизических принципов можно вывести для явлений точнейшие законы движения.

Но одна реалистическая натурфилософия не могла бы сама за себя ручаться. Лишь в соединении с психологией она объясняет явления, которые существуют для нас, то есть в нас, потому что из души, простой сущности, замкнутой в себе, а не в малейшей степени не из психологических явлений может быть объяснимо, почему указание на бытие посредством явления идет дальше, а именно ведет к другим простым сущностям за пределами души и к их объединению и не объединению.

Здесь это рассмотрение объединяется с вышеупомянутой реалистической натурфилософией. Теперь натурфилософия остается заключенной в кругу нашего необходимого мышления и составляет ту часть этого мышления, благодаря которой мы объясняем себе определенную совокупность признаков вместе с их данными в опыте изменения посредством предположения определенных субстанций или по меньшей мере определенных отношений среди субстанций, впрочем нам, конечно, неизвестных (стр. 285-286).

§ 155. Продолжение однажды начатых рядов процессов природы после объяснений, которые можно этому дать, больше не кажется удивительным ни во внутреннем содержании души, ни во внешнем мире, ни в органическом царстве, ни на небе.

Столь же мало удивительно начало какого-либо ряда событий в целом, оно должно возникать из первоначальных движений [...].

Но в высшей степени удивительным есть и остается начинание (Beginnen) целесообразного процесса природы.

Это удивление исчезает, если придать душу внутреннему разуму, разум — ряду первоначальных максим и предположить, что душа сама вносит свою собственную идею целесообразности в понимание природы. Последовательному идеализму не остается ничего, кроме вопроса, по каким законам нашего мышления мы представляем себе природу как целесообразное целое. [...]

Предположение, что целесообразное не просто стремится к цели, а исходит из цели, которая до того мыслилась, желалась и разрабатывалась неким действующим духом, можно все-таки назвать в совокупности строгих спекуляций гипотезой в отличие от демонстрации.

Но насколько эта гипотеза может поддержать веру, неоспоримо доказывает другое ее применение. Откуда мы знаем, что нас окружают люди, а не просто человеческие образы? Мы объясняем себе их целесообразные действия из предполагаемого мышления, веления и действия. Никто не может сказать, воспринимал ли он это предполагаемое, никто не может отрицать, что он это мысленно добавляет, привносит в восприятие.

Но конечно, не во всякое восприятие человеческих образов мысленно добавляется подобное. Мы отличаем помешанного от вполне разумного и обоих от ребенка; мы оцениваем меру и вид разума по действиям.

Таким образом, данное действительно является основой этого вида представлений, и идеализму никогда, даже для вида, не удастся объяснить это посредством законов нашего мышления (попытку чего сделал Фихте).

Таким образом, твердо установлено, что предшествует проявлениям человеческого действия и намерения, человеческого знания и веления; точно так же должно быть позволено обосновывать телеологическим рассмотрением природы религиозную веру, которая, впрочем, гораздо старше и имеет гораздо более глубокие корни в человеческом духе, чем все философии.

Конечно, этим способом нельзя создать систематизированное научное здание естественной теологии, которое, взятое в качестве познания, сравнится с тем, что натурфилософия и психология могут достигнуть посредством своего фактически простирающегося в бесконечность возможного прогресса.

Однако притязания на такую систему, которая говорит о боге как о знакомом, описанном в точных понятиях объекте, это отнюдь не те крылья, благодаря которым можно подняться к тому знанию, для которого нам сейчас не хватает данных, и поэтому эти притязания, вероятно, мудро отвергнуты (стр. 289-292).

АНТОЛОГИЯ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ. Том 3. БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ КОНЦА XVIII в.-ПЕРВЫХ ДВУХ ТРЕТЕЙ XIX в. Философское наследие академия наук СССР. Институт философии. Издательство социально-экономической литературы/Ред. коллегия: Н.С. Нарский и др. «МЫСЛЬ». М., 1971

Герbart был сторонником ассоциативной психологии, но считал, что превращение её в науку требует соединения "метафизики" с математикой, то есть философских положений о психических явлениях с математическим расчётом психических процессов.

По Гербарту, мир состоит из неизменных простейших сущностей ("реалов"), которые вступают в различные связи, создавая только впечатление, что мир изменяется. В качестве психических реалов признавал представления, а психические процессы рассматривал как отражение в сознании их взаимодействия.

Подробно разработал математическую "статистику" и "динамику" этого взаимодействия. Исходил из понимания ограниченности объёма сознания, при которой множество представлений, стремящихся проникнуть в него, остаётся за так называемым порогом сознания. Как реальные силы родственные представления объединяются, усиливают друг друга, проникая в сознание, а противоположные вытесняют друг друга из сознания или мешают подняться к нему из области бессознательного.

Даже новые впечатления могут проникнуть в сознание лишь при условии, что они не только обладают достаточной силой, но и получают поддержку со стороны родственных представлений прошлого опыта. Соединение представлений прошлого опыта с новыми впечатлениями определяет отчётливость, правильность и прочность восприятия и усвоения нового.

Учение Гербарта об ограниченности объёма сознания, о его пороге, о важности учёта порога сознания для математического исчисления психических процессов сыграло большую роль в формировании экспериментальной психологии. Учение Гербарта о роли апперцепции в усвоении новых знаний послужило теоретической основой построения урока, последовательности, системности обучения и др.

Фактически Гербарт предпринял попытку теоретически обосновать педагогику. Философия, по Гербарту, указывает цель воспитания, психология - пути достижения этой цели. Определяя главную цель воспитания как гармонию воли с этическими идеями и выработку многостороннего интереса, основными путями её достижения считал воспитывающее обучение и нравственное воспитание, а также "управление" (подавление "дикий резвости" ребёнка).

Особенно большое значение придавал воспитывающему обучению, в процессе которого развивается многосторонний интерес, имеющий, согласно Гербарту, шесть видов: эмпирический - к окружающему миру; спекулятивный (умозрительный) - к причинам вещей и явлений; эстетический - к прекрасному; симпатический - к "близким"; социальный - ко всем людям; религиозный. Основой интереса считал внимание и выдвинул поэтому в качестве важнейших дидактических задач возбуждение и поддержание апперцептивного внимания и развитие произвольного внимания.

П.Я. Гальперин, А.И. Пискунов

Источник: [Российская педагогическая энциклопедия](#). В 2 т. Т. 1./Гл. ред. Давыдов В.В. М., «Большая Российская энциклопедия». 1993. С. 200-201.

#### **Основные произведения:**

«Allgemeine Pädagogik», 1806 (рус. пер. «Главнейшие педагогические соч.», 1906);

«Hauptpunkte der Metaphysik», 1806;

«Allgemeine praktische Philosophie», 1808;

«Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie», 1813;

«Lehrbuch zur Psychologie», 1816 (рус. пер. «Психология», 1895);

«Psychologie als Wissenschaft», 2 Bde., 1824-1825;

«Allgemeine Metaphysik», 2 Bde., 1828-1829.

#### **Сочинения:**

Samtliche Werke, Bd 1 – 19, Lpz. – Langensalza, 1887 – 1912. (В рус. пер. – Психология, СПб, 1875);

Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet, 1806;

#### **В переводе на русс. яз.:**

Общая педагогика, выведенная из целей воспитания (1806);

Психология как наука, вновь обоснованная на опыте, метафизике и математике (1824);

Учебник психологии (1816);

Письма о приложении психологии к педагогике (1831);

Очерк лекций по педагогике (1835);

#### **Сочинения в русском переводе**

Психология. СПб., 1875;

Избранные педагогические сочинения. Т.1. М., 1940;

Психология М., Издательский дом "Территория будущего", 2007.

#### **Источники**

Шишкин Н. О детерминизме в связи с математической психологией. «Вопросы философии и психологии». 1891, кн. 8;

История философии, т. 3, М., 1943;

## Гёте, Иоганн Вольфганг Гёте (с 1782 года фон Гёте, нем. Johann Wolfgang von Goethe)

28.08.1749, Франкфурт-на-Майне — 22.03.1832, Веймар) — немецкий поэт, государственный деятель, мыслитель, философ - идеалист и естествоиспытатель.

Гёте творил в разных жанрах: поэзия, драма, эпос, автобиография, эпистолярная и др. Гёте стал главным идеологом течения «Буря и натиск».

Вместе с Шиллером, Гердером и Виландом он создал так называемый Веймарский классицизм. Роман Гёте «Вильгельм Майстер» заложил основы воспитательного романа эпохи Просвещения. Произведения Гёте, в особенности трагедия «Фауст», признаны шедеврами немецкой и мировой литературы.

Наследие философа и поэта хранится и изучается в Архиве Гёте и Шиллера в Веймаре.

Иоганн Вольфганг фон Гёте родился в доме, который ныне является музеем «Дом Гёте» на улице Гросер-Хиршграбен.

Иоганн Вольфганг фон Гёте — сын юриста и имперского советника Иоганна Каспара Гёте (1710 — 1782) и дочери городского старшины и верховного судьи Катарины Элизабет Гёте (урожд. Текстор, 1731 — 1808).

Его дед Фридрих Георг Гёте (1657—1730) переехал в 1687 году из Тюрингии. Во Франкфурте он сначала работал портным, затем открыл трактир. На заработанное им состояние впоследствии жили его сын и внуки.

В 1756—1758 годах (7-9 лет от роду) Гете посещал общественную школу, затем его отец наравне с восемью репетиторами обучал дочь Корнелию и сына, предоставив всестороннее домашнее образование: немецкий, французский, латынь, греческий, идиш, иврит, английский, итальянский языки, естественные науки, религия, рисование.

В обучающую программу также входили игра на фортепиано и виолончели, верховая езда, фехтование и танцы.

Благодаря своей матери, которую Иоганн называл «Frau Aja», дети через сказки на ночь и чтение Библии соприкоснулись с миром литературы. На Рождество 1753 года Иоганн Вольфганг получил от бабушки в подарок кукольный театр, где с друзьями разыгрывал представления по своим детским пьескам.

Семейная библиотека насчитывала около 2000 томов, откуда маленький Иоганн впервые узнал о популярной книге про доктора Фауста. В период Семилетней войны в 1759—1761 годах в их доме квартировала труппа графа Франсуа Торана (фр. François de Théas Graf von Thoranc), познакомившая Гете с французской драматической литературой.

Биографы Гёте называют его одарённым, с живым умом и темпераментом человеком, но не вундеркиндом, каким считается Моцарт.

По настоянию отца Иоганн отправился осенью 1765 года (в 16 лет) изучать юриспруденцию в Лейпцигский университет. Тогда Лейпциг был развитым в сравнении с Франкфуртом городом и назывался «Маленьким Парижем».

Иоганн получал от отца ежемесячное содержание в 100 гульденов, чтобы купить модную одежду, выучиться манерам и не слыть деревенщиной. Он проживал в доме «Огненный шар» на улице Ноймаркт и предавался вдали от родителей различным увеселениям с друзьями: посещал театральные представления, устраивал дружеские вечера, выезжал в окрестности города.

Обязательным предметам Иоганн предпочитал лекции Христиана Геллерта, где представляли литературные начинания. Бывший учитель рисования Адам Фридрих Эзер открыл в 1764 году в университете академию искусств, познакомил Гёте с известным искусствоведом Винкельманом.

Позже в своём письме из Франкфурта Гёте признавался своему старому учителю, что узнал от него больше, чем за всё время обучения в университете.

Летом 1771 года Гёте представил к защите свою диссертационную работу (не сохранилась), где осветил вопрос взаимодействия государства и церкви.

Богословы Страсбурга оскорбились идеями и назвали Гёте «безумным поборником религии», декан настаивал не допускать студента к защите. Университет предложил Гёте приобрести лицензиат, и Гёте выставил к защите 56 тезисов. В последнем тезисе он рассматривал вопрос допустимости смертной казни для детей.

Свои положения позже он развил в драме «Трагедия Гретхен» 1772 года после свидетельства исполнения приговора девушке за умерщвление своего ребёнка.

Последующие 4 года Гёте занимается адвокатской практикой во Франкфурте. Но важным для себя он считал именно публицистическую деятельность. Его пьеса «Götz von Berlichingen» (1773) приносит ему первый литературный успех и становится манифестом для «Бури и натиска».

В мае 1772 года Гёте по настоянию отца отправился в город Вейцлар для прохождения юридической практики.

Невеста его знакомого Шарлотта Буфф не ответила на чувства Гёте, и тот покинул город. Спустя 18 месяцев писатель за 4 недели оформил свой опыт в литературное произведение «Страдания юного Вертера». Роман имел оглушительный успех, прославил своего автора на всю Европу и принёс трагический Эффект Вертера.

23 июня 1780 года (в 29 лет) Гёте получил посвящение в веймарской масонской ложе «Амалия». По мнению некоторых исследователей причиной этому является его знакомство с философом и публицистом Иоганном Гердером. Сама масонская расписка Гете датирована 11 февраля 1783. года, Морамарко писал о нём в своей знаменитой книге «Масонство в его прошлом и настоящем»:

Гёте был горячим сторонником масонства до последних дней жизни, сочиняя для своей ложи гимны и речи. Обладая высочайшими степенями посвящения в системе строгого масонства, он тем не менее содействовал реформе Шредера, направленной на восстановление примата первых трёх универсальных степеней ордена. В 1813 году у гроба покойного брата Виланда поэт произнёс в масонском храме знаменитую речь «В память брата Виланда»

Большой интерес представляет отношение к Гёте романтиков. Они отнеслись к нему двояко. Погруженному в классический мир Гёте была объявлена жестокая война.

Эллинизм, подсказывавший Гёте резкие выпады против христианства, был им враждебен. В «Венецианских эпиграммах» Гёте заявляет, например, что ему противны четыре вещи: «табачный дым, клопы, чеснок и крест»; в «Коринфской невесте» христианство трактовано как мрачное, противное радостям земной жизни учение и пр.

Писатели «Молодой Германии», подходя к Гёте как к мыслителю и не находя у него (особенно в зрелом творчестве) либерально-демократических идей, сделали попытку развенчать его не только как писателя (Менцель: «Гёте не гений, а лишь талант»; Винбарг: «Язык Гёте — язык придворного»), но и как человека, объявив его «бесчувственным эгоистом, которого могут любить только бесчувственные эгоисты» (Л. Бёрне)

Сравним с этим мнение К. Маркса, в противоположность Менцелю и Бёрне, сделавшего попытку объяснить мировоззрение зрелого Гёте: «Гёте не был в силах победить немецкое убожество, наоборот, оно победило его, и эта победа убожества над величайшим немцем есть лучшее доказательство того, что немецкое убожество не могло быть побеждено „изнутри“» (из статьи К. Маркса о книге Грюна «Гёте с человеческой точки зрения», 1846).

Гуцков в памфлете «Гёте, Уланд и Прометей» восклицает, обращаясь к Гёте и Уланду: «Что можете вы делать? Гулять при свете вечернего солнца. Где ваша борьба для водворения новых идей?»

Гейне, исключительно высоко ценивший Гёте как писателя, сравнивая в «Романтической школе» произведения Гёте с прекрасными статуями, заявляет: «В них можно влюбиться, но они бесплодны. Поэзия Гёте не порождает действия, как поэзия Шиллера. Действие есть дитя слова, а прекрасные слова Гёте бездетны».

Характерно, что столетний юбилей Гёте в 1849 прошёл по сравнению с шиллеровским (1859) весьма бледно.

Интерес к Гёте возрождают Неоромантики лишь в конце XIX в. (Ст. Георге и др.). Неоромантики же, возобновляют культ Гете и кладут основание новому его изучению (Зиммель, Бурдах, Гундольф и др.), Опять же Неоромантики «открывают» позднего Гёте, которым почти не интересовались литературоведы истекшего столетия.

[Википедия](#)

Философские поэтические и научные понятия Гёте не просто дополняли, но взаимопроникали друг в друга, что сделало его неповторимой и оригинальной фигурой в истории мировой философии и культуры.

Гёте попытался создать такую науку, которая обходилась бы без наблюдения и эксперимента, без аппарата понятий и всевозможных методологических процедур. Основной метод такой науки — живое приобщение к объекту исследования путем чистого беспредпосылочного переживания объектов природы.

Природа у него не объект познания, а объект изумления. Там, где ученый овладевает традиционным аппаратом науки, он становится профессионалом, а Гёте всегда считал себя любителем, поскольку этот термин произведен от слова «любить».

Профессионал — нелюбитель, и потому от него скрыта истинная цель его профессии. Для того чтобы достичь живого созерцания, в котором природа получает возможность выговориться через человека, надо быть не ученым-профессионалом, а ученым-поэтом или мыслителем-поэтом.

Люди забыли, считает Гёте, что наука развилась из поэзии, не принимают во внимание, что со временем обе к абсолютной пользе могут снова встретиться на более высокой ступени. Созерцание является важнейшей формой открытия мира, мир раскрывается не рассудку посредством слов и гипотез, а созерцанию посредством феноменов.

Гёте называл их первичными феноменами, или прафеноменами, потому что в явлении нет ничего выше их. Непосредственное восприятие первичных феноменов повергает человека в своего рода страх, потому что мир является обнаженным его чувствам. Но быстро появляется деятельный сводник — рассудок, который все подводит под известные понятия, все классифицирует и обозначает, и мир опять «закрывается» перед нами.

Вместо того чтобы взглянуть в мир, в единичность, увидеть целостность, в одном цветке или стебле узреть превращение одной живой формы, а в позвонке — метаморфозы всех животных, человек заслоняется теоретическими воззрениями, знаками, формулами.

И это действительно трудно — «не ставить знак на место вещи», все время иметь перед собой живую сущность и не убивать ее словами. Притом в новые времена нам, полагал Гёте, грозит еще большая опасность в связи с тем, что мы позаимствовали выражения и термины из всех познаваемых областей, чтобы выразить воззрения на простые природные явления.

На помощь призываются астрономия, космология, естествознание, даже религия и мистика; и часто общее через частное, элементарное через производное закрывается и затемняется, вместо того чтобы выявляться и познаваться.

Главное — ничего не искать за феноменами, они сами — учение. Метод живого созерцания в области биологии и зоологии, в области цвета (поиски и описание прафеноменов) привел Гёте к серьезным научным достижениям.

В созерцании мы приходим к пониманию целого не как суммы частей, а как некоей организации, композиционности. Всякий предмет является символом целостности, в любом живом восприятии скрыты бесконечные горизонты, свидетельствующие о непостижимой сложности вещи или явления.

«Настоящая символика там, где частное представляет всеобщее не как сон или тень, но как живое откровение непознаваемого».

Разница в подходах к миру абстрактной науки и живого созерцания явственно видна в различии подходов к природе цвета у Гёте и Ньютона. Ньютон как физик полагал, что белый цвет комбинированный, он заключает в себе все цвета. Цвет можно рассматривать как объект с определенными физическими параметрами. У Гёте, который подходил к цвету как художник с зорким взглядом, пронизывающим природу, цвет возникает из соприкосновения света и тьмы, цвет есть специфицированный свет, а тьма играет активную роль в этой спецификации.

Цвет — не абстракция, он может быть понят только в живом приобщении к этому феномену. В «Очерках учения о цвете» Гёте писал, что синее вызывает у нас чувство одиночества, напоминает нам о тени, синее стекло показывает предметы в печальном виде, а голубую краску он называл «волнующим ничто».

Нужно очистить созерцание от условностей, от мысленных определений, до сих пор встречаются люди, принимающие условную графическую символику за реальность, полагающие, что свет в самом деле доходит до нас волнами. Самое трудное — видеть перед глазами то, что у тебя перед глазами.

Но созерцание — это не просто смотрение, это мысль, в которой форма и содержание даны в неразрывном единстве, и потому она является «созерцательной мыслью». И высшим достижением такой мысли является любовь. У природы «нет речей и языка, но она создает тысячи языков и сердец, которыми она говорит и чувствует.

Венец ее — любовь. Любовью только приближаются к ней. Бездны положила она между созданиями, и все создания жаждут слиться в общем объятии. Она разобщила их, чтобы опять соединить. Одним прикосновением уст к чаше любви искупает она целую жизнь страданий».

Широкий круг философских и научных проблем, поднятых Гёте, нашел отражение и в его художественных произведениях, прежде всего в «Фаусте». Огромно влияние его «синтетической философии», в которой органично сплелись философия, поэзия и наука, на 19 и 20 века, на философию Ф. Ницше, Г. Зиммеля, О. Шпенглера и многих др.

[Философия: Энциклопедический словарь/Под редакцией Ивина А.А. М.: Гардарики. 2004.](#)

Философское развитие Гёте шло от антипатии к школьной философии («Collegium logicum») в лейпцигский период; к пробуждению собственного философского мышления в страсбургский период и

отсюда – к занятиям натурфилософией; в первый веймарский период в полемике с Платоном, неоплатонизмом, Джордано Бруно и, прежде всего, со Спинозой.

После путешествия по Италии у него появляется интерес к учению о цветах и к сравнительной морфологии (изложена в «*Metamorphose der Pflanzen*», 1790 – рус. пер. «Опыт о метаморфозе растений», 1957).

Он вступает в принципиальную полемику с Шиллером по вопросу об отношении мышления и созерцания к идее, к «прафеноменам»; занимается изучением кантовской философии, особенно «Критики практического разума» и «Критики способности суждения», а также романтики и творчества Шеллинга.

Со временем у Гёте все яснее вырисовывается собственная «система» древней философии (мудрости), изложенная, в частности, в стихотворениях на темы древности, прежде всего в «Орфических первоагглаголах», «Завете», «Одно и все».

Когда Гёте говорит о себе: «Для философии в собственном смысле у меня нет органа», он тем самым отвергает логику и теорию познания, но не ту философию, которая «увеличивает наше изначальное чувство, что мы с природой как бы составляем одно целое, сохраняет его и превращает в глубокое спокойное созерцание».

Этим отличается также его творческая активность: «Каждый человек смотрит на готовый, упорядоченный мир только как на своего рода элемент, из которого он стремится создать особенный, соответствующий ему мир».

Высшим символом мировоззрения Гёте является Бог-природа, в которой вечная жизнь, становление и движение, открывает нам, «как она растворяет твердыню в духе, как она продукты духа превращает в твердыню».

Дух и материя, душа и тело, мысль и протяженность, воля и движение – это для Гёте дополняющие друг друга основные свойства Всего.

Отсюда также для деятельно-творческого человека следует: «Кто хочет высшего, должен хотеть целого, кто занимается духом, должен заниматься природой, кто говорит о природе, тот должен брать дух в качестве предпосылки или молчаливо предполагать его».

«Человек как действительное существо поставлен в центр действительного мира и наделен такими органами, что он может познать и произвести действительное и наряду с ним – возможное.

Он, по-видимому, является органом чувств (*sensorium commune*) природы. Не все в одинаковой степени, однако все равномерно познают многое, очень многое. Но лишь в самых высоких, самых великих людях природа сознает саму себя, и она ощущает и мыслит то, что есть и совершается во все времена».

О месте человека во Вселенной Гёте говорит: «Все есть гармоническое Единое. Всякое творение есть лишь тон, оттенок великой гармонии, которую нужно изучать также в целом и великом, в противном случае всякое единичное будет мертвой буквой.

Все действия, которые мы замечаем в опыте, какого бы рода они ни были, постоянно связаны, переплетены друг с другом. Мы пытаемся выразить это: случайный, механический, физический, химический, органический, психический, этический, религиозный, гениальный. Это – Вечно-Единое, многообразно раскрывающееся.

У природы – она есть все – нет тайны, которой она не открыла бы когда-нибудь внимательному наблюдателю». «Однако каждого можно считать только одним органом, и нужно соединить совокупное ощущение всех этих отдельных органов в одно-единственное восприятие и приписать его Богу».

Итак, Гёте своим образным рассмотрением природы, по существу, продолжает линию немецкой натурфилософии, которая, будучи всегда побочной, после смерти Кеплера под натиском французского рационализма снова прекратила свое существование.

Только Гёте и Шеллинг противопоставили материалистически-механическому естествознанию Запада творческое учение о природе. Эти существенные противоположности являются причиной упорного догматического непризнания ньютоновского учения о цветах со стороны Гёте.

В центре гётевского понимания природы стоят понятия: прафеномен, тип, метаморфоза и полярность. Трезво и реалистически мыслил он возможность предметного познания: «Ничего не нужно искать за явлениями; они сами суть теории... Я обращаю внимание на то, что мое мышление не отделяет себя от предметов, что элементы предметов созерцания входят в мышление и пронизаны мышлением внутренним образом, что мое созерцание само является мышлением, мое мышление – созерцанием».

В этом смысле эксперимент, в частности, является для Гёте «посредником между субъектом и объектом». Общее существование человека он считает подчиненным пяти великим силам, которые поэтически образно воплощает в «орфические первослова»: 1) демон личности, 2) идея энтелехии, 3) тихе (судьба) как совокупность роковых жизненных обстоятельств, 4) эрос как любовь в смысле свободной и радостной решимости, 5) ананке как необходимость, вытекающая из конкретных жизненных обстоятельств, 6) эльпис как надежда на будущую свободу и саморазвитие.

И хотя иногда в естественнонаучных работах Гёте пытаются найти средство для объединения математически-физической картины мира (которая «правильна», но не наглядна) с наивно-натуралистической (которая наглядна, но не «правильна»), для Гёте не существовало этого разлада, ибо он отказывается вступать в царство абстрактного, лишённого наглядности мира.

Но он знал, что есть истины, которые нужно открыть в этом царстве. «Идею нельзя представить в опыте и вряд ли можно показать; кто не имеет ее, тот никогда не увидит ее в явлении; у кого она есть, тот легко научается смотреть сквозь явление, видеть далеко за ним и, чтобы не потерять себя, каждый раз снова возвращается к действительности и всю свою жизнь попеременно занимается этим.

Как бы тяжело ни было на этом пути заботиться о дидактическом или даже догматическом, последнее все же не чуждо благоразумному человеку». Гёте энергично отстаивал право рассматривать и толковать мир по-своему. Однако из его произв. не вытекает, что он считает это толкование единственно допустимым.

Согласно Гадамеру, в трудах Гёте живет «подлинное стремление к метафизике»; на К. Ясперса произвела большое впечатление «великолепная нерешенность»; Ринтелен рассматривает Гёте как человека, который, несмотря на демонию и противоречивость природы, сохранил «живой дух».

Философский энциклопедический словарь/Гл. ред. Ильичёв Л.Ф. Изд-во Советская энциклопедия, М., 2010.

Формирование мировоззрения Гёте проходило под влиянием Гердера, Руссо, Спинозы, "Этику" которого Гёте называл книгой, более всего совпадающей с его воззрениями.

Материалистический пантеизм Спинозы Гёте пытался соединить с идеей развития. Это обусловило его отрицательное отношение к механицизму французских материалистов, в частности Гольбаха (см. Соч., т. 10, М., 1937, с. 48–50).

Поскольку, однако, материализм самого Гёте носил гилозоистический характер, он, критикуя механицизм, не смог развить диалектического взгляда на эволюцию органического мира и вынужден был прибегать к идеалистическим понятиям "энтелехии", "монады", заимствованным у Аристотеля и Лейбница.

Диалектические искания определили отношение Гёте и к современной ему немецкой идеалистической философии. Не соглашаясь с резко отрицательным отношением Гердера к Канту, Гёте высоко оценил критику Кантом вольфианской телеологии. Однако Гёте выступал против агностицизма Канта и Галлера, на что обратил внимание Энгельс (см. "Диалектику природы", 1955, с. 191).

О Гегеле Гёте отзывался с большим уважением, хотя и не разделял его идеалистических взглядов. Гёте не соглашался со стремлением Гегеля включить "в философию христианскую религию, которой там совершенно нечего делать" ("Goethes Gespräche mit Eckermann", В., 1955, S. 445; запись от 4 февр. 1829).

Антипатия к религии и церкви была характерной чертой мировоззрения Гёте: "Гёте, – писал Энгельс, – неохотно имел дело с "богом"; от этого слова ему становилось не по себе; только человеческое было его стихией..." (Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 1, с. 594).

Гёте был враждебен спиритуалистическо-христианской этике (как и этике Канта), возвышающей дух за счет принижения плоти. В противоположность христианству он защищал гуманистический идеал целостного человека, гармонично развитого духовно и телесно.

Источник религии Гёте видел в невежестве людей. "Бог-природа" – это для Гёте лишь художественный образ объективной реальности.

Основные принципы диалектики Гёте – поллярность и восхождение. Каждое явление имеет противоположность. Их взаимодействие приводит к возникновению третьего явления, которое стоит на более высокой ступени развития. Развитие идет через отрицание старого, отжившего. Гёте видел творческую, положительную роль отрицания и в образе Мефистофеля воплотил идею всеотрицающей силы, "желавшей вечно зла, творившей лишь благо".

Вместе с тем в понимании противоречия Гёте не дошел до признания "борьбы" противоположностей, как движущей силы развития. Развитие представлялось ему постепенным процессом без скачкообразных переходов. Отрицание скачков в природе находило обоснование в гилозоистической точке зрения, согласно которой вся материя обладает духовными потенциями.

Ценные мысли Гёте высказал о диалектике категорий части и целого, единого и многообразного, особенного и всеобщего, сущности и явления. Он подчеркивал их взаимосвязь, взаимопроникновение. Гёте старался найти особенное, наиболее полно раскрывающее всеобщее. Это особенное – явление, воплощающее в себе всеобщее, сущность, – Гёте назвал "первоявлением" ("Urphänomen"; напр., "перворастение", "первоживотное").

Значительное внимание уделял Гёте проблеме научного метода. В работе "Анализ и синтез" ("Analyse und Synthese", 1829) он подчеркивал неразрывное единство этих двух путей научного

исследования. Гёте – поборник единства теории и практики. "В начале было дело" – эти слова, вложенные Гёте в уста Фауста, – его исходный гносеологический принцип.

Подчеркивая значение эксперимента для науки, Гёте указывал на важность теоретического обобщения ("Опыт как посредник между субъектом и объектом" – "Der Versuch als Vermittler von Objekt zu Subjekt", 1792).

В области естествознания Гёте был сторонником эволюции идей. В 1784 он открыл у человека межчелюстную кость, наличие которой явилось аргументом для доказательства связи между животными и людьми.

В трактате "Метаморфоз растений" ("Die Methamorphose der Pflanzen...", 1790) Гёте выступил против идеи Линнея о неизменяемости видов. Эволюции идей Гёте придерживался также и в геологии. Энгельс назвал имя Гёте наряду с именем Ламарка в числе ученых, предвосхитивших позднейшую теорию развития (см. "Людвиг Фейербах...", 1955, с. 22).

Диалектика Гёте – это не только диалектика природы: плодотворный материал для философских обобщений Гёте искал и находил в современной истории.

Общественные взгляды Гёте с наибольшей полнотой воплощены в его художественных произведениях и в первую очередь в "Фаусте", в котором, по выражению Белинского, "выразилось все философское движение Германии" (Собр. соч., т. 3, 1948, с. 797). Главная движущая сила исторического процесса, смысл человеческого существования – деятельность, труд. Эти идеи, навеянные философией истории Гердера, роднят "Фауста" с "Феноменологией духа" Гегеля.

Гёте оптимистически смотрел в будущее, он верил в то, что настанет время, когда исчезнут социальные конфликты, но он не видел реального пути к этому. Мечтая об уничтожении феодальной отсталости и установлении справедливых социальных порядков, Гёте в то же время боялся революционного переворота.

Двойственным было его отношение и к французской буржуазной революции конца 18 в. Гёте участвовал в походе против французов, однако явно симпатизировал им и назвал их победу при Вальми началом "новой эпохи всемирной истории" (см. "Кампания во Франции" – "Kampagne in Frankreich", 1792).

Гёте любил свою страну, однако был совершенно чужд национализму. Это явилось одной из причин его враждебного отношения к реакционному романтизму, мечтавшему о возврате средневековья и увековечении немецкой отсталости. Романтизм для Гёте – "больное" искусство.

Эстетические взгляды Гёте претерпели значительную эволюцию. В период "Бури и натиска" он выступал как сторонник немецкого национального искусства, проявление которого видел в народной поэзии и готической архитектуре ("О немецком зодчестве" – "Von deutscher Baukunst", 1772).

Художественное творчество этих лет проникнуто идеями бунта, протеста против отживших условностей, обветшалой морали, общественного неравенства. С 80-х гг. идеалом Гёте становится античное искусство, которое представлялось ему воплощением гармоничных отношений между людьми.

Культ античности, "классицизм" Гёте, был своеобразной формой критики современной ему буржуазной культуры и обоснования реалистических принципов в искусстве. Общность воззрений и, в частности, идея эстетического воспитания как средства преобразования общества сблизил Гёте с Шиллером.

Однако Гёте не разделял шиллеровского увлечения кантовской эстетикой, для него не существовало непроходимой пропасти между трудом и художественной деятельностью, он понимал идеалистическую природу царства эстетической видимости.

Труд и искусство для Гёте идут близкими путями, которые окончательно сольются в будущем обществе. Вера в преобразующую роль труда усилилась в последние десятилетия жизни Гёте, когда он разочаровался в надеждах построить культуру по античному образцу. В этот период Гёте все больше занимался теоретическими проблемами современного искусства, проявлял большой интерес к творчеству Байрона, Мериме, Стендаля, к проблемам реалистического романа.

Для зрелого Гёте искусство есть "подражание" природе (в понятие последней включались им также и "естественные" законы общества). Задача художника – "схватить и выразить смысл природы". Если Гёте в период "Бури и натиска" мечтал о растворении человека в природе, считал основой искусства стихийное, бессознательное начало в человеке, то теперь он рассматривал человека как деятельное, разумное существо.

Искусство есть произведение человеческого духа, поэтому оно часть природы, но, как активная деятельность человека, оно "поднимается" над природой, поскольку "рассеянные в природе моменты соединены в нем вместе и даже самые обыкновенные из них приобретают высшее значение и достоинство" ("О правде и правдоподобии произведений искусства" – "Über Wahrheit und Wahrscheinlichkeit der Kunstwerke", 1797, в кн.: Sämtliche Werke, Bd 33, 1903, S. 84–90).

В этом смысле Гёте стоял за идеализацию в искусстве, являющуюся, однако, не отрывом явлений от действительности, а средством их обобщения и воплощения в художественных образах.

За недостаточное акцентирование организующей, упорядочивающей стороны искусства Гёте критиковал эстетическую теорию Дидро, которого он, однако, высоко ценил (Гёте перевел на немецкий язык работы Дидро "Опыт о живописи" – "Diderots Versuch über die Malerei", 1799, и "Племянник Рамо", снабдив их своими комментариями).

Одной из центральных проблем эстетики Гёте, как и его теории познания, является соотношение целого и части, всеобщего и особенного. В соответствии с различными возможностями решения этой проблемы Гёте различал три вида искусства: "простое подражание природе", "манеру" и "стиль".

Первое сводится к воспроизведению отдельных предметов природы (напр., натюрморт в живописи); "манерой" Гёте обозначал воспроизведение некоторой природной целостности при игнорировании ее мелких составных частей (напр., ландшафтная живопись) и, наконец, "стиль" – наиболее совершенное подражание природе, "познание сущности вещей в той степени, насколько мы можем познать ее в видимых и ощущаемых образах" ("Простое подражание природе, манера, стиль" – "Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil", 1789, в кн.: *Sämtliche Werke*, Bd 33, 1903, S. 54–59).

Подлинная выразительность и сила в искусстве достигаются за счет того, что художник, изображая центральный образ, подчиняет ему все остальное; внимание зрителя приковывается к основному, через которое создается впечатление и о целом.

Проблему всеобщего и особенного в искусстве Гёте решал, сопоставляя свой метод с методом Шиллера. "Огромная разница, – писал Гёте, – подыскивает ли поэт особенное для всеобщего или видит в особенном всеобщее.

В первом случае возникает аллегория, где особенное служит лишь примером, случаем всеобщего; второй случай характеризует собственную природу поэзии, она передает особенное, не думая о всеобщем, не указывая на него. Кто, однако, схватывает это живое особенное рано или поздно, не замечая, получает одновременно и всеобщее" ("Искусство и древность" – "Kunst und Altertum", 1821–26, там же, Bd 38, 1903, S. 261).

Противоречивость мировоззрения Гёте определила и судьбы его теоретического наследства. Материалистические идеи Гёте были восприняты Фейербахом, Геккелем и др. прогрессивными немецкими мыслителями и учеными. В середине 19 в. поднялась волна нападков на Гёте со стороны мелкобуржуазной демократии (Менцель).

В эпоху империализма неоднократно предпринимались попытки извратить мировоззрение Гёте и изобразить Гёте предтечей "философии жизни" (Дильтей, Зиммель), кантианцем и расистом (Гундольф, Чемберлен).

Значительное влияние творчество Гёте оказало на русскую материалистическую философию середины 19 в., крупнейшие представители которой уделяли большое внимание творчеству Гёте [см. В.Г. Белинский, Полн. собр. соч., т. 13, М., 1959, с. 468 (Указатель имен); А.И. Герцен, Полн. собр. соч. и писем под ред. М. К. Лемке, т. 22, Л.–М., 1925, с. 422–23 (Алфавитный указатель имен); Н.Г. Чернышевский, Полн. собр. соч., т. 16, М., 1953, с. 859 (Сводный указатель имен)].

Буржуазным искажениям облика Гёте противостоит научный анализ его мировоззрения, содержащийся в марксистских исследованиях. Отвергая либеральную критику Гёте как и слащавую его апологию (К. Грюн), Маркс и Энгельс раскрыли противоречивость, величие и ограниченность Гёте: "...Гёте то колоссально велик, то мелок; то это непокорный, насмешливый, презирующий мир гений, то осторожный, всем довольный, узкий филистер" (Энгельс Ф., см. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 4, с. 233). Рус. марксисты и в первую очередь Ленин высоко ценили Гёте; Ленин широко пользовался его афоризмами и образами.

[А. Гулыга. Москва.](#)

[Философская Энциклопедия. В 5-х т. Под редакцией Константинова Ф.В. Советская энциклопедия. М.. 1960 – 1970.](#)

Часто тема "философия Гёте" – предваряется целым рядом оговорок, доказывается не только отсутствием у Гёте философии в общепринятом смысле слова, но и его открытой враждебностью ко всему философскому.

Академическая философия лишь следует собственным его заявлениям, когда она отказывается аттестовать его как одного из своих:

"Для философии в собственном смысле у меня не было органа" (Goethes Naturwissenschaftliche Schriften, hrsg. von R. Steiner. Domach, 1982, Bd 2, S. 26),

или: "Собственно говоря, я не нуждаюсь ни в какой философии" (Goethes Gespräche. Munch., 1998, Bd 3, 2. Teil, S. 158),

или еще: "Она подчас вредила мне, мешая мне двигаться по присущему мне от природы пути" (Goethes Briefe. Munch., 1988, Bd 2, S. 423).

Очевидно, однако, что эти признания допускают и более эластичное толкование, особенно в случае человека, который, по собственным словам, ничего не остерегался в своей жизни больше, чем пустых слов. Если философское мышление обязательно должно быть дискурсивным и обобщающим, то чем оно может быть менее всего, так это гётевским.

Гёте - "человек глаз", ему чужда сама потребность генерализировать конкретно зримое и подчинять его правилам дискурса. В этом смысле правы те, кто считает, что он никогда не идет к философии.

Можно было бы, однако, поставить вопрос и иначе, именно: идет ли (пойдет ли) к нему философия? В конце концов важна не столько неприязнь Гёте к философии, сколько нужда философии в Гёте, и если историки философии обходят почтительным молчанием автора "Учения о цвете", то обойти себя молчанием едва ли позволит им автор "Наукоучения", уполномочивший себя однажды обратиться к Гёте от имени самой философии: "К Вам по праву обращается философия. Ваше чувство – пробный камень ее" (Fichtes Briefe. Lpz., 1986, S. 112).

Особенность, чтобы не сказать диковинность, мысли Гёте в том, что он в пору наивысшей зрелости и ошутимого конца философии философствует так, как если бы она и вовсе еще не начиналась.

Понятно, что такая привилегия могла бы в глазах историков философии принадлежать философам, вроде Фалеса и Ферекида Сирского, но никак не современнику Канта. Другое дело, если взглянуть с точки зрения беспредпосылочности, или допредикативности, познания, с которой новейшую философию заставила считаться феноменология Гуссерля.

Гётевское неприятие философии относится тогда не к философии как таковой, а лишь к ее дискурсивно измышленным предпосылкам. "Люди (можно читать: философы. – А.С.) так задавлены бесконечными условиями явлений, что не в состоянии воспринимать единое первичное условие" (Goethes Naturwissenschaftliche Schriften, Bd 5, S. 448).

В свою очередь, предпосылки гётевского философствования, которое он никогда не мыслил себе отдельно с жизнью, производят на академически обученного философа впечатление некоего рода "святой простоты".

Таково, напр., неоднократно повторяемое и возведенное до основополагающего принципа требование: "Видеть вещи, как они есть" (Goethe. Italienische Reise. Lpz., 1923, S. 141). Дело вовсе не в том, что этот принцип диаметрально противоречит, скажем, коренной установке кантовской философии.

С ним можно было бы посчитаться, если бы он осуществлялся в рамках некой общей и гомогенной философской топики, как, напр., у Гуссерля, где даже в радикализме лозунга: "Назад к самим вещам!" дело шло больше о теоретически востребованном переосмыслении судеб западной философии, чем о "самих вещах".

У Гёте он вообще ничему не противоречит и утверждает себя силой собственной самодостаточности. Гёте – наименее филологичный из людей – есть философ, который мыслит глазами, и значит: не в словах, а в вещах, тогда как большинство людей – и философов! – делают как раз обратное. (§ 754 "Учения о цвете". "И однако сколь трудно не ставить знак на место вещи, всегда иметь сущность живой перед собой и не убивать ее словом".)

Возможность гётевской философии (ее, говоря, по-кантовски, *quid juris*) коренится, таким образом, не просто в мыслимости ее этоса, а в осуществимости последнего. Очевидно, при всей парадоксальности, что словесный пласт философии Гёте, или ее дискурс, представлен некой спонтанной цепью отклонений от правил философского поведения, как если бы он знакомился с философией не в работе над ее первоисточниками, а из сплошного негативного опыта конфронтации своих созерцаний с ее понятиями.

Характерен в этом отношении его разговор с философски образованным Шиллером, во время которого ему должно было открыться, что он "имеет идеи, сам того не зная, и даже видит их глазами". Возникает неизбежная альтернатива: либо рассматривать "философию Гёте" в линии философской традиции (где она окажется, самое большее, эвристически небезынтересной), либо же предварить тему вопросом о специфике гётевского типа познания.

В последнем случае решающим оказывается не теоретическое "что можно" и "чего нельзя", априорно обуславливающее всякую философскую рефлексию, а некий самодостаточный опыт, расширяющийся до природы и осознающий себя в идеале как человеческую индивидуальность самой природы, нисколько не смущаясь собственной (философски визированной) "субъективностью".

Интересно рассмотреть этот опыт по аналогии с кантовским понятием опыта. Исходный тезис Гёте: "Все попытки решить проблему природы являются, по существу, лишь конфликтами мыслительной способности с созерцанием" (Goethes Naturwissenschaftliche Schriften, Bd 2, S. 200), совпадает, если заменить "конфликты" "синтезами", с кантовским.

Но уже со второго шага налицо расхождение. Кант отталкивается от теоретического представления о "нашем" устройстве, Гёте от непосредственной данности своего устройства. По Канту, "наш" рассудок устроен так, что созерцания без понятий слепы, а понятия без созерцаний пусты.

Гёте осознает свое устройство совершенно иначе: “Мое мышление не отделяется от предметов, элементы предметов созерцания входят в него и внутреннейшим образом проникаются им, так что само мое созерцание является мышлением, а мышление созерцанием” (ibid., S. 31).

С точки зрения “Критики чистого разума” подобное мышление есть не что иное, как метафизическое мечтательство; § 77 “Критики способности суждения” смягчает вердикт: созерцающее мышление теоретически не содержит в себе противоречия, т.е. можно мыслить его существующим.

Аналогия со ста воображаемыми талерами, в которые обошлось Канту опровержение онтологического доказательства, напрашивается сама собой. Эккерман (11. 4. 1827) приводит слова Гёте: “Кант меня попросту не замечал”.

Реальность, а не просто мыслимость созерцающего мышления у Гёте есть, таким образом, вопрос не теории, а опыта, причем не понятия опыта, а опыта как делания.

Там, где теоретически постулируется слепота созерцаний и пустота понятий, налицо вытеснение реального феномена теорией и, как следствие, “конфликты” обеих половинок познавательного целого. Теория, понятая так, негативна и представляет собой, по Гёте, результат “чрезмерной поспешности нетерпеливого рассудка, который охотно хотел бы избавиться от явлений и поэтому подсовывает на их место образы, понятия, часто даже одни слова” (ibid, Bd 5, S. 376).

Настоящая теория тем временем не противостоит вещам, а осознает себя как их “сущность”: “Самое высокое было бы понять, что все фактическое есть уже теория: синева неба раскрывает нам основной закон хроматики. Не нужно только ничего искать за феноменами. Они сами составляют учение” (ibid.).

Все злоключения философии проистекают от того, что опыт отрезается от самих вещей и подменяет вещи словами. “Вместо того чтобы становиться между природой и субъектом, наука пытается стать на место природы и постепенно делается столь же непонятной, как последняя” (Goethes Werke, Weimarer Ausgabe, Bd 36, 4. Abt., S. 162).

Что участью философии на этом пути могло быть лишь ее самоупряднение, стало ясно в свете ее дальнейших судеб, сначала в позитивистических диагнозах философии как “болезни языка” (Ф. Маутнер, Л. Витгенштейн), а после уже и в полном ее растворении во всякого рода “играх” и “дискурсах”.

В свете изложенного проясняется, наконец, отношение к Гёте немецкого идеализма. Судьбой этого идеализма было противостоять натиску материалистически истолкованной физики с чисто метафизических позиций. Понятно, что в споре с ним кантианство могло уже хотя бы оттого рассчитывать на успех, что исходным пунктом его был факт естествознания, а не воздушные замки неоплатонических спекуляций.

Эвристически допустим вопрос: как сложились бы дальнейшие судьбы философии, вообще духовности, если бы немецкий идеализм, отталкиваясь от Канта, взял бы курс не на Плотина, а на факт естествознания, к тому же не ньютоновского, как это имеет место у Канта, а гётевского естествознания?

Характерно, что основной упрек Гёте со стороны кантиански ориентированных критиков: он-де “переносит рассудочные абстракции на объект, приписывая последнему метаморфоз, который свершается, по сути, лишь в нашем понятии” (Sachs J. Geschichte der Botanik vom 16. Jahrhundert bis 1860. Munch., 1875, S. 169), буквально совпадает с упреком тех же критиков в адрес немецкой идеалистической философии.

Г. Файхингер формулирует в этой связи “генеральное заблуждение” Гегеля, который “смешивает пути мышления с путями реально происходящего и превращает субъективные процессы мысли в объективные мировые процессы” (Whinger H. Die Philosophie des Als ob. B., 1911, S. 10).

Разумеется, с точки зрения гегелевской метафизики эта критика не имела никакого смысла. Вопрос, однако, стоял о смысле самой метафизики. Немецкий идеализм — “высокие башни, около коих обыкновенно бывает много ветра” (Кант), — рушился как картонный домик при первом же таране критики познания.

Ибо созерцающее мышление, смогшее в тысячелетиях произвести на свет такое количество глубокомысленной метафизики, не выдерживало и малейшей проверки со стороны естественно-научного мышления. Фихтевская апелляция к Гёте: “К Вам по праву обращается философия. Ваше чувство — пробный камень ее”, видится в этом смысле как бы неким инстинктивным жестом выруливания между Сциллой кантианства и Харибдой (дезавуированной Кантом) метафизики.

Факт таков, что Гёте мыслит созерцательно, но факт и таков, что мыслит он не как метафизик, а как естествоиспытатель. Метафизическое *ens realissimum* Шеллинга или Гегеля, облаченное в абстрактные понятия, действует в Гёте как чувственно-сверхчувственное восприятие.

Иначе: одна и та же мыслительная потенция, созерцающая в одном случае историю сознания, а в другом случае наблюдающая череп барана, предстает один раз как феноменология духа, другой раз как позвоночная теория черепа. Созерцательную способность суждения можно было сколь угодно

остроумными доводами опровергать теоретически или, в крайнем случае, на примере всякого рода парапознавательных практик (Кант versus Сведенборг).

Опровергать ее там, где плодами ее оказывались не просто научные открытия, но и открытия целых наук (13 томов трудов по естествознанию насчитывает Большое Веймарское издание Гёте, так называемое *Sophienausgabe*), было бы просто нелепо.

С другой стороны, однако, именно подчеркнутый антифилософизм Гёте, в защитной среде которого его познание только и могло сохранить свою специфику, сыграл на руку академической философии. Единственным шансом обезвредить опасный прецедент было списать его в счет гениальной личности.

Гёте-естествоиспытателю выпадала участь Гёте-поэта: здесь, как и там, все решалось вдохновением, спонтанностью, непредсказуемостью, точечными *apogees*, при которых не оставалось места никакой методологии, систематике и усвояемости.

Воцарившийся со 2-й половины 19 в. научный материализм мог безнаказанно потешаться над лишенной теоретико-познавательного фундамента философией немецкого идеализма.

Никто, кроме естествоиспытателя Гёте, пожелай он стать философом и перенеси он на философские проблемы ту созидательную конкретность, с какой он среди мира растений искал свое перворастение, не смог бы искупить гегелевский дух, тщетно силящийся (на последней странице "Феноменологии духа") вспомнить действительность своей Голгофы.

Фатальным для этого духа (духа мира) было то, что он все еще взыскал контемплиций и визионерств в мире, уже полностью принадлежащем наблюдаемости. Школьным логикам не оставалось ничего иного, как ставить ему на вид недопустимость заключения от собственной мыслимости к собственной реальности.

Перспективой ближайшего будущего – в темпах нарастания теоретического и практического материализма – оказывалась судьба духовного, стоящего перед выбором: стать либо наукой, либо столоверчением. Решение этой задачи могло единственно зависеть от того, способен ли был философ-практик Гёте стать теоретиком собственного познания (см. Антропософия).

[Свасьян К. А.](#)

[Новая философская энциклопедия. В 4 тт./ Под редакцией Стёпина В.С. М.: Мысль. 2001.](#)

Гёте - классик немецкой философии и эстетики, великий поэт и мыслитель был очень сложной и диалектически противоречивой личностью, взгляды которого невозможно уложить в прокрустово ложе какой-либо жесткой теоретической концепции.

Однако на протяжении долгой творческой жизни в мировоззрении мыслителя отчетливо дают о себе знать некоторые ведущие тенденции. Во многом эти тенденции связаны с тем, что Гёте до конца своих дней был великим сыном века Просвещения - и в ранний период, когда он был вместе с Гердером одним из лидеров "Бури и натиска", и в более поздний период "веймарского классицизма".

Одна из этих ведущих тенденций - глубокое и разностороннее понимание роли и значения коммуникации (общения) для жизни общества, развития науки, искусства и личности.

В отличие от природы, говорит Гёте, которая "творит словно бы ради себя самой", человек "творит как человек и ради человека". "Все, что мы мыслим и творим, поскольку мы этому приписываем некое всеобщее значение, принадлежит миру, и мир, в свою очередь, нередко содействует созреванию того, что ему потом может пригодиться из трудов отдельной личности".

Беседы, переписка, печать, короче "обмен мнений" - это прекрасное "пособие для собственного и чужого развития", для "выгод" светской, равно как и деловой, жизни, но главным образом для науки и искусства. Взаимоотношения с публикой являются, "поскольку речь идет об искусстве и науке, столь же благоприятными и даже необходимыми".

Искусство "существует благодаря человеку и для человека", вот почему и в юные годы и в пору зрелости писатель не может обойтись без общения с публикой, "им владеет неодолимая потребность высказаться". Поэтому все, "что художник приносит человеку, должно быть доступно", "должно возбуждать и привлекать, потребляться и удовлетворять, должно питать наш разум, образовывать его и возвышать".

Важную роль отводит Гёте искусству как средству общения между народами, нациями. "Нужно узнать особенности каждой нации, чтобы примириться с ними, вернее, чтобы именно на этой почве с ними общаться...". Отличительные свойства нации, в том числе ее искусство, "подобны ее языку и монетам, они облегчают общение, более того, они только и делают его возможным".

“Все, что в литературе отдельной нации может повлиять и напомнить об этом, должно быть усвоено всеми”. На “ярмарке”, где все народы предлагают свои товары, искусство, как и язык, играет роль толмача, обогащая при этом себя; оно является посредником “всеобщего душевного торга”, способствующим взаимному обмену.

“Это в свою очередь весьма будет действенно благоприятствовать все более расширяющейся промышленности и торговле; потому что, когда лучше знают взгляды друг друга - и тем более, если взгляды совпадают, - из этого быстрее возникает надежное доверие. А в иных случаях, когда мы в обычной жизни вынуждены иметь дело с лицами совершенно инакомыслящими, мы, с одной стороны, становимся осторожнее, но зато, с другой стороны, приучаемся быть терпимее и уступчивее”.

Нужно ли пояснять, как современно звучат в наши дни эти слова и идеи Гёте, проникнутые заботой о мире и взаимопонимании.

Гёте понимал, насколько значительна роль техники в создании оптимальных условий общения. Как и Гердеру, ему было ясно великое значение книгопечатания, а также все “возрастающей скорости средств сообщения и связи”. С этим он связывал в перспективе интернационализацию литературы, появление “мировой литературы”.

При этом Гёте высказывал идеи, которые, с одной стороны, удивительно прозорливо предвосхищали ряд особенностей этой будущей “мировой литературы”, обусловленные появлением средств массовой коммуникации, с другой стороны, диалектический подход позволил ему нарисовать гораздо более верную картину того, что появится на 150 лет позже и что получило одностороннюю интерпретацию у различных современных теоретиков “массовой культуры”.

Процесс образования “мировой литературы”, согласно Гёте, - процесс сложный и противоречивый, от которого не следует ожидать “ничего большего и ничего иного сверх того”, что он может осуществить и осуществит.

Гёте полагает, что в этой “мировой литературе” будет три “слоя”: “вершины”, “среднее” и “низшее”. К “низшему” следует отнести то, что сразу же придется по плечу “массе”, доставит удовольствие и окажется привлекательным. Все, что нравится массам, будет беспредельно распространяться и, как мы видим уже сейчас, будет находить сбыт во всех краях и местностях”.

Противоборствовать широкому потоку злободневности, считает Гете, было бы тщетно. В этом “потоке злободневности”, распространяемом техникой, особую неприязнь у Гете вызывает “пошлость”. “Техника в соединении с пошлостью - это самый страшный враг искусства”.

“Среднее” - это то, “к чему желательно приучать массу, чтобы она постепенно стала его воспринимать”.

И, наконец, “вершины”, которые, вероятно, “превосходили бы возможности восприятия массы”. “Масса должна приучиться уважать и чтить то недостижимое, что она увидит перед собой; тогда хотя бы некоторые личности будут увлечены и поднимутся на более высокие ступени культуры”. “Серьезным и внутренне значительным творениям” не удастся сразу нравиться массам и “беспредельно распространяться”, однако им необходимо стойко удерживать свои позиции”.

Итак, Гете - практик, государственный деятель, политик - считает, что в процессе общения, в частности посредством языка и искусства, люди добиваются взаимопонимания, достаточного для того, чтобы лучше “узнать” друг друга, “доверять” и пр.

Иной подход к проблеме взаимопонимания в процессе коммуникации наблюдаем мы у Гете-гносеолога.

Мысля диалектически, Гете видит относительный характер взаимопонимания в процессе общения, разные степени его “полноты” и пр. “Всякий думает, что он способен сообщить другим то, чем обладает сам”, но в действительности я давно, пишет Гете, “уже ясно усмотрел, что ни один человек не понимает другого вполне”.

В частности, ни один из воспринимающих художественное произведение не находил в нем, утверждает Гете, “то, что художник туда вложил”. Причины могут быть разные: “никто под одними и теми же словами не понимает того, что другие”, “разговор или чтение книги у различных лиц вызывает различный ход мыслей...”.

Но есть, по мысли Гете, более глубокие, гносеологические причины, когда речь заходит о возможности коммуникации истинного знания о сущности вещей. В этом вопросе, отмечает В.Ф. Асмус, Гете "подходит чрезвычайно близко к гносеологическим учениям немецкого диалектического идеализма".

Подобно Шеллингу, Гете противопоставляет рассудок и разум. Рассудок - расчленяет живое целое на механические элементы и не может быть адекватным орудием познания. Его цели - утилитарные, извлечения практической пользы. Напротив, разум направлен на постижение ценности явления, его синтетического единства, только он вводит в понимание самой сущности вещей.

В основе языка как деятельности, согласно Гете, лежит как рассудочная, так и разумная способность человека. "Но у того, кто пользуется им, не говоря уже о возможностях злоупотребления в целях "хитроумно спутывающей диалектики" и "спутанно затемняющей мистики", он не предполагает непременно "чистого рассудка" или "развитого разума".

Это, во-первых. Во-вторых, язык как инструмент, орудие, располагающий определенным запасом слов, возник в связи с насущными человеческими потребностями, человеческими занятиями и "наиболее обычными" человеческими ощущениями и взглядами. Иными словами, в основе языка, как он сложился исторически, лежит "обыденное созерцание", правильный взгляд на земные вещи, общий человеческий рассудок.

Поэтому, когда высокоодаренный человек проникает в глубь "таинственной сущности и деятельности природы", то унаследованный им язык оказывается недостаточным для того, чтобы выразить такие прозрения, далекие от обыденных человеческих дел. Вынужденный прибегать к "человеческим выражениям при передаче своего познания, он поневоле принижает свой предмет или даже совершенно искажает и уродует его".

К несовершенствам языка Гете относит и то, что он является орудием опосредованного познания. Не без влияния Гамана и Гердера Гете отдает предпочтение непосредственному познанию сущности вещей. Язык же "никогда не выражает предметы непосредственно".

Если бы быть свободным от односторонности и схватывать "живой смысл в живом выражении", то удалось бы "сообщать немало хорошего".

Но очень трудно "не ставить знак на место вещи, все время иметь перед собой живую сущность и не убивать ее словами". Слово является "знаком" и "никоим образом не выражает полностью природу", оно "должно рассматриваться только как пособие для нашего удобства".

Язык знаков необходим и удобен, но лишь умеренное, непритязательное употребление его может принести пользу. Всегда имеется опасность, что "иероглифический способ выражения" начинает подменять подлинное явление, становится на место природы и мешает настоящему познанию вместо того, чтобы помогать ему.

Особенно это относится к тем случаям, когда речь идет о таких сущностях, которые можно скорее назвать "действительностями", чем вещами и которые находятся постоянно в движении. "Их нельзя удержать, и тем не менее о них надо говорить".

Весьма актуальны, в том числе и для современной философской и эстетической науки, предостережения Гете против неумеренного и неосторожного "заимствования" терминологии из других областей знания, когда "общее через частное, элементарное через производное скорее закрывается и затемняется, вместо того, чтобы выявляться и познаваться".

Желательнее всего, считает Гете, было бы, однако, "чтобы язык, которым хотят обозначить частности определенного круга явлений, брали бы из этого же круга, простейшее явление употребляли бы как и сильную формулу и отсюда бы выводили и развивали более сложные".

Гете считает, например, неудачным, "механическим", "унизительным" термин "composition", который французы ввели в искусствоведение "с тех пор, как они начали думать и писать об искусстве; ведь говорится: живописец компонирует свои картины; музыкант даже раз навсегда называется композитором, и все же, если оба хотят заслужить настоящее название художника, то они не составляют из частей свои произведения, но развивают какой-нибудь живущий внутри них образ, более высокое созвучие в согласии с требованиями правды и искусства".

У Гете имеются высказывания, в которых он вообще отрицает возможность выразить сущность произведения искусства, красоту словами. Так, в статье "О Лаокооне" (1798) он пишет: "Подлинное произведение искусства подобно произведению природы всегда остается для нашего разума чем-то бесконечным.

Мы на него смотрим, мы его воспринимаем, оно на нас воздействует, но не может быть познано; тем более не могут быть выражены словами его сущность, его достоинства".

В статье "Об истолковании произведений искусства" (1822): "... раз художник уже высказал несказуемое, как же можно выразить это на другом языке, да к тому же на языке слов?". Сходная мысль высказана в разговорах с Эккерманом: "Я смеюсь над теми эстетиками, которые мучаются, стараясь выразить в абстрактном слове и воплотить в понятия то невыразимое, что мы обозначаем словом "красота".

В то же время в других сочинениях Гете мы встречаем более "умеренную" точку зрения. Так, он пишет, что хотя "мы вправе требовать, чтобы любое художественное произведение говорило само за себя, все же это относится только к избранным, самым великим творениям. Все же другие, которые заставляют желать еще многого и лучшего, очень нуждаются в помощи, даже в словесной". Хотя говорить об искусстве - значит "посредничать посреднику", но, считает Гете, "все же за таким занятием мы обретаем немало ценного".

Искусство - перелагатель "неизреченного", поэтому может показаться глупостью попытка вновь перелагать его словами, все же "когда мы стараемся это делать, разум наш стяжает столько прибыли, что это с лихвой восполняет затраченное состояние".

Прямо противоположное суждение высказывает Гете и о прекрасном. "О прекрасном можно иметь понятие, и это понятие может быть выражено".

В гетевской "Критике" языка несомненно содержится (не без влияния кантовской философии) известная доля агностицизма. Однако, подчеркивает В.Ф. Асмус, "простое отождествление воззрений Гете с агностицизмом кантовского или юмовского типа было бы так же неверно, как и полное игнорирование известной тенденции к агностицизму, несомненно у Гете прорывающейся".

Неосторожные "философски некорректные высказывания" (Асмус) Гете о языке, знаках и "формулах" имели своей целью скорее оградить исследование явлений от притязаний метафизического, механистического способа мышления, огрубляющего сложную диалектическую природу познаваемых объектов).

Есть основания утверждать, что именно в искусстве видел Гете такой способ выражения, обозначения и коммуникации, который сможет преодолеть недостатки языка обыденного и научного познания.

Называя искусство "истинным посредником", он пишет: "Я почти и сам начинаю верить, что, быть может, одной поэзии удалось бы выразить такие тайны, которые в прозе обыкновенно кажутся абсурдом, так как их можно выразить только в противоречиях, неприемлемых для человеческого рассудка". И еще: "Ввиду этого мы обязательно должны представлять себе науку как искусство, если мы ждем от нее какой-либо цельности".

Эти преимущества искусства Гете связывает с символическим способом познания, характерным для искусства.

Проблема символа (символического способа познания, выражения и коммуникации) Гете была и остается поныне предметом многочисленных исследований и различных тенденций в интерпретации мировоззрения великого мыслителя.

Как отмечают исследователи (И. Кон), слово "символ" появляется впервые у Гете в VII главе "Ученических годов Вильгельма Мейстера" (1796). Во время работы над этой книгой в письме к Мейеру (20 июня 1796 г.) Гете обратил внимание на этот термин у Канта - §59 "Критики способностей суждения": кантовское понимание символа, в частности применительно к эстетике, оказало большое влияние на Шиллера, с которым Гете, начиная с 1794 г. ведет интенсивное обсуждение (в беседах и переписке) эстетических проблем, в том числе и проблемы символа.

Несомненно, что Шиллер способствовал знакомству Гете с великим немецким философом и с его пониманием символа. Влияние Канта и Шиллера, в особенности первого, на Гете было бесспорно, однако нельзя проходить мимо существенных различий в понимании символа у этих мыслителей.

Какие же общие признаки, по Гете, характеризуют понятие “символ”? Символы всегда указывают на “другое”, выступая как “представители многих других” предметов и явлений.

Причем символ может иметь дело только “со значительным...”. “Собственно символические предметы”, например, являются тем, “чем является для поэта счастливый сюжет”, “театрально лишь то, в чем нам одновременно внушится символ: значительное и высшее действие, указывающее на другое, еще более значительное”.

Как и у Канта, символы, согласно Гете, всегда несут в себе созерцание предмета, они образны. “Символика превращает явление в идею, идею в образ...”. Элементы символики, не говоря пока об искусстве, имеют место и в языке, поскольку он “образен”, в “речи, изначально тропической”, как поэзия гения, как поговорочная мудрость человеческого рассудка”.

Прибегает к символике и наука, в особенности математика, когда она с помощью “чисел и формул” создает “уподобления” познаваемым сущностям, то есть какие-то образные структуры.

В символе всегда имеется известное сходство с символизируемыми предметами. Это сходство может быть простым “уподоблением” в случае “формул”. Когда же символ выступает в качестве “выдающегося случая”, “типа” (или “первичного феномена”), он “тождествен” символизируемым явлениям.

Но в отличие от простого изображения символ не только воспроизводит “индивидуальность” предмета, он также несет в себе “образ” как “идеальность”, как определенное “обобщение”. Так, например, “символические” сюжеты глубоко значительны вследствие “идеала”, который всегда ведет с собою “обобщение”.

Гетевские образы Фауста и Прометея могут служить ярким “практическим” воплощением гетевского теоретического понимания обобщающей силы символического образа.

Уже приводилось высказывание Гете о том, что символ “превращает явление в идею, идею в образ...”. Таким образом, “идея” - необходимый элемент в структуре символа. Продолжая это высказывание, Гете пишет: “идея всегда остается в образе бесконечно действенной и недостижимой. Даже выраженная на всех языках она осталась бы все-таки невыразимой”.

На это высказывание обычно ссылаются те исследователи, которые стремятся сблизить Гете и Канта, отмечая сходство этого высказывания с кантовским определением “эстетической идеи”. Действительно, Гете не прошел мимо той глубокой идеи, которая содержалась в кантовском учении о символе.

Что значит, что идея остается в образе “действенной”? В письме к Шиллеру (от 18 августа 1797 г.) он пояснял, что символы, возбуждая представления о сходных вещах, “требуют известной последовательности”, “известного единства и всеобщности”, то есть осуществляют некоторую регулирующую функцию в качестве некоторого закона.

Поскольку символ заключает в себе полноту вещей, является символом “многих тысяч других случаев”, “указывает на все остальное и охватывает все случаи”, которые возможны, его активная сила, порождающая множество представлений, “бесконечна”.

А раз бесконечна, значит всегда остается что-то “недостижимое”, до конца “невыразимое”, какая-то “загадочность и тайна”.

Произведение искусства, художественный образ, поскольку они символичны, “тем лучше”, чем они “несоизмеримее и недоступнее для рассудка” и “навсегда останутся загадкой для рассудка”.

В главе о Канте нам уже приходилось говорить, что признание бесконечного и иррационального (трансцендентального) в символе не означает само по себе ни агностицизма, ни иррационализма.

Как уже отмечалось, концепция символа Канта страдала субъективизмом. Это понимал и Гете. Когда он характеризует кантовскую философию как слишком “высоко поднимающую субъекта при кажущемся ограничении ее”, эта характеристика относится и к кантовскому пониманию символа.

Стремясь к диалектическому синтезу объекта и субъекта, Гете первенство отдает объекту. Шиллер в письме к Гете от 23 августа 1794 г. пишет о том, что Гете “навел” его на след “объекта, материального остова умозраительных идей, что его наблюдательный взор покоится на вещах и не боится опасности

“отвлеченного умствования” и произвола воображения”, что он “объединяет явления согласно объективным законам”.

В письме от 7 сентября 1797 г. по поводу размышлений Гете о “символических предметах” Шиллер, который стоит гораздо ближе к Канту, чем Гете, возражает ему: “Вы говорите так, как если бы здесь особую важность имел предмет; с этим я не могу согласиться”.

Подчеркивая важность объективного, предметного содержания в символе, Гете выступает против субъективной, мнимой символики. Он подвергает критике такого рода “символы” в письме к И.Мейеру от 20 мая 1796 г.

В работе “Коллекционер и его близкие” (1798-1799) он критикует художников (называя их “эскизниками”), подкупающих “неискущенного зрителя” мыслью, которая “лишь наполовину ясная, но мнимо символически изображенная”, вследствие чего зритель “начинает видеть “то, чего там на самом деле и нет”.

Символ, как средство, которое должно осуществить коммуникацию, “контакт” между “духом” художника и “духом” зрителя, “превращается в ничто”.

Как точно замечает Б. Сфрэнсен, хотя содержание символа у Гете заключено в объекте, но раскрывается оно через субъекта. Именно это имел в виду Гете, когда в письме к Риммеру от 24 июля 1809 г. заметил, что “все символы, даже математические, все-таки антропоморфичны”, то есть предполагают деятельность субъекта, будь это деятельность “ума” в одном случае или “души” - в другом.

Это вполне отвечало его общей гносеологической позиции, которая распространялась им и на искусство: “Мы ничего не знаем о мире вне его отношения к человеку; мы не хотим такого искусства, которое не было бы сколком с этих отношений”.

Создавая символические образы, искусство хотя и обращается преимущественно “к воссозданию природы и самой действительности”, начинается оно тем не менее, подчеркивает Гете, там, где человек “приобретает склонность” придавать особое значение тому, чем он сам обладает и что его окружает”.

То, что “несведущий человек в произведении искусства принимает за природу, есть не природа (с внешней стороны), а человек (природа изнутри)”. “Искусство существует благодаря человеку и для человека”. Поэтому законы “воздействия всех искусств, как словесных, так и пластичных”, можно обнаружить, лишь исследуя “человеческую душу”.

Когда Гете говорит, что “символика превращает явления в идею”, под идеей он понимает не идеи субъекта, а идеи, лежащие в основе вещей. “Все, что мы узнаем и о чем мы можем говорить, лишь проявления идей”. Исследователи в этой связи говорят о “неоплатонизме” Гете, влиянии Шёфтсбери и т.д..

Вот что пишет А.В. Гулыга по поводу “легенды” о “неоплатонизме” Гете: “Реминисценции неоплатонизма можно обнаружить у многих пантеистически и даже материалистически настроенных философов вплоть до XVIII века; теория эманации постепенно сменилась противоположным ей учением об эволюции, а платоновское “всеединое” все еще продолжало быть символом веры.

Этой формулой пользовались и Лессинг, и Гердер, и Гете. “Неоплатонизм” Гете опосредован многовековой историей пантеизма, в ходе которой постепенно угасала идея божества и ее место занимал культ природы”.

Преимущество символической формы познания Гете видел в том, что здесь преодолевается односторонний рационализм рассудочного познания, о котором мы говорили раньше в связи с языком.

Что меняется, когда вместо вещи, предмета ставится не знак, а символ? Устраняется ли тем самым опосредованный характер познания сущности вещей, то есть “идей” (по Гете)? Является ли символическое познание - непосредственным?

Во “Введении к Опыту интероологии” Гете пишет: “истинное, тождественное божественному, непосредственно никогда не познаваемо: мы зрим это истинное лишь в отблеске, в примере и в символе, в отдельных и сродных явлениях”.

Таким образом, символическое познание не является непосредственным постижением сущности вещей, но опосредованность здесь иная, чем в знаковом, языковом познании. Если в последнем таким посредником были понятия, логическое мышление, то в символическом - образ, “чистое созерцание”.

В отличие от Канта и Гердера Гете проводит ясное различие между символом и аллегорией. “Аллегория превращает явление в понятие, понятие - в картину, но так, что в картине понятие все еще может быть ограничено и полностью установлено и высказано в ней”.

Символ же превращает идею в образ так, что эта идея (или понятие) воспринимается в единстве и неразрывной связи с образом. В этом смысле “аллегорическое отличается от символического тем, что одно выражается посредственно, другое непосредственно”.

Аллегорический образ может блистать умом, остроумием, но он разрушает интерес к изображению и возвращает разум к самому себе, отнимая у глаз то, что действительно изображено. Напротив, символ у Гете, пишет Сфрэнсен, нагляден в том смысле, что наглядно представлена сама идея.

В созерцании символа раскрывается сущность предмета, или идея. “Значение” символа не может быть отделено от символизируемого, символ и есть воплощенное значение.

И все же нельзя согласиться с утверждением, что символ у Гете не связывает две реальности: материальную и духовную, поскольку он - неразрывное единство этих сторон, единство универсального и особенного, абсолютного и феноменального.

Как раз наоборот, символ и есть воплощение этой связи. В письме Шиллеру от 23 декабря 1797 г., характеризуя “Германа и Доротею”, Гете писал, что в этом произведении “символически ... намечены легкие следы ощущения связи между видимым и невидимым миром”.

Слитность идеи (понятия) с образом в символе делает эту идею, или понятие конкретными, с чем и связана невозможность выразить ее в какой-либо одной абстрактной идее, что характерно как раз для аллегории.

Гете решительно отвергал попытку рассматривать идею художественного произведения “как элемент, который может быть внедрен в произведение как таковой, не становясь при этом субстанцией, невидимо разлитой по всей конкретной поверхности образа и неотделимой от его конкретного содержания”.

Конкретность символа, то есть нерасчлененное единство образного и идейного содержания обосновывается Гете соображениями и “чисто” коммуникативного характера, а свою задачу как поэта он формулирует следующим образом: создать произведение искусства так, “чтобы и другие, читая и слушая изображенное мною, получали те же самые впечатления”.

Каковы же эти впечатления? “Не моя манера, - разъяснял он по поводу Фауста, - стремиться воплощать в поэзии что-нибудь абстрактное. Я воспринимаю впечатления - впечатления чувственные, полные жизни, милые, пестрые, бесконечно разнообразные, которые мне давало возбужденное воображение; и мне как поэту не оставалось ничего больше, как только художественно округлять и оформлять такие созерцания и впечатления и выражать их в живом слове...”.

На вопрос о том, какую идею он хотел сообщить читателям в “Фаусте”, Гете отвечал: “Как будто я сам это знаю и могу это выразить!.. В самом деле! Хорошая это была бы штука, если бы я попытался такую богатую, пеструю и в высшей степени разнообразную жизнь, которую я вложил в моего Фауста, нанизать на тощий шнурочек одной-единственной для всего произведения идеи”.

В этом смысле “Фауст” есть “нечто совершенно несоизмеримое”, и “тщетны все попытки сделать его доступным нашему рассудку”.

Б. Сфрэнсен говорит о трех видах символа в учении Гете о символе - “классического” и “послеклассического” периода: гештальт-символ, эмоциональный символ, репрезентативный символ. Эта классификация заслуживает внимания.

В период веймарского классицизма у Гете была идея искусства как замкнутого в себе художественного мира.

Рациональное в этой идее было то, что произведение искусства рассматривалось как относительно автономная система, подчиненная своим специфическим законам.

“Если опера хороша, - писал Гете в статье “О правде и правдоподобию в искусстве” (1797), - то она, конечно, является как бы маленьким мирком для себя, в котором все совершается по известным законам и который требует, чтобы о нем судили по его собственным законам, ощущали бы его соответственно с его собственными качествами”.

С этой позиции произведение искусства рассматривается как в себе покоящийся символ, “гештальт-символ”. “Большим достоинством произведения искусства, - считает Гете в этот период, - является его самоудовлетворенность и замкнутость”.

Гетевский способ выражения давал основание рассматривать его учение о символе как об имманентной структуре, не имеющей выхода вовне, и было в дальнейшем использовано “формалистами”.

В действительности же дело было не так. Например, характеризуя символические сюжеты (в этот же период), Гете пишет, что они “кажутся самодовлеющими - и все же они глубоко значительны”, так как связаны с идеалом, обобщением, о чем уже говорилось.

“Эмоциональные символы” у Гете - это в сущности все символы в искусстве, рассматриваемые с субъективной стороны, с точки зрения их воздействия на чувства человека. Уже говорилось, что законы воздействия всех искусств Гете ищет в человеческой душе.

Развивая мысли “бурных гениев”, он пишет: “Но человек ведь не только мыслящее, но одновременно и чувствующее существо”. Он - нечто целостное, единство различных сил, тесно связанных между собой.

К этому-то целому и должно взывать произведение искусства, оно должно соответствовать этому разнообразному единству, этому слитному разнообразию”. Именно художественный символ - образный, наглядный, конкретный, неисчерпаемый в своем идейном наполнении лучше всего отвечает, согласно Гете, этому требованию.

В послеклассический период на первое место выдвигается понятие “репрезентативного символа”, что было связано с естественнонаучными методами, с такими категориями, как “тип”, опыт высшего вида - “первофеномен”.

Репрезентативный символ - это такой типичный случай, такое частное, особенное, которое, когда оно вполне обнаруживает себя, указывает и на все остальные, ведет ко всеобщему. Причем этот путь отличается от пути к обобщению в аллегории.

“Далеко не одно и то же, подыскивает ли поэт для выражения всеобщего особенное или же в особенном видит всеобщее. Первый путь приводит к аллегориям, в которых особенное имеет значение только примера, только образца всеобщего, последний же и составляет подлинную природу поэзии; поэзия называет особенное, не думая о всеобщем и на него не указуя.

Но кто живо воспримет изображенное его особенное, приобретет вместе с ним и всеобщее, вовсе того не сознавая или осознав это только позднее”. “Настоящая символика там, где частное представляет всеобщее ... как живое мгновенное откровение непознаваемого”.

Учение Гете о символе как “типе” и “первофеномене” оказалось в эстетике исключительно плодотворным: “Здесь берет свое начало учение о типическом в жизни и в искусстве”.

Подлинное художественное творчество (в отличие от “простого подражания” и “манеры”) Гете называл “стилем”. Поскольку “стиль” Гете связывает с созданием типических образов, передающих всеобщее через особенное, постольку это понятие, как верно подмечает Х. Келлер, тесно связано с “символом”.

Когда художник от “простого подражания природе” поднимается до “манеры”, “он обретает свой собственный лад, создает свой собственный язык, чтобы по-своему передать то, что восприняла его душа.

Когда же искусство обретает черты стиля, “который покоится на глубочайших твердых познаниях, на самом существе вещей”, постольку его дано распознавать “в зримых и осязаемых образах”, имеющих символический характер, оно, искусство, окончательно “создает для себя единый язык”. Удалясь от прозы, этот поэтический язык “поднимается в высшие сферы и там обретает свои собственные законы”.

Этот “наивысший язык, который, разумеется, надо понимать”, требует возвыситься до художника, “собрать себя”, “жить одной жизнью с произведением искусства, снова и снова созерцать его и тем самым вступить в более возвышенное существование”.

Способность владеть и пользоваться таким “языком” характеризует, как считает Гете, гения. Это способность прежде всего - постижения существа вещей. Но поскольку речь идет о коммуникации, о выражении этой познанной сущности “наружу”, постольку гений обусловлен материалом и временем, причем оба неизбежно связывают его.

Например, поэту нужны такие “внешние средства для создания достойного образа из данного материала”, как слова и ритмы, причем речь идет не только о “точности фраз”, но и о “благозвучии периодов”, “обаянии”, “гармонии”.

В то же время у Гете имеются и другие высказывания, в которых нельзя не видеть отражение концепции Шёфтсбери о “внутренней форме”. “Подлинный поэтический гений ... пусть на его пути

возникают препятствия в виде несовершенства языка, слабой внешней техники и тому подобного, он владеет высшей внутренней формой, и ей в конце концов подчиняется все...”.

Итак, в аспекте интересующей нас проблемы “искусство и коммуникация” Гете занимает особое место в истории эстетической мысли. Ему принадлежит, на наш взгляд, самое глубокое истолкование проблемы художественного символа в эстетике.

Оно неразрывно связано с великим искусством самого Гете, пронизано диалектикой и “стихийным материализмом” (В.Ф. Асмус). Учение Гете о художественном символе - то ценное в немецкой классической эстетике, что должно быть унаследовано (с соответствующими коррективами) современной эстетикой.

“Проблема знака” в узком смысле почти не исследовалась Гете. Что же касается вопросов “языка”, он здесь в основном следует взглядам немецких просветителей, главным образом Гердера.

Взгляды Гете по интересующим нас вопросам оказали громадное влияние на последующее развитие философско-эстетической мысли.

**Источник:**

Басин Е.Я.. Искусство и коммуникация (очерки из истории философско-эстетической мысли). М., 1999

В настоящее время обстоятельно занимаются естественно-научными работами Гёте, ибо в них надеются найти средство для объединения математическо-физической картины мира (которая «правильна», но не наглядна) с наивно-натуралистической (которая наглядна, но не «правильна»).

Для Гёте не существовало этого разлада, ибо он отказывается вступать в царство абстрактного, лишённого наглядности мира. Но он знал, что есть истины, которые нужно открыть в этом царстве.

В гётевском замечании на рецензию В. фон Шютцена к докладу по морфологии читаем: «Идею нельзя представить в опыте и вряд ли можно показать; кто не имеет ее, тот никогда не увидит ее в явлении; у кого она есть, тот легко научается смотреть сквозь явление, видеть далеко за ним и, чтобы не потерять себя, каждый раз снова возвращается к действительности и всю свою жизнь попеременно занимается этим. Как бы тяжело ни было на этом пути заботиться о дидактическом или даже догматическом, последнее все же не чуждо благоразумному человеку».

Гёте энергично отстаивал свое право рассматривать и толковать мир по-своему. Однако из его произведений не вытекает, что он считает это толкование единственно допустимым.

Разместил: [Sanin](#) Дата: 03.04.2009

<http://intencia.ru/Filosof-view-8-3-1.html>

#### **Сочинения:**

Werke, Abtl. 1–4 (133 Bde), Weimar, 1887–1919;

Sämtliche Werke, Jubiläums-Ausgabe, Bd 1–40, Stuttgart-B., [1902–07];

Goethes Philosophie aus seinen Werken, 2 Aufl., Lpz., 1922;

Über Kunst und Literatur, В., 1953. Соч. в рус. пер. – Собр. соч., т. 1–13, М.–Л., 1932–49;

Статьи и мысли об искусстве, М., 1936;

Избр. соч. по естествознанию, М., 1957;

Гёте и Шиллер. Переписка (1794–1805), т. 1, М.–Л., "Academia". 1937;

Эккерман И.П., Разговоры с Гёте в последние годы его жизни, вступ. ст. В. Ф. Асмуса, М.–Л., 1934.

#### **Литература:**

Лихтенштадт В.О., Гёте, П., 1920;

Луппол И., Мирозозрение Гёте, "Под знаменем марксизма", 1932, № 5–6;

Вильмонт Н., Гёте, М., 1959;

Шагинян М., Гёте, М.–Л., 1950;

Кочорадзе В.А., Социально-утопические тенденции в творчестве Гёте. [Автореф. дисс.] Тб., М., 1952;

Джинория О., Философские взгляды Гёте, "Гр. Тбилисск. ун-та", 1956, [т.] 75 (на груз, яз.);

Гулиан К.И., О диалектике в творчестве Гёте, [пер. с румын.], "Гр. Тбилисск. ун-та", 1958, No 3.

## Гетерономная (идеалистическая) этика

Гетерономная этика (от др.-греч. ἕτερος — другой и νόμος — закон и «этика») — система нормативной этики, основанная не на собственных нравственных принципах, а на началах, взятых из другой сферы общественной жизни.

Понятие гетерономной этики связано с этикой Иммануила Канта, который, в противовес французским материалистам, видевшим основу нравственности в естественных побуждениях «человеческой природы» — интересе, склонности и т.п., выдвинул идею нравственной автономии, основывающуюся на самоочевидном нравственном законе, который выражается в категорическом императиве и не зависит от каких-либо природных и социальных законов и обстоятельств. Противоположность автономии составляет моральная гетерономия.

[Википедия](#)

Марксистская этика, отрицая возможность построения автономной этики с позиции социально-исторического понимания природы морали, в то же время отвергает Гетерономную этику, поскольку в ней совершается вульгаризация природы нравственности, сведение ее к каким-то иным социальным феноменам (утилитарному расчету - например в Утилитаризме, стремлению к наслаждению - в Гедонизме, поиску личного счастья - в Эвдемонизме, повиновению внешнему авторитету - в ашпробативных теориях морали и т.п.).

Задача критики Гетерономной этики совпадает в марксистской этике с проблемой определения специфики нравственности.

[Дробницкий О. Г. http://tolkslovar.ru/g2147.html](http://tolkslovar.ru/g2147.html)

Гетерономная этика — этика, выводимая из религиозных заповедей, установленных правовых норм, требования подчинения авторитетам, личной заинтересованности или выгоды. Противопоставляется автономной этике.

Это понятие было введено Иммануилом Кантом и распространено Дмитрием Крыловым на народы.

Каждый народ изначально автономен, но в ходе явной или тайной колонизации ему может быть навязана изменённая система моральных оценок, происходящая от инородцев.

Если в сознании большинства представителей какого-либо народа чужие ценности заместят свои, то произойдёт переход к гетерономной этике.

Представители гетерономного этноса оценивают свой народ чужими глазами, и в любом межнациональном конфликте в первую очередь озабочены тем, как бы не были обижены инородцы, интересы же своего народа для них есть нечто совершенно несущественное.

Предполагается, что гетерономность русского народа была навязана ему сравнительно недавно, так как невозможно было русским так широко распространиться и увеличить свою численность, если бы они были гетерономны уже с древних времён.

[Материал из свободной русской энциклопедии «Традиция»](#)

## АВТОНОМНАЯ И ГЕТЕРОНОМНАЯ ЭТИКА

Сонятия, введённые Кантом в «Критике практического разума» (1788) и означающие две противоположные системы морали: исходящую из идеи о независимости нравственных принципов и требований от каких-либо внешних по отношению к нравственности условий, интересов и целей (автономная этика) и основанную на началах, взятых из др. сфер обществ. жизни (гетерономная этика).

Этику, основывающуюся на самоочевидном моральном законе, Кант противопоставил теории французских просветителей, видевших основу нравственности в естественных побуждениях «человеческой природы» — интересе, склонности и т.п.

Кант стремился тем самым обосновать самостоятельность личной совести, формулирующей нравств. законы для всего человечества не по внешнему принуждению, а по внутреннему убеждению, и выявить специфику моральных установлений в отличие от простой целесообразности природных потребностей и велений обществ. авторитетов.

Однако полный отрыв законов морали от социальной практики привёл Канта к априоризму, к мысли о том, что эти законы можно только постулировать, но не доказать, а затем и к формализму, к невозможности определить конкретное содержание нравственных требований.

Эта постановка проблемы была воспринята впоследствии неокантианством, а также интуитивизмом, экзистенциализмом и диалектической теологией, противопоставившими мораль законам сущего и социальной действительности.

Миртов Д. Нравственная автономия по Канту и Ницше, СПб, 1905; Дробницкий О. Г. Кузьмина Т.А. Критика современных буржуазных этических концепций, М., 1967.

## Гештальтпсихология

Гештальтпсихология это -

Одна из основных школ зарубежной (преимущественно немецкой) психологии 1-й пол. 20 в. В условиях кризиса механистических концепций и ассоциативной психологии выдвинула принцип гештальта в качестве основы при исследовании сложных психических явлений. Исходила из учения Ф. Brentano и Э. Гуссерля об интенциональности сознания.

Главные представители – М. Вертхаймер, В. Келер, К. Коффка провели исследования в области восприятия, принципы которых были перенесены на изучение мышления, а также личности (К. Левин). Центральный орган – журнал "Психологические исследования" (основан в 1921). Школа распалась в кон. 1930-х гг.

Главное – сознание. Метод: феноменологическая редукция Гуссерля. Полнота = мера осознанности.

<http://intencia.ru/FAQ-view-48-3-1.html>

Так же Гештальтпсихология это -

Идеалистическое сенсуалистическое направление современной зарубежной психологии, возникшее в Германии в 1912 г. Предшественником Гештальтпсихологии является Х. фон Эренфельд (1859–1932).

Главные представители: М. Вертхаймер (1880–1944), В. Келер (1887–1967) и К. Коффка (1886–1941). Философская основа – гуссерлианство и махизм.

В противоположность ассоциативной психологии Гештальтпсихология первичными и основными элементами психики считает не ощущения, а некие психические структуры, целостные образования, или «гештальты». Их формирование, согласно Гештальтпсихологии, подчиняется внутренне присущей психике способности образовывать простые, симметричные, замкнутые фигуры.

Теория Гештальтпсихологии покоится на отрыве индивида от внешней среды и его практической деятельности. Целостность психических образований гештальтисты в конечном счете объясняют имманентными субъективными «законами», что приводит их к идеализму.

Позднее идеи Гештальтпсихологии (особенно понятие «гештальт») были распространены на область физических, физиологических и даже экономических явлений. Теоретическая несостоятельность Гештальтпсихологии была показана И.П. Павловым, а также психологами-материалистами (Л.С. Выготским и др.).

Философский словарь. Под ред. И.Т. Фролова. М., 1991, с. 90-91.

Гештальтпсихология

Идеалистическое направление в зарубежной психологии конца XIX – первой трети XX вв. (v. Ehrenfels Ch., 1890; Wertheimer E., 1912). Термин был предложен Ch.v. Ehrenfels.

Гештальтпсихология изучала психику с точки зрения целостных структур (гештальтов). В отличие от структурной психологии, выделявшей в психике, сознании отдельные элементы и синтезировавшей из них более сложные психические феномены,

Гештальтпсихология выдвигала принцип внутренней системной организации психики, определявшей и особенности ее составных частей. Гештальт не является простой суммой, составленной из отдельных элементов, это целостное переживание, данное первично, изначально присущая душе человека психическая форма, структура (Koffka K.).

Гештальт не является ощущением, чувственным образом отдельных свойств предметов и явлений. Развитие Гештальтпсихологии способствовало обогащению знаний о психических процессах, хотя ее методология препятствовала каузальному их анализу. Тем не менее Гештальтпсихология была шагом вперед по сравнению с механистической структурной психологией, она внесла новое в изучение восприятия и мышления в эксперименте и теории, стимулировала развитие социальной психологии, психопатологии.

Гештальт-Психология (англ. Gestalt psychology) - психологическое направление, существовавшее в Германии с нач. 1910-х до середины 1930-х гг. Основные представители Г.-п. (М. Вертгеймер, В. Кёлер, К. Коффка) работали, главным образом, в Берлинском ун-те, поэтому Гештальтпсихология иногда называют Берлинской школой.

В Гештальтпсихологии получила дальнейшую разработку проблема целостности, поставленная Австрийской школой, при решении которой Гештальтпсихология, вышла за пределы элементаристской методологии, подвергнув ее теоретической и экспериментальной критике, и создала целостный подход к изучению психики и сознания.

Философской основой Гештальтпсихологии является «критический реализм», основные положения которого родственны философским идеям Э. Геринга, Э. Махха, Э. Гуссерля и И. Мюллера.

Согласно Гештальтпсихологии, для человека существуют 2 отличных друг от друга «мира»: мир физический, лежащий «за» переживаниями, и мир наших переживаний (ощущений), который в Гештальтпсихологии называли в разных контекстах «объективным» или «субъективным».

Последний Гештальтпсихология рассматривала в 2-х отношениях: как физиологическую реальность (процессы в мозге как отражения воздействий внешнего мира) и как психическую (феноменальную) реальность, которые связаны между собой отношениями изоморфизма (взаимно-однозначного соответствия).

Следовательно, психологические законы сводились в Гештальтпсихологии к законам физиологии мозга. Вместе с тем Гештальтпсихология не отказывается и от изучения феноменов сознания методом феноменологического самонаблюдения.

Само сознание понималось как некое динамическое целое, «поле», каждая точка которого взаимодействует со всеми остальными (по аналогии с электромагнитными полями в физике). Единицей анализа сознания выступает гештальт как целостная образная структура, не сводимая к сумме составляющих его ощущений.

Различные формы гешталтов изучались в Гештальтпсихологии на материале восприятия кажущегося движения, формы (в том числе отношений «фигуры-фона»), оптико-геометрических иллюзий.

Были выделены так называемые факторы восприятия, которые способствуют группировке отдельных элементов физического мира в соответствующем ему «психологическом поле» в целостные гешталты: «фактор близости», «фактор сходства», «фактор хорошего продолжения» (объединяются в гештальт те элементы изображения, которые в совокупности образуют прегнантные, наиболее простые конфигурации), «фактор общей судьбы» (объединение в 1 гештальт, напр., трёх движущихся в одном направлении точек среди множества др., движущихся в разных направлениях) и т.д.

В основе принципов группировки лежит более общий закон перцептивного поля - закон прегнантности, т.е. тенденция этого поля к образованию наиболее устойчивой, простой и «экономной» конфигурации.

С точки зрения Гештальтпсихологии, данные законы представляют собой феноменальное выражение различных электрических процессов в головном мозге (образование токов различной направленности, «насыщение» отдельных участков мозга электрическими зарядами и т.п.).

В этом решении психофизиологической проблемы проявилась обоснованная в Гештальтпсихологии К. Гольдштейном точка зрения «антилокализации», впоследствии подвергнутая справедливой критике и отвергнутая большинством неврологов и нейропсихологов.

При разработке проблем мышления Гештальтпсихология подвергла острой критике бихевиористские взгляды на мышление как образование «навыков» путем проб и ошибок и ввела в психологию такие понятия, как проблемная ситуация, инсайт, а также новый метод эмпирического исследования мышления - метод «рассуждения вслух», который уже выходил за рамки исходных феноменологических установок Гештальтпсихологии и предполагал подлинно объективное исследование процессов мышления (М. Вертгеймер, К. Дункер и др.).

Однако при объяснении «продуктивного мышления» у животных и творческого мышления у человека Гештальтпсихология неправомерно отрицала роль активности и прошлого опыта субъекта в процессе решения творческих задач, считая возникновение такого решения результатом все тех же процессов образования «хороших гешталтов» в «здесь и теперь» складывающемся «психологическом поле».

В 1920-е гг. К. Левин предпринял попытку дополнить и углубить модель психического мира человека, предложенную Гештальтпсихологией, введя в нее «личностное измерение».

После прихода к власти нацистов Гештальтпсихология как школа распалась в результате эмиграции большинства ее членов. Идеи Гештальтпсихологии оказали значительное влияние на развитие необихевиоризма, психологии восприятия (школу «New Look»), когнитивной психологии, системного подхода в науке, отдельных направлений психологической практики (в частности, гештальт-терапии), некоторых концепций межличностного восприятия (Ф. Хайдер) и др.

Вместе с тем критики Г.-п. (среди которых были Л.С. Выготский, Лейпцигская школа и др.) отмечали антиисторизм и антигенетизм Гештальтпсихологии, фактическое отрицание прошлого опыта в процессе образования гештальтов, редуционистские установки в плане сведения психологических закономерностей к принципам физиологической работы мозга и др.

С конца 1970-х гг. в связи с развитием идей системного подхода в психологии наблюдается определенное возрождение интереса к Гештальтпсихологии, что нашло свое отражение в образовании международного «Общества гештальт-теории и ее приложений» и выпуске соответствующего журнала. (Е.Е. Соколова)

[Психологический словарь. А.В. Петровского М.Г. Ярошевского](#)

## Гильдебранд

**Дитрих фон Гильдебранд** - нем. Dietrich von Hildebrand

12.10.1889, Флоренция – 26.01.1977, Нью-Йорк

католический философ-феноменолог-идеалист

Поскольку феноменология – это идеалистическое философское направление, стремившееся освободить философское сознание от натуралистических установок (резко расчленяющих объект и субъект), достигнуть собственно области философского анализа – рефлексии (формы теоретической деятельности, направленных на осмысление своих собственных действий и их законов) сознания о своих актах и о данных в них содержании ... в современной буржуазной философии феноменология выступает как метод анализа чистого сознания., полемист, критик современной культуры. [Википедия](#)

Гильдебранд Родился в Италии, в семье известного немецкого скульптора Адольфа фон Гильдебранда, является внуком известного экономиста Бруно Гильдебранда.

Был младшим ребенком в семье и имел пять старших сестер. Получив хорошее образование, он приступил к изучению философии в Мюнхенском, затем – в Геттингенском университете. Среди его учителей были Макс Шелер, Адольф Райнах и Эдмунд Гуссерль.

Под влиянием Шелера фон Гильдебранд и его жена Маргарита обратились в католичество (формально в 1914 г.). Обращение сопровождалось радикальным духовным переворотом и ознаменовало начало интенсивной религиозной жизни. После этого фон Гильдебранд стал автором таких работ, как «В защиту чистоты» (1927), «Брак» (1929), «Литургия и личность» (1933), «Преображение во Христе» (1940).

В то же время в 1925–1926 гг. он занимался изданием многочисленных книг по христианскому искусству. Папа Пий XII называл фон Гильдебранда «Отцом Церкви XX столетия». Фон Гильдебранд был решительным противником национал-социализма. В 1933 г. он переселился в Вену, где издавал газету «Der Christliche Ständestaat» («Христианское корпоративное государство»), призванную противоборствовать возрастающей популярности нацистской идеологии.

После присоединения Австрии к нацистской Германии в 1938 году, Дитрих и Маргарита фон Гильдебранд бежали из страны. В декабре 1940 г. они поселились в Нью-Йорке, где остались и после войны.

В Нью-Йорке Гильдебранд получил место преподавателя философии в Фордхеймском университете, где он встретил свою будущую супругу, католического философа Алису фон Гильдебранд (Журден). В Америке он написал такие книги как «Этика» (1952), «Что такое философия?» (1960), «Природа любви» (1971), «Мораль» (1978) и «Эстетика» (1977, 1984).

В них мыслитель разрабатывает теорию христианского персонализма. Идеи Гильдебранда оказали большое влияние на многих отцов Второго Ватиканского Собора, в том числе на будущего Папу Иоанна Павла II.

Гильдебранд соединял традиционную для средневекового и посттридентского католицизма схоластическую философию с феноменологическим методом. При этом он решительно выступал против гуссерлевского крайнего феноменализма (восходящего к Канту).

Он недвусмысленно оговаривает, что существование внешнего мира несомненно, его познание основано на адекватности объектов и результатов познания, а акт познания не предусматривает создания, конструирования каких-то особых объектов, отличающихся от вещей познаваемого мира; речь может идти только о проникновении в познаваемую вещь (позиция, находящаяся в полном соответствии со схоластической гносеологией, напр., в томистском её варианте).

В области онтологии оговаривал уникальный статус Церкви, которая не может быть редуцирована к какой-либо иной социальной реальности. Говоря о соотношении общества и личности безоговорочно выступает в пользу онтологического и этического примата последней.

Феноменологический анализ духовной жизни включал и феноменологию святости. Одна из причин кризиса современности - оскудение святости, которая обладает реальной силой преобразования мира.

Один из объектов критики Гильдебранда - философия П. Тейяра де Шардена, которую он оценивает не только как модернистскую в религиозно-догматическом плане, но и как беспомощную философски. "Еще одна серьёзная ошибка связана с его (Тейяра) концепцией человека, а именно с его неспособностью понять радикальное отличие духа от материи" ("Тейяр де Шарден: на пути к новой религии").

В целом позиция Гильдебранда может быть охарактеризована как последовательно консервативная. Послесоборную ситуацию в Католической церкви он оценивал со сдержанной критикой, не касаясь в критическом ключе вопросов, связанных с каноничностью деятельности Собора. Говоря о модернистском кризисе, Гильдебранд избегал оценок деятельности самого II Ватиканского собора как обновленческой, а говорил о катастрофичной по последствиям интерпретации его решений в модернистском духе, что и определило в целом постсоборный курс.

Особенно критически выдержанной оказалась его книга "Опустошенный вертоград" ("Разоренный виноградник"), где, в частности, была дана резко негативная оценка литургической реформе (на самом II Ватиканском соборе конкретных постановлений об изменении Литургии было принято мало, поэтому резкая критика выглядит как не задевающая Собор непосредственно).

Также он безоговорочно выступал в защиту celibата. Несмотря на некоторую непроясненность позиции Гильдебранда относительно деятельности Собора, его работы стали весьма популярными в консервативно-традиционалистских католических кругах.

#### [Википедия](#)

ГИЛЬДЕБРАНД (Hildebrandt) Дитрих фон с 1906 изучал философию в Мюнхенском университете под руководством А. Пфендера и Т. Липпса.

С 1909 — в Геттингене у Э. Гуссерля, у которого в 1913 защитил диссертацию (тема — идея нравственного поступка).

В 1914 принял католичество, в последующие годы ведет активную церковную деятельность и занимается разработкой теологических проблем.

В 1933 бежит из Германии в Вену. В основанном им журнале "Христианское слово" выступает против тоталитаризма, отстаивает идею единства западно европейской христианской культуры.

В 1938 переезжает в Италию, а затем в США.

С 1949 — профессор в Фордхем-университете (Нью-Йорк).

Основную задачу феноменологии видел в исследовании и анализе "сущности" объективных феноменов, доступных нам в чувственном восприятии и интеллектуальной интуиции.

Личность человека раскрывается только в Боге, только предавая себя Богу, человек по-настоящему становится самим собой.

В развитой им в 40—50-х гг. 20 в. концепции этики Гильдебранд продолжает традицию материальной этики ценностей М. Шелера. Ценность есть изначальная, не сводимая ни к чему иному данность. Любой объект, будучи выделенным из "ничто", обладает ценностью существования и индивидуального бытия.

Духовные ценности — высшими среди них являются моральные и религиозные — присущи только человеку. Каждой морально значимой ценности соответствует ценностный ответ (Wertantwort), который может воплощаться в восхищении, любви и деятельности, реализующей или сохраняющей эту ценность.

Абсолютно достоверное знание о них дает интеллектуальная интуиция.

[И.А. Михайлов](#)

[Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М.: Мысль. Под редакцией В.С. Стёпина. М., 2001.](#)

### Сочинения:

- Gesammelte Werke, Bd 1 – 9, 1971 – 84;  
Die Idee der sittlichen Handlung. – “Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung”, hrsg. v. E. Husserl, Bd 3, 1918;  
Sittlichkeit und ästhetische Wertkenntnis. – Ibid., Bd 5, 1922;  
Metaphysik der Gemeinschaft, 1930;  
Sittlich Grundhaltungen, 1933;  
Die sittlichen Grundlagen der Völkergemeinschaft, 1946;  
Der Sinn des philosophischen Fragens und Erkennens, 1950;  
Christian Ethics, 1953 (на нем. яз.: 1959);  
True Morality and its Counterparts, 1955 (на нем. яз.: 1957);  
Graven Images: Substitutes for True Morality, 1957;  
Trojan Horse in the City of God, 1967 (на нем. яз.: 1968);  
Что такое философия? СПб., 1997;  
Новая Вавилонская башня. СПб., 1998;  
Метафизика любви. СПб., 1999;  
Метафизика коммуникации. СПб., 2000.

### Значимые работы

- «В защиту чистоты» (1927)  
«Брак» (1929)  
«Литургия и личность» (1933)  
«Преображение во Христе» (1940)  
«Этика» (1952)  
«Мораль» (1978)  
«Эстетика» (1977, 1984)  
«Что такое философия?» (1960), Прочитать можно здесь: <http://padaread.com/?book=44313&pg=1>  
«Новая Вавилонская башня» («The New Tower of Babel», 1954) Прочитать можно здесь: [http://www.i-text.narod.ru/lib/gildebrand-lib/gildebrand\\_all.html](http://www.i-text.narod.ru/lib/gildebrand-lib/gildebrand_all.html)  
«Милосердное проклятие» («The Charitable Anathema», 1993)  
«Сущность любви» («Das Wesende der Liebe», 1971)

### Гипподам, Hippodāmus, Ἰππόδαμος

Гипподам Милетский (V в. до н.э., а точнее 498 год до н.э. – ок. 408 года до н.э.) – древнегреческий архитектор-градостроитель, метеоролог, философ-идеалист.

Он жил в Пирее, и у него был дом, который он оставил в собственность государству. Одни называют его фурийцем, другие – самосцем, третьи – милетцем.

[ВИКИПЕДИЯ](#)

Родился в семье милетца Еврифонта, впоследствии жил в Фуриях и в Пирее, куда приехал по приглашению Перикла. Известность архитектору принесло создание градостроительной системы, использующейся по сей день.

Гипподам лично разработал планировку Фурий и Пирея, а также, предположительно, Родоса. Очевидно, он принимал участие и в восстановлении Милета после персидского нашествия, так как в некоторых районах обнаружена регулярная планировка.

Фурии, первая работа Гипподама в качестве мэтра, по свидетельству Диодора, были небольшим городом. Однако здесь Гипподам продемонстрировал полностью самостоятельное решение, разделив поселение продольными и поперечными улицами на 12 кварталов, что обеспечивало комфорт жителей.

Гораздо сложнее было застроить Пирей, находящийся на возвышенном морском берегу. Гипподаму пришлось разделить город на четыре зоны: жилую, торговую, административную и военную,

в каждой применив регулярную планировку. В благодарность одна из площадей города была названа в честь Гипподама.

Гипподаму приписывается ряд работ по философии, например, «О политике», «О благосостоянии» и др. Исихий Александрийский сообщает о нём и как о метеорологе.

Аристотель, говоря о философских работах Гипподама, замечает, что он отличался эксцентричностью, любил укрощать волосы и тепло одевался даже летом.

[ВИКИПЕДИЯ](#)

Далее отрывок из Аристотеля, касательно философских взглядов Гипподама, оцениваемые как идеалистические (предлагал «идеальное» устройство города-государства, ну или утопическое)

См. Аристотель. Политика. Книга вторая (В). Сочинения в 4 т. Т. 4. М., Мысль, 1983. С. 376-644. (пер. С.А. Жебелева – А.И. Доватура). Сайт: <http://texts.news/filosofii-pervoistochniki/sochineniya-tomah-tom-izd-myisl.html>

«V 1. Гипподам, сын Еврифонта, уроженец Милета (он изобрел разделение полисов и спланировал Пирей, он и вообще в образе жизни, движимый честолюбием, склонен был к чрезмерной эксцентричности, так что, а как некоторым казалось, он был очень занят своей густой шевелюрой и драгоценными украшениями, а также одеждой простой и теплой не только в зимнее, но и в летнее время и желал показать себя ученым знатоком всей природы вещей), первым из не занимавшихся государственной деятельностью людей попробовал изложить кое-что о наилучшем государственном устройстве.

2. Он проектировал государство с населением в десять тысяч граждан, разделенное на три части: первую образуют ремесленники, вторую – земледельцы, третью – защитники государства, владеющие оружием.

Территория государства также делится на три части: священную, общественную и частную. Священная – та, с доходов которой должен отправляться установленный религиозный культ; общественная – та, с доходов которой) должны получать средства к существованию защитники государства; третья находится в частном владении земледельцев.

По его мысли, и законы существуют только троякого вида, поскольку судебные дела возникают по поводу, троякого рода преступлений (оскорбление, повреждение, убийство).

3. Он предполагал учредить одно верховное судилище, куда должны переноситься разбирательства по всем делам, решенным, по мнению тяжущихся, неправильно; в этом судилище должно состоять определенное число старцев, назначаемых путем избрания.

Судебные решения в судах должны, по его мнению, выноситься не путем подачи камешков: каждый судья получает дощечку, на которой следует записать наказание, если судья безусловно осуждает подсудимого, а если он его безусловно оправдывает, то дощечка оставляется пустой; в случае же частичного осуждения или оправдания пишется определение.

Современные законоположения он считает неправильными: вынося либо обвинительный, либо оправдательный приговор, судьи вынуждены нарушать данную ими присягу.

4. Сверх того, он устанавливает закон относительно тех, кто придумывает что-либо полезное для государства: они должны получать почести; и дети павших на войне должны воспитываться на казенный счет, коль скоро такого установления еще нет у других.

Такого рода закон в настоящее время существует и в Афинах, и в других государствах. Все должностные лица должны быть избираемы народом, т.е. теми тремя частями государства, о которых упомянуто ранее.

Избранные должностные лица обязаны иметь попечение о государственных делах, а также о делах, относящихся к чужестранцам и сиротам. Вот большая и наиболее примечательная часть предполагаемого Гипподамом устройства».

Далее Аристотель комментирует философию Гипподама, что тоже небесполезно почитать:

«5. Прежде всего, каждого, пожалуй, поставит в тупик предлагаемое разделение гражданского населения. В управлении государством принимают участие все: и ремесленники, и земледельцы, и воины.

Между тем земледельцы не имеют права носить оружие, ремесленники не имеют ни земли, ни оружия, так что они оказываются почти рабами имеющих право носить оружие.

Для них невозможно, следовательно, обладать всеми почетными правами, ведь необходимо назначать и стратегов, и охранителей порядка, и, вообще говоря, верховных должностных лиц из тех, кто имеет право носить оружие.

А не принимающие участия в управлении государством могут ли дружественно относиться к государственному строю?

6. Но, с другой стороны, люди, имеющие право носить оружие, должны быть и сильнее тех, кто принадлежит к обеим другим частям. Это дело нелегкое в том случае, если носящие оружие немногочисленны.

Если же они будут сильнее, то к чему остальным гражданам принимать участие в государственном управлении и иметь право голоса в назначении должностных лиц?

Далее, чем полезны для государства земледельцы? Ремесленники должны существовать, поскольку каждое государство в них нуждается и они могут, как и в остальных государствах, жить на доходы от своего ремесла.

Земледельцы же только в том случае могли бы на законном основании составлять часть государства, если бы они доставляли пропитание тем, кто имеет право носить оружие; между тем, по предположению Гипподама, земледельцы владеют своими земельными участками на правах частной собственности и эти участки будут возделывать частным образом, для себя.

7. Сверх того, если защитники государства сами будут возделывать ту часть государственной территории, с которой они будут получать средства к жизни, то воины не будут отличаться от земледельцев, как того желает законодатель.

Если же будут какие-нибудь другие люди, отличные от обрабатывающих землю для себя и от воинов, то в государстве получится новая, четвертая часть населения, не принимающая участия ни в чем, чуждая гражданству.

Если же устроить дело так, чтобы одни и те же люди возделывали и свои участки, и участки, составляющие собственность государства, то, во-первых, не будет от обработки земли отдельным человеком такого количества продуктов, которое было бы достаточно для двух семей, а во-вторых, почему бы этим отдельным лицам не получать себе пропитание и не доставлять его воинам непосредственно от своей земли и от своих наделов? Во всем этом немало путаницы.

8. Не лучше обстоит дело и с законом о судебном разбирательстве. По этому закону требуется, чтобы в приговоре были подразделения, тогда как обвинение написано просто; таким образом, судья обращается в посредника.

Такой порядок может быть осуществлен при третейском разбирательстве, и даже в том случае, когда третейских судей несколько, так как они могут прийти к взаимному соглашению относительно приговора.

Но в судах такому порядку места нет; напротив, большинство законодателей принимает меры к тому, чтобы судьи не сообщали своего решения друг другу.

9. Далее, разве не будет сумбурным приговор в том случае, когда, по мнению судьи, подсудимый хотя должен уплатить известную сумму, но не такую, какую взыскивает с него тяжущийся?

Последний взыскивает с него двадцать мин, а один судья присудит его к уплате десяти мин (или судья постановит большую сумму, хотя взыскивается меньшая), другой – пяти мин, третий – четырех (а ведь судьи явно разделятся таким образом); или одни присудят к уплате всей суммы, а другие не присудят ничего.

Как производить тогда подсчет голосов? Сверх того, никто не принуждает судью к нарушению присяги, раз он безусловно оправдывает или осуждает, если только жалоба написана просто, по закону; вынесший оправдательный приговор не постановляет, что обвиняемый ничего не должен, но только то, что он не должен двадцать мин; только тот судья, который, не будучи убежден, что обвиняемый должен двадцать мин, все-таки выносит обвинительный приговор, нарушает присягу.

10. Что касается предложения о необходимости оказывать какой-либо почет тем, кто придумал что-нибудь полезное для государства, то на этот счет небезопасно вводить узаконение.

Такого рода предложения лишь на вид очень красивы, а в действительности могут повести к ложным доносам в даже, смотря по обстоятельствам, к потрясениям государственного строя.

Впрочем, это соприкасается уже с другой задачей и требует самостоятельного обсуждения.

Дело в том, что некоторые колеблются, вредно или полезно для государства изменять отеческие законы, даже в том случае, если какой-нибудь новый закон оказывается лучше существующего.

Потому нелегко сразу согласиться, с указанным выше предложением, раз вообще не полезно изменять существующий строй; может оказаться, что кто-нибудь, будто бы ради общего блага, внесет предложение об отмене законов или государственного устройства.

11. Раз, однако, мы упомянули об этом предмете, правильнее будет еще немного распространиться о нем. Решение вопроса, как мы сказали, вызывает затруднение. Может показаться, что изменение лучше.

Иногда, оно полезно в других областях знания, например в медицине, когда она развивается вперед сравнительно с тем, какою она была у предков, также в гимнастике и вообще во всех искусствах и науках. Так как и политику следует относить к их числу, то, очевидно, и в ней дело обстоит таким же образом.

Сама действительность, можно сказать, служит подтверждением этого положения: ведь старинные законы были чрезвычайно несложны и напоминали варварские законодательства.

12. В первобытные времена греки ходили вооруженные, покупали себе друг у друга жен. Сохраняющиеся кое-где старинные законоположения отличаются вообще большой наивностью. Таков, например, закон относительно убийств в Киме: если обвинитель представит известное число свидетелей из среды своих родственников, подтверждающих факт убийства, то обвиняемый тем самым признается виновным в убийстве.

Вообще же все люди стремятся не к тому, что освящено преданием, а к тому, что является благом; и так как первые люди — были ли они рождены из земли или спаслись от какого-нибудь бедствия — походили на обыкновенных людей, к тому же не одаренных развитыми мыслительными способностями, как это и говорится о людях, рожденных из земли, то было бы безрассудством оставаться при их постановлениях.

Сверх того, было бы не лучше писанные законы оставлять в неизменном виде: как в остальных искусствах, так и в государственном устройстве невозможно изложить письменно все со всей точностью. Ведь законы неизбежно приходится излагать в общей форме, человеческие же действия единичны, Отсюда ясно, что некоторые законы иногда следует изменять.

13. Однако, с другой стороны, дело это, по-видимому, требует большой осмотрительности. Если исправление закона является незначительным улучшением, а приобретаемая таким путем привычка с легким сердцем изменять закон дурна, то ясно, что лучше простить те или иные погрешности как законодателей, так и должностных лиц: не столько будет пользы от изменения закона, сколько вреда, если появится привычка не повиноваться существующему порядку.

14. Обманчив также пример, заимствованный из области искусств. Не одно и то же — изменить искусство или изменить закон. Ведь закон бессилён принудить к повиновению вопреки существующим обычаям; это осуществляется лишь с течением времени. Таким образом, легкомысленно менять существующие законы на другие, новые — значит ослаблять силу закона.

Кроме того, если законы и подлежат изменению, то еще вопрос, все ли законы и при всяком ли государственном строе. [Следует ли допустить, чтобы изменение закона? позволено было] первому встречному или [тем или иным] определенным [лицам]? Это ведь далеко не одно и то же. Мы оставим рассмотрение этого вопроса, отложив его до другого времени.

Взято из источника:

Лебедев А.В. сост. и пер.. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Серия "Памятники философской мысли". М.: Наука. - 576 с. 1989

Сайт: <http://scibook.net/pervoistochniki-filosofii-knigi/faley-gippodam-7142.html>

... первый из людей, который, по свидетельству Аристотеля, не занимаясь государственными делами, решился сказать свое слово о лучшем государственном устройстве, — Гипподам Милетский, — рассуждал уже о том, что такое совершенство, вытекающее из природы, и совершен ли по природе своей человек?

И не менее интересно отметить еще и то, что, сколь ни отрывочны сведения о политической философии Гипподама, все же мы можем сказать, что его идеальные формулы не были лишены некоторых элементов, способных к исторической индивидуализации.

Наилучшей формой государственного устройства Гипподам считал монархию, но ошибочно думать, что для него монархия есть форма правления, годная для всех времен, для всех народов и при

всех исторических условиях. Монархия, как думает Гипподам, наиболее приближается к божественным установлениям, и ее с трудом могут охранять люди.

«Поэтому не следует ею пользоваться при всех условиях, но по мере возможности и в случаях, полезных для государства». Так конкретные условия ограничивают у Гипподама абсолютные притязания идеальной формулы. Но мы можем сказать более: по мнению Гипподама, фактический порядок вещей бывает таков, что к нему вообще неприложимы идеальные положения человеческого разума.

«Все смертное, — говорит Гипподам, — в силу естественной необходимости подчинено изменениям и переходит или от худшего состояния к лучшему, или от лучшего к худшему. Рождаясь, вещи начинают расти и, выросши, вступают в период возмужалости; возмужав же, стареют и, наконец, гибнут». — Когда людские установления проходят конечные стадии этого процесса, могут ли исправить их идеальные концепции и планы политических преобразований?

[Алексеев Н.Н. Естественное право и историзм.](http://lib.sale/politicheskoy-mysisli-istoriya/alekseev-estestvennoe-pravo-71542.html)

<http://lib.sale/politicheskoy-mysisli-istoriya/alekseev-estestvennoe-pravo-71542.html>

Великий древнегреческий философ Платон был, как известно, автором первой подробной концепции взаимодействия искусства и политики. Однако в этом вопросе у него были предшественники.

В той или иной мере взаимодействие этих сфер общественной жизни рассматривалось ещё, начиная с эпохи Пифагора. Но два древнегреческих философа должны рассматриваться как авторы, непосредственно предвосхитившие платонизм в этом вопросе.

Речь идёт о Дамоне и Гипподаме Милетском.

Среди предшественников Платона нельзя не упомянуть и Гипподама Милетского, автора несохранившегося труда «О политике». Прежде всего, более чем занимателен сам тот факт, что профессиональный, успешный и известный в своё время архитектор составил проект государственного устройства.

Это уже само по себе живое свидетельство органической связи искусства и политики в античном мире. И это не единичный случай, поскольку Атеней со ссылкой на свидетельство Аристоксена, приведённое им в не дошедшей до нас работе «Законы», говорит о флейтисте Хрисогоне, написавшем трактат «Политика».

Более того, сам Аристоксен (ученик Аристотеля) который традиционно известен нам, как теоретик музыки, оказывается был автором трактата о законах! Дамон, Гипподам, Хрисоген, Аристоксен – перед нами выстраивается целая «шеренга» античных деятелей и теоретиков искусства, занимавшихся политическим проектированием!

Это нельзя считать случайным совпадением. Сам политический проект Гипподама, должно быть, имел широкую известность. Не случайно он удостоился (наряду с проектами Фалея Халкедонского и самого Платона) рассмотрения в критической части аристотелевской «Политики».

По замечанию Аристотеля, Гипподам был первым из граждан, далёких от практической политики, кто предложил проект государственного устройства.

Учитывая, что Гипподам, как и Дамон с Хрисогеном, как и молодой Платон, жил в 5-м веке, мы можем предположить, что именно в это время возникает интерес граждан – деятелей искусства и его теоретиков к политике, как и особый интерес политических мыслителей к проблемам искусства. Это не случайно.

Вспомним указание А.Ф. Лосева на то, что именно в этом веке начинается разрушение гомогенности восприятия всего относящегося к общественной жизни, и отдельное теоретическое рассмотрение её элементов. Так что, появление проектов Гипподама, а затем – Дамона, Хрисогена и Платона – не просто исторический факт, а симптом интеллектуальной тенденции.

Что до частных деталей проекта, то они нам немного известны из пересказа Аристотеля: «Он проектировал государство с населением в десять тысяч граждан, разделенное на три части: первую образуют ремесленники, вторую – земледельцы, третью – защитники государства, владеющие оружием.

Территория государства также делится на три части: священную, общественную и частную. Священная – та, с доходов которой должен отправляться установленный религиозный культ; общественная – та, с доходов которой) должны получать средства к существованию защитники государства; третья находится в частном владении земледельцев.

По его мысли, и законы существуют только тройкого вида, поскольку судебные дела возникают по поводу, тройкого рода преступлений (оскорбление, повреждение, убийство)».

Здесь, прежде всего, бросается в глаза определённое сходство с составленными позднее проектами Платона: присутствует деление населения на три сословия, точное определение числа граждан и деление территории.

Любопытно использование числа три. Широко известно высказывание А.Ф. Лосева, который увидел в трехсословной организации идеального полиса у Платона скульптурный принцип и элемент эстетизации государства. Однако, очевидно, что то же самое мы наблюдаем и у Гипподама. Причём архитектурная симметричность троицы у Гипподама, видимо, подчёркивалась ещё более настойчиво, чем позже у Платона.

Там где у Платона две части государственной земли, у Гипподама их три. Там где у Платона два вида преступлений, которыми занимаются государственные суды (ущерб государству и частное оскорбление) – у Гипподама опять троица.

Опять же у Платона нет деления на три вида законов, что мы наблюдаем у Гипподама. Так что математическая эстетизация политики у Гипподама явно имела место. Вместе с тем, ясно и другое.

Как ни удивительно, Гипподам, сам деятель искусства, не смог выйти за пределы современных ему представлений о статусе деятелей искусства. Подобно Платону, он, видимо включал их в число ремесленников.

[Кравцов Н.А. ДАМОН И ГИППОДАМ МИЛЕТСКИЙ КАК ПРЕДШЕСТВЕННИКИ ПЛАТОНА В ВОПРОСЕ О ПОЛИТИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ ИСКУССТВА/Таврический научный обозреватель \(www.tavr.science\) № 1 \(сентябрь\), 2015 - http://tavr.science/stat/2015/09/Kravtsov.pdf](http://www.tavr.science)

## **Гностицизм**

### **Гностицизм, gnosticisme, нем. Gnostizismus**

С греческого (γνωστικός) gnostikos - познавательный, познающий, так как gnostikos - знание.

Гностицизм, по одним толкованиям – это идеалистическое философское учение, по другим – дуалистическое, а может толковаться и просто религиозно-мистическим учением.

### **Гностицизм по Ефремовой:**

Религиозно-мистическое течение I-III вв. в Римской империи.

<http://tolkslovar.ru/g3458.html>

### **Гностицизм в Энциклопедическом словаре:**

Религиозное дуалистическое учение поздней античности (1-5 вв.), воспринявшее некоторые моменты христианского вероучения (так называемый иудео-христианский гностицизм), популярной греческой философии и восточных религий. Гностицизм строго эзотеричен; притязал на "истинное" знание о боге и конечных тайнах мироздания. С гностицизмом связано возникновение манихейства (3 в.). Оказал влияние на средневековые ереси и неортодоксальную мистику Нового времени.

<http://tolkslovar.ru/g3458.html>

### **Гностицизм по Религиозному словарю:**

Комплекс религиозных течений, появившихся в самом начале христианской эпохи, в I веке н.э. на Ближнем Востоке или в Александрии. Течения гностицизма часто весьма отличны друг от друга.

<http://tolkslovar.ru/g3458.html>

### **Гностицизм по словарю Ушакова:**

Направление религиозной философии первых веков христианства, разрабатывавшее христианскую догматику на основе неоплатонизма, пифагорейства и религиозных учений Востока.

<http://tolkslovar.ru/g3458.html>

## **Гностицизм**

Религиозно-философское учение раннего христианства, представляющее собой смесь христианских религиозных догматов с греческой идеалистической философией и восточными религиями.

В основе гностицизма лежит учение о гнозисе – особого рода знании, раскрывающем тайны бытия и указывающем путь к спасению.

Исторический словарь галлицизмов русского языка. - М.: Словарное издательство ЭТС (Электронные и Традиционные Словари).

[http://www.ets.ru/pg/r/dict/gall\\_dict.htm](http://www.ets.ru/pg/r/dict/gall_dict.htm).

Епишкин Н.И. [epishkinni@mail.ru](mailto:epishkinni@mail.ru). 2010.

<https://gallicismes.academic.ru/11017/%D0%B3%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8%D1%86%D0%B8%D0%B7%D0%BC>

### **Гностицизм по БСЭ:**

Общее обозначение ряда позднеантичных религиозных течений, использовавших мотивы восточной мифологии, и ряда ранне-христианских еретических учений и сект. Сочинения гностиков уничтожались христианской ортодоксией и дошли до нас главным образом в виде отдельных цитат, приводимых в сочинениях христианских богословов, борющихся с гностицизмом.

В 1945-46 в Хенобоскионе в Египте был найден большой архив гностических текстов.

Происхождение гностицизма и существование независимого от христианства языческого или иудаистского гностицизма неясны.

Внутри христианства гностические тенденции заметны уже в самый ранний его период; наивысшего развития они достигают во 2 в. Помимо влияния восточных религиозных мистерий, для гностицизма характерно усвоение ряда идей позднеантичной философии, главным образом платонизма и неопифагорейства.

В основе гностицизма лежит представление о падении души в низший, материальный мир, созданный демиургом - низшим божеством. В дуалистической мистике гностицизма материя рассматривается как греховное и злое начало, враждебное богу и подлежащее преодолению.

В мире рассеяны частицы потустороннего света, которые должны быть собраны и возвращены к своим истокам. Искупителем является прежде всего Христос, но его призыву следуют лишь «духовные» люди («пневматики»), тогда как не принявшие гностического посвящения «душевные» люди вместо подлинного «познания» достигают лишь «веры», а «плотские» люди вообще не выходят за пределы чувственной сферы.

Для гностицизма характерно представление о ступенях, или сферах, мира и их демонических властителях, препятствующих искуплению.

Ко 2 в. относится деятельность гностиков Василида (из Сирии) и Валентина (из Египта), а также Карпократа Александрийского, Сатурнина (или Саторнила) из Сирии, Маркиона из Понта и др.

Позднейшей формой гностицизма можно считать персидское Манихейство. Во 2 в. гностицизм был преодолен христианством, однако скрытая гностическая традиция продолжает существовать вплоть до позднего средневековья.

Влияние гностицизма прослеживается в позднейшей неортодоксальной христианской мистике - у немецких философов Я. Бёме, Ф. Баадера, Ф.В. Шеллинга; несомненны точки соприкосновения гностицизма с идеями антропософии и теософии.

Отдельные гностические мотивы развивались русской религиозной философией (В. Соловьевым и его последователями), немецким философом Л. Циглером.

А.Ф. Лосев. <http://tolkslovar.ru/g3458.html>

### **Гностицизм**

Первый этап широкого религиозно-философского течения поздней античности и средневековья так называемых «гностических религий», включающих Герметизм, манихейство, дуалистические средневековые ереси (павликиане, богомилы, катары и т.д.).

Возник в 1 в. н.э. в районе Ближнего Востока (Сирии или Самарии) или в Александрии. Во 2-ом в. стал главным соперником христианства.

Стремился дать обобщающий синтез различных восточных верований (иудаизма, зороастризма, вавилонских и египетских религий), христианства, греческой философии и мистериальных культов.

Находка подлинных гностических сочинений в Наг-Хаммади в 1945 вызвала повышенный интерес к проблеме Гностицизма

Внутри Гностицизма можно выделить три основных течения:

- «христианский Гностицизм» 1–3 вв., известный по сочинениям представителей ранне-христианских ересей и произведений из Наг-Хаммади;
- «языческий Гностицизм» той же эпохи;
- мандеизм (от арамейского манда – гносис), оформившийся, по-видимому, во 2–3 вв. и представляющий самостоятельное развитие Гностицизма на семитско-вавилонской почве;

В целом для Гностицизма характерна концепция единого начала, развёртывающегося в серии эманации, и иерархии, строения умопостигаемого мира; наряду с этим иногда предполагается существование мрака-материи, или хаоса (офиты, гностики у Плотина), – элементы дуализма при преобладании монистических тенденции.

Специфичным для Гностицизма является антикосмический дуализм: мир предельно удалён от бога и есть его антипод. В противоположность иудейско-христианской традиции гностики помещают между богом и миром серию ипостасей (у Василида, напр., число их доходило до 365), функция которых заключается не в том, чтобы соединить идеальное и материальное (как в неоплатонизме), а, наоборот, разделить их.

Центральное место в учении Гностицизма занимает человек как средоточие мирового процесса. Он, хотя и является тварью тёмных сил мира, по своей субстанции не принадлежит ему.

Эта его божественная субстанция часто принимает форму первочеловека, или антропоса. Душа иноприродна и по сущности своей принадлежит надкосмической сфере (Василид).

Наряду с дуализмом души и тела в Гностицизме существует и трихотомическое разделение человека на «духовное», «душевное» и «телесное».

Концепция знания, гносиса, – ядро Гностицизма В известной формуле гностика Феодота суть гносиса заключается в ответе на следующие, вопросы: «Кто мы? Кем стали? Где мы? Куда заброшены? Куда стремимся? Как освобождаемся? Что такое рождение и что возрождение?».

Познание человеком своего внутреннего «Я» делает возможным и познание мира, того, «что есть, что было и что будет». Такое всеобъемлющее знание доступно немногим и дарует человеку спасение.

В гносисе человек преодолевает свою двойственность и разорванность, через человека происходит преодоление бытием своей расщеплённости и восстановление распавшейся гармонии.

Социальные умонастроения Гносиса характеризуются, с одной стороны, тенденцией к своеобразному духовному аристократизму (согласно Василиду и др., гносисом обладают немногие люди), а с другой – Гносис выступает как своеобразная метафизическая утопия, провозглашающая братство, равенство и единство людей (соч. Епифания «О справедливости» и др.).

В целом учение Гносиса предстаёт как одна из форм кризиса рабовладельческой формации и как попытка найти новый мировоззренческий синтез.

Отгеснённый на задний план официальной христианской идеологией, он служил питательной почвой множества средне-вековых ересей и сыграл значительную роль в генезисе и развитии средне-вековой культуры как на Западе, так и на Востоке.

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

[https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_philosophy/4234/%D0%93%D0%9D%D0%9E%D0%A1%D0%A2%D0%98%D0%A6%D0%98%D0%97%D0%9C](https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/4234/%D0%93%D0%9D%D0%9E%D0%A1%D0%A2%D0%98%D0%A6%D0%98%D0%97%D0%9C)

## Гностицизм

Термин, введенный в 17 в. кембриджским платоником Г. Мором как производное от (знающий) для обозначения некоторых ранне-христианских ересей.

Этим термином новоевропейская наука обозначает комплекс религиозных течений первых веков н.э., в которых особую роль играла категория гносиса (γνῶσις) – открытого спасителем (или спасителями) и сохраняемого эзотерической традицией тайного знания о Боге, мире и подлинной

духовной природе человека; обладание подобным знанием (удостоиться которого могли лишь избранные) открывало путь к спасению.

До конца 18 в. гностические учения были известны только из сочинений ересеологов — христианских авторов, занимавшихся систематическим опровержением ересей, и из антигностического трактата Плотина (II, 9).

Наибольшее значение имеют сведения Климента Александрийского, Ириней Лионского, Ипполита Римского, а также Тертуллиана, Епифания Кипрского, Феодорита Карского и др.

В 18—19 вв. в Египте было обнаружено несколько гностических сочинений в коптском переводе (“Пистис София”, “Книги Иегу”, “Мудрость Иисуса Христа”).

В 1945 в Египте близ местечка Наг-Хаммади (древний Хенобоскион) была найдена гностическая библиотека, включающая 52 сочинения в переводе на коптский язык — они относятся к различным гностическим течениям (среди них — “Евангелие Фомы”, “Евангелие Филиппа”, “Евангелие Истины”, “Толкование о душе”, “Трехчастный трактат” и др.).

Генезис гностических идей, происхождение гностических сект, их взаимоотношения с церковным христианством, иудаизмом, различными языческими культами — проблемы, до сих пор не имеющие окончательного решения.

В гностицизме видели результат “острой эллинизации христианства” (А. Гарнак), т.е. влияние греческой философии и мифологии, “ориентализацию” христианства (школа истории религии), особую религию, выступавшую основным соперником христианства во 2 в. (Г. Йонас и др.) и т.д.

Христианские авторы считали гностиков еретиками-христианами, однако ряд гностических текстов из Наг-Хаммади не обнаруживает никаких следов христианского влияния.

Вместе с тем все известные нам гностические учения относятся ко времени после рождения христианства, с которым так или иначе связано большинство из них, и большая часть сохранившихся гностических текстов в той или иной степени является интерпретацией христианского или еврейского Писания.

Общим свойством гностических учений является их синкретический характер.

Расцвет гностических систем приходится на 2 в. Известны различные гностические секты: офиты, барбелогностики, карпократиане и др.

Известны и многие имена учителей, творцов систем: Симон Маг (“отец всех ересей”), Маркион, Феодот, Марк, Менандр, Саторнил, Карпократ, Валентин, Василид и др.

Многие гностические учения восходят к схеме, которую можно назвать архетипическим праимфом гностиков, лежащим в основе разнообразных гностических тео- и космогонии.

Особенно ярко он изложен в “Апокрифе Иоанна”, созданном, возможно, в школе Валентина и входящем в собрание Наг-Хаммади.

В этом мифологическом повествовании (а таково большинство гностических текстов) содержатся ответы на важнейшие вопросы, волновавшие гностиков: “Кем мы были? Кем стали? Где мы были? Куда заброшены? Куда стремимся? Как освобождаемся? Что такое рождение? Что возрождение?” (Климент Александрийский. “Извлечения из Феодота”, 78, 2).

В ответах на эти вопросы проявляется отрицательное отношение гностиков к существующему миру и его демиургу (обычно он отождествляется с Богом Ветхого Завета), которому противопоставлен истинный Бог и Отец, Непознаваемый Бог.

Этот Бог порождает Плерому — полноту духовности, состоящую из соединенных попарно эонов (духовных сущностей), образующих иерархию. Последний из эонов, имеющий женскую природу (в разных текстах он именуется Пистис София, София Ахамот или София Пруникос), впадает в грех гордыни и желает уподобиться Богу-творцу.

София порождает нелепое и уродливое существо и, ужаснувшись его облику, “выталкивает” своего отпрыска за пределы Плеромы.

Сыну Софии (во многих текстах именуемому Иалдабаофом) присуще незнание (ἀγνοσία) — начало, противоположное гносису; он воображает себя единственным Богом и приступает к творению мира, столь же несовершенного, как и он сам.

Этим миром демиург правит вместе с архонтами (“правителями”), которых он сотворил. Но в сотворение человека вмешиваются силы Плеромы, и Перво человек (Адам) получает частицу подлинной Божественной субстанции, которая от него переходит к потомству.

Человек поэтому является чужеземцем в этом мире; он испытывает непереносимые мучения от пребывания в нем. Подлинная родина человека не мир, а Плерома, для которой он должен быть спасен.

Оригинальным вариантом гностического прамифа является учение Валентина.

В учении Василида разрабатывается монистический вариант гностицизма.

Содержание гносиса, тайного знания, как раз и есть осознание человеком своей божественности, и обретение гносиса само по себе спасительно. Образцом такого самопознания и освобождения от всего мирского и телесного является Христос.

Понятие гносиса, понимаемого как истинное бого-познание, занимает значительное место в учениях таких христианских богословов, как Климент Александрийский, Ориген, Евагрий Понтийский и др.

В то же время гносис — важнейшее понятие в таких типологически близких гностицизму религиозных движениях, как герметизм и религия мандеев.

Гностицизм как религиозно-философское течение исчезает к 5 в., но его идеи легли в основу манихейства (возникшего в 3 в.) и многих средневековых ересей (павликиане, богомилы, катары).

Гностические мотивы встречаются и в ряде разнообразных религиозно-философских учений Нового времени (розенкрейцерство, теософия, антропософия, софиология и т. д.).

**Н.В. Шабуров**

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

[https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_philosophy/4234/%D0%93%D0%9D%D0%9E%D0%A1%D0%A2%D0%98%D0%A6%D0%98%D0%97%D0%9C](https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/4234/%D0%93%D0%9D%D0%9E%D0%A1%D0%A2%D0%98%D0%A6%D0%98%D0%97%D0%9C)

**Гностици́зм** — общее условное название ряда многочисленных поздне античных религиозных течений, использовавших мотивы из Ветхого Завета, восточной мифологии и ряда ранне-христианских учений. Термин «гностицизм» ввел Генр Мор в XVII веке и распространил его на многие «ереси».

Название «гностицизм» является производным от слова «гностики», последнее заимствовано у Епифания Кипрского, из его книги «Панарион».

**В Панарионе:** гностики и орбориты — это одна из «80 ересей», описанных Епифанием.

В гностицизме содержание гносиса, тайного знания, как раз и есть осознание человеком своей божественности, и обретение гносиса само по себе спасительно.

В гностицизме Валентина центральное место занимает концепция само-порождающихся эонов. В начале было Первоначало, от которого происходят Ум (Единородный) и Истина, от Ума произошёл Логос и Жизнь, а от тех первый Человек. Эоны образуют гендерные пары и множатся.

Их число достигает 30, а совокупность именуется Плеромой. Наш мир связан с деятельностью эонов-ангелов Демииурга и Ахамот. Источником знаний об эонах являются послания апостола Павла (Еф. 3:21 - в славянском переводе: "век").

Отождествляется также Эон и с половым членом Кроноса. Образ встречается у Гераклита (фр. 93 Маркович), который называет его «играющим ребёнком на престоле».

**Духи-мироправители.** В гностических представлениях архонты рассматриваются как творцы материального космоса, а заодно и системы влечений и эмоций, делающих человека рабом материи.

Абракас или, в более ранней форме Абрасакс — гностическое космологическое божество, Верховный глава Небес и Эонов, олицетворяющий единство Мирового Времени и Пространства. В системе Василида имя «Абракас» имеет мистический смысл, поскольку сумма числовых значений семи греческих букв этого слова даёт 365 — число дней в году.

Абракаса изображали в древнем индийском, персидском, египетском искусстве, на античных геммах в виде существа с телом человека, головой петуха и змеями вместо ног. В одной руке он держит нож или плеть, в другой — щит, на котором начертано имя Йах (егип. Jah — молитвенный возглас, в Элевсинских мистериях превратившийся в имя божества Солнца).

Другие эманации этого божества — Ум, Слово, Мудрость, Сила. Считается, что своим происхождением Абракас обязан древнейшим образам змея, дракона.

В гностицизме Демииург является одной из ключевых фигур. Демииург (др.-греч. Δεμιουργός — «мастер, ремесленник, творец» от др.-греч. δῆμος — «народ» и ἔργον — «дело, ремесло, промысел»). Первым в таком значении его использовал Платон.

Демииург является создателем материальной Вселенной, которой управляют его слуги — Архонты.

Правая рука создателя бессмертных душ, неспособный понять любовь. Стремится показать, что может создать лучший мир, чем Первый Бог.

Демииург создает материю и заключает души в материальных телах. Его незавершенность считается причиной всех бед и несовершенств мира.

В гностических учениях Демииург воспринимался как «злой бог», сотворивший несовершенный и греховный материальный мир. Как правило, отождествлялся с ветхозаветным Яхве, иногда с Сатаной.

Несовершенный дух-творец мира, «злое» начало, в отличие от Бога, «доброе» начала. В гностических текстах — как ранних (Апокриф Иоанна), так и в поздних (Пистис София) обозначался именем Ялдабаоф (Иалдабаоф); происходил от зона Софии, возжелавшего творить без духовной половины, что привело к появлению Демииурга. Описывался как порочный, невежественный, ограниченный демон, одним из эпитетов которого был «Саклас» («глупый», «дурак»). Ялдабаоф, согласно Апокрифу Иоанна, стал богом над материей, создал ангелов и властей, совместно с ними сотворил из вещества тело человека по подобию божественного зона Человека, пребывавшего гораздо выше материи.

Особое духовное знание и познание, доступное только сознанию просветлённых.

Плерома — совокупность небесных духовных существ (зонов). По мнению гностиков, Иисус Христос был зоном, который передал людям тайное знание (гнозис), чтобы они смогли воссоединиться с Плеромой.

Гностики полагали, что у них есть сакральное знание о Боге, человечестве и остальной части Вселенной, которым остальные не владеют; вера, что спасение достигается через интуитивно постигаемое Знание.

Также к особенностям гностицизма относят: идея Плеромы, известная, в основном, из текстов последователей Валентина.

Докетизм — учение об иллюзорности материи. Гностики пошли ещё дальше античного скептицизма и их «учение о чистой кажимости материи не скептическое, но абсолютно догматическое в своём отрицании существования материи». А.Ф. Лосев называл докетизм гностиков «гибелью античной мысли».

Общим для гностических систем является дуализм (противопоставление духа и материи). В основе гностического мифа лежало представление, что мир пребывает во зле и это зло никоим образом не могло быть сотворено Богом.

Отсюда следовало, что мир был сотворён либо злой, либо ограниченной в своем могуществе силой, которую гностики именуют Демииургом (гностический Демииург не имеет ничего общего с Демииургом (богом-ремесленником) Платона), а Высший Бог обитает в занебесной области, однако из сострадания к человечеству он направляет к людям своего посланца (или посланцев), чтобы научить их, как освободиться из-под власти Демииурга.

Также в основе систем верования лежит примирение и воссоединение божества и мира, абсолютного и относительного бытия, бесконечного и конечного. Гностическое мировоззрение отличается от всей дохристианской философии присутствием в нём идеи определённого и единого целесообразного мирового процесса.

Жизнь материального мира основана только на хаотическом смешении разнородных элементов (греч. οὐχουὸς ἀρχικί), и смысл мирового процесса состоит лишь в разделении (греч. διάκρισις) этих элементов, в возвращении каждого в свою сферу.

Мир не спасается — спасается (то есть возвращается в область божественного, абсолютного бытия) только духовный элемент, присущий лишь некоторым людям (пневматикам), изначально и по природе принадлежащим к высшей сфере.

Существовало также либертинистское направление в гностицизме, которое А.Ф. Лосев считал (наравне с докетизмом) «чудовищным символом всей античной философско-эстетической гибели».

Целью гностиков было достижение знания, но поскольку знание о вещах само вовсе ещё не есть вещь, то, следовательно, тот, кто обладает знанием, тем самым свободен от подчинения вещам, а значит, и от подчинения каким бы то ни было запретам — в том числе социальным и нравственным.

Некоторые христианские источники утверждали о разврате у некоторых гностиков, в то же время Иоанн Златоуст писал про гностиков: «Хотя старание о девстве и у нас и у еретиков одинаково, а может

быть у них и гораздо большее, но плод этих трудов не одинаков: для них (готовятся) узы, слезы, скорби и вечные мучения, а для нас — участь ангельская, блистательные светильники и главнейшее из всех благ — общение с Женихом... ни Маркион, ни Валентин, ни Манес не удержались в (пределах) такой умеренности; ибо в них говорил не Христос, сходящий овец Своих и полагавший за них душу Свою, но человекоубийца, отец лжи (Иоан. 10:11; 8:44).

Посему, они погубили и всех поверивших им, здесь обременив их бесполезными и невыносимыми трудами, а там увлекши вместе с собою в уготованный для них огонь».

«Избранный» - совершенный гностик, живущий в «иллюзорном мире» тайного знания

В мире, по мнению гностиков, рассеяны частицы потустороннего света, которые должны быть собраны и возвращены к своим истокам. Искупителями являются просвещённые силы, знающие тайный смысл бытия, прежде всего Христос, но их призыву следуют лишь «духовные» люди («пневматики»), тогда как не принявшие гностического посвящения «душевные» люди («психики») вместо подлинного «познания» достигают лишь «веры», а «плотские» люди («соматики») вообще не выходят за пределы чувственной сферы.

В основе гностицизма — учение об иллюзорности материи. Гностики пошли ещё дальше античного скептицизма и их «учение о чистой кажимости материи не скептическое, но абсолютно догматическое в своём отрицании существования материи».

Для гностицизма характерно представление о ступенях, или сферах, мира и их демонических властителях, препятствующих искуплению.

Так возникает совершенный «гностик», как отрешившийся от мира, владеющий собою дух, живущий в Боге и готовящийся к вечности. Остальные же люди — «гилики».

Но есть выдающиеся учителя (школы Валентина), отличающие «гиликов» от «психиков», называя последними людей, которые живут законом и верой, для которых вера общины достаточна и необходима.

Центр тяжести гностических систем находился не в меняющихся, нам недостоверно известных деталях, но в их цели и в основных предположениях. Высшие спекуляции сообщались лишь под конец и, очевидно, не всем; о различных ступенях преподавания можно заключить из письма Птолемея к Флоре.

Известна магическая герметическая молитва-заклинание для вызова существ из мира духов (в ней описываются ряд принципов и существ, заимствованных гностиками) с припиской: «Когда придёт Бог, смотри вниз и записывай сказанное и то именование его, которое он тебе даст. А он не уйдет из твоей палатки, пока подробно не скажет тебе и то, что тебя касается».

Философия гностицизма связана с античными философскими школами (герметизма, орфизма, пифагореизма, платонизма, неоплатонизма). Безусловно, важна и роль взаимопроникновения философий и религий запада и востока в результате завоеваний Александра Македонского (задолго до зарождения христианства).

В основе идей дохристианских гностиков лежит «комплекс специфических интерпретаций реальности, претендующих на тайный характер и подтверждающихся особыми психодуховными практиками». Адепт воспринимал себя уже находящимся на более высокой стадии личности, посвященной в тайны какого-либо общества или учения, открытого только избранным.

Предтечей данного эзотеризма является орфизм — мистическое учение в Древней Греции и Фракии, связанное с именем мифического поэта и певца Орфея. Более изучены элевсинские мистерии, в которых вероучение, обряды, культовые действия держались в тайне от непосвящённых, а инициация объединяла человека с богом, вплоть до бессмертия и обладания божественной властью в потустороннем мире.

По некоторым источникам, Платон был посвящён в элевсинские мистерии, что отразилось на характере его философствования, так как напрямую он не имел права говорить под страхом смерти.

В Египте на дохристианский гностицизм серьёзное влияние оказал культ Изиды и связанные с ним мистерии. Самыми торжественными и магическими были, без сомнения, те, что исполнялись в Египте «группой хранителей тайны».

Морис очень наглядно описывает их природу в нескольких строках. Говоря о Мистериях, разыгрываемых на Филе (остров на Ниле), он говорит: «Именно в этих мрачных пещерах раскрывались поклоняющемуся ученику тайны богини (Изида), когда торжественный гимн посвящения плыл, отражаясь в длинных веренищах каменных ниш».

Гностицизм — порождение великого синкретического движения в Римской империи (зачатками движения стала ещё до неё недолговечная империя Александра Македонского, соединившая Восток и Запад), начавшегося вследствие перехода религии от одной нации к другой, вследствие соприкосновения востока (древневавилонская религия) с западом и вследствие влияния греческой философии на религии.

Сочинения гностиков дошли до нас главным образом в виде отдельных цитат, приводимых в сочинениях христианских богословов, борющихся с гностицизмом. Первый известный гностик — Симон Волхв из Самарии, упомянутый в Деяниях апостольских. Наивысшего развития гностические тенденции достигают во II веке.

Помимо влияния иудейства и восточных религиозных мистерий, для гностицизма характерно усвоение ряда идей позднеантичной философии, главным образом платонизма и неопифагореизма.

В основе гностицизма лежит представление о падении души в низший, материальный мир, созданный демиургом — низшим божеством. В дуалистической мистике гностицизма материя рассматривается как греховное и злое начало, враждебное Богу и подлежащее преодолению.

В мире рассеяны частицы потустороннего света, которые должны быть собраны и возвращены к своим истокам.

Искупителем является прежде всего Христос (как, впрочем, существуют такие гностические схемы, в которых он отсутствует), но его призыву следуют лишь «духовные» люди («пневматики»), тогда как не принявшие гностического посвящения «душевные» люди («психики») вместо подлинного «познания» достигают лишь «веры», а «плотские» люди («соматики») вообще не выходят за пределы чувственной сферы. Как отмечал А.Ф. Лосев, «для гностицизма характерно представление о ступенях, или сферах, мира и их демонических властителях, препятствующих искуплению».

Развитие гностицизм в начале нашей эры получил:

- в религиозной философии (многие идеи гностицизма получили распространение в неоплатонизме и неопифагореизме и т.д.);
- в религиях (в манихействе, в различных ересь в христианстве, современном мендеевстве и т. д.);
- в оккультизме, и в мистицизме, и т. д.

Обосновано и столь его лёгкое проникновение в любые близлежащие религии (то есть над-религиозность, так как гностическое учение успешно заимствовало основные ритуальные формы и мифологические образы религий-соседей).

Однако это не значит, что гностицизм надо рассматривать как религию, которая положительно относилась ко всем остальным верованиям. Важно понимать, что гностицизм как явление неоднородно, и если египетский гностицизм видел в Демиурге лишь ограниченного Бога, который сам по себе не есть зло, то халдейский гностицизм придерживался противоположного мнения.

Так гностицизм характерный для Симона Волхва и Менандра представляет этот мир как злонамеренное творение злого Бога, который непосредственно соотносится с иудейским Яхве. Тем самым мы можем утверждать о жестком непринятии халдейскими гностиками иудейской религии, как формы поклонения злему Богу.

При этом гностицизм так же претендовал на «высшую», главенствующую религию над всеми существующими религиями и философскими течениями. Именно это устремление гностицизма переросло в отпочкование манихейства из недр Гносиса в более распространившуюся сформировавшуюся религию.

Классификация гностических учений:

Гностицизм I—III века, конкурировавший с ранним христианством

- Каиниты - гностическая секта, почитавшая Каина как первую жертву Яхве, которого многие гностические секты определяли как ветхозаветного демиурга и зло. Каина чтили за то, что, породив идею убийства, он дал людям возможность отвергнуть его и обрести шанс на искупление от первородного греха.

- Симон (Волхв чародей и маг), современник апостолов, основатель существовавшей еще в III в. гностической секты симониан, или еленгиан (по имени его спутницы Елены). Отдельные группы симониан продолжали существовать еще на протяжении двух или трех столетий, но они не пользовались уважением даже в гностических кругах из-за злоупотребления какими-то экстремальными формами колдовства.

- Докеты - Последователи гностической секты, еще во времена апостолов утверждавшей, что Иисус Христос не обладал действительным телом, а только казался воплощенным в тело.

- Николаиты - Собственно говоря, николаиты - это предшественники гностиков, предпринявших смелую попытку "дополнить" христианство восточными религиозными верованиями и греческой философией. Николаиты проповедовали компромисс с язычеством и вели полуязыческий образ жизни, "побеждая" чувственность через удовлетворение чувственных страстей.

#### **Персидский гностицизм:**

В начале III века гностические системы начинают терять своё значение. На смену им является новое еретическое учение, по началам сходное с гностицизмом, но отличающееся от него тем, что, при полном отсутствии идей греческой философии и учения иудаизма, оно представляет собой смесь христианства с началами религии Зороастра.

**Манихейство** — составленное из вавилонско-халдейских, иудейских, христианских, иранских (зороастризм) гностических представлений синкретическое религиозное учение перса Мани (III век).

Поздний гностицизм: Офиты, Борбориты, Каиниты, Сифиане, Евтихий (ересиарх), Павликиане, Тондракийцы, Богомилы, Катары, Каббала, Теософское общество

Проблема интерпретации теоретиков гностицизма:

По мнению Г. Йонаса, несмотря на полемику отцов церкви, Маркион не может быть с полной уверенностью причислен к гностикам, как Василид и Валентин, чей гностицизм беспорен, ибо:

- им руководили не метафизические и не апологетические, а чисто сотериологические интересы;

- он ради этого придавал главное значение чистому Евангелию и вере (а не познанию);

- он для своего понимания христианства не использовал философию — это был, по крайней мере, его принцип;

- он старался не основывать школы знающих (не было тайного учения), а преобразовывать соответственно Евангелию ап. Павла все общины, христианство которых он признавал законным (иудействующим) и исключаящим свободную благодать (у Маркиона не было различия между пневматиками и гиликами: Евангелие для всех, а не тайное знание).

"Маркиона часто классифицируют как гностика, хотя он христианин-еретик с элементами иудео-христианства и ревизии текстов священных книг христианства (попыток удалить из Писания не устраивающие его учение строки, а то и целые главы), однако:

Маркион, в отличие от гностиков, признавал Спасение верой, а не знанием

Маркион признавал буквальное, а не аллегорическое толкование Библии.

#### **Языческий гностицизм:**

Исторических памятников, отражающих картину дохристианского гностицизма, сохранилось немного. В основном это отрывки космогоний и гимнов из мистических культов, а также гермесианская литература. Определить время происхождения этих документов очень сложно так как многие из них подверглись разным наслоениям, особенно трактаты герметики.

Более 40 арабских, а также латинских трактатов I века, содержащих платоническо-пифагорейские элементы учения и мистические взгляды на гносеологическую теорию возникновения мира и сотериологию (учение о спасении), в частности заимствованные из работ Поседония. Авторство герметических трудов приписывалось Гермесу Трисмегисту, греческому богу наук и покровителю магии, который считался посредником между богами и человеком.

#### **Иудейский гностицизм:**

Терапевты представляют собой своего рода монашеские общины, ведущие аскетический образ жизни и состоящие в основном из евреев египетской диаспоры. Жили терапевты уединенно недалеко от Александрии. Вся информация, которой мы располагаем, исходит от Филона Александрийского, из его трактата «О созерцательной жизни».

Терапевты посвящали себя созерцательной и благочестивой жизни, они отрицали всякую собственность и жили уединенно в пустыне, проводя время в изучении Св. Писания и посте. В толковании Ветхого Завета у них доминировал аллегорический подход. Тору они уподобляли живому существу, телом которого были буквальные предписания, а душу составлял невидимый смысл, скрытый в словах. По всей видимости, основное содержание их деятельности сводилось к синкретическому примирению иудаизма и эллинистической мысли, при помощи аллегорического толкования. Они отличались воздержанием от семейной жизни и строгим аскетизмом.

**Сведения о ессеях** (с конца II века до н.э. по конец I века) мы встречаем у Филона, Иосифа Флавия и Плиния Младшего.

Все источники по ессеистству в основном согласны между собой в основных характеристиках этого движения. Ессеистские общины строились отчасти на иудейской основе. В то же время многие из их особенностей нельзя вывести из чистого иудаизма. Почитание солнца, чрезмерный аскетизм и безбрачие, знание тайных имен ангелов, мистерии посвящения и трапез, особые омовения, отрицание помазания маслом, иерархическая четырёхступенчатая структура, дуалистический взгляд на человеческую природу, выделение особых людей, выполняющих роль медиумов для предсказания будущего, отрицание рабства и принесения клятв, — все это и многое другое никак не вытекает из иудейских воззрений и социально-религиозной структуры еврейской жизни.

Внешнее влияние очевидно, хотя какое влияние — неопифагорейство, средний платонизм или парсизм, — было доминирующим, судить затруднительно. Однако, гностический характер наглядно представлен, во-первых, религиозной сотериологической направленностью ессеистства, во-вторых, дуалистической антропологией и исходящим из неё аскетизма, иерархическим устройством общины, особым сроком послушничества, специальными обетами при поступлении и т.д. По всей видимости, верование ессеев отражалось в особых тайных книгах.

#### **Наследие культа Исиды в гностицизме:**

Гностический гимн, связываемый исследователями с Исидой, найденный в библиотеке Наг-Хаммади под названием "Гром, совершенный ум": «Да не будет не знающего меня нигде и никогда! Берегитесь, не будьте не знающими меня! Ибо я первая и последняя. Я почитаемая и презираемая. Я блудница и святая. Я жена и дева. Я мать и дочь. Я члены тела моей матери. Я неплодность, и есть множество её сыновей. Я та, чьих браков множество, и я не была в замужестве. Я облегчающая роды и та, что не рожала. Я утешение в моих родовых муках. Я новобрачная и новобрачный. И мой муж тот, кто породил меня. Я мать моего отца и сестра моего мужа, и он мой отпрыск».

Открытия гностических текстов в XX веке:

До середины XX века гностики были известны лишь по сочинениям отцов Церкви, и прежде всего — Иринея Лионского, Тертуллиана, Ипполита и Епифания. Лишь в 1945 году была открыта целая библиотека коптских гностических текстов, которую обнаружили в большом глиняном сосуде, закопанном в поле близ Наг-Хаммади (Библиотека Наг-Хаммади) в Египте (примерно 500 км к югу от Каира, 80 км к северо-западу от Луксора).

[Википедия](#)

### **Гностицизм**

#### **Материальная и духовная основа гностицизма**

Основным источником зла в гностическом учении признана материальная составляющая человеческого бытия. Для сотворившего человека Демиурга опасность людей не проявляется до тех пор, пока они находятся под влиянием окружающих вещей и предметов, которые окружают его злом. Спасение человека из материального заточения происходит посредством сущностей из светлой стороны бытия, называемых зонами, одной из которых по гностической философии, является Иисус.

Христос относится к зонам высшей расы и появляется на земле, чтобы вовлечь людей в полноту божественного проявления, прекратить распад светлой стороны существования. В христианской религии Христос наделен страданием и смертью, показывающим его человеческую природу, в гностицизме такие ценности считаются проявлением злого материального мира, и Сын Божий наделяется аллегорическими и мифическими свойствами.

Человек по теории гностиков должен стремиться к освобождению от власти тела аскетическим существованием, смертью оканчивает начатую работу. После окончания жизненного пути люди становятся духовными сущностями, которые восторженно вливаются в светлое царство. Течение не использует в своей философии значение церковных обрядов, священные книги остаются на последних позициях.

Деятели гностицизма не ущемляют церковную веру, справедливо полагая, что ее значимость для основной человеческой массы является очевидной. Церковь объединяет под своим покровом те массы, что не могут понять истинное духовное начало. Гностики считали свое учение и философию главной на земле, гораздо выше церковных верований.

#### **Нравственность концепции**

Образ жизни участников гностического движения отличался крайними противоположностями в зависимости от учения в секте. Некоторые общности возлагали на себя аскетическое подвижничество, ставящее во главу истязание собственного тела и добровольные муки физического плана. В других сектах

проповедовали вседозволенность человека, освобожденного от материального рабства и ставшего на путь просветления. В таких общинах не было нравственных критериев и законов, члены предавались наслаждениям и чрезмерным излишествами.

Разногласия в поведении членов секты не являлись препятствием для постановки «просветленных» над массой обычных верующих, гностики имели большое влияние в обществе. Философия старалась объяснить веру при помощи науки, сблизить их. Но в основе лежали фантастические идеи, сильные умы часто раскрывали обман, направление гностицизма не имело под собой стойкого основания, что привело к его падению.

- **персидское учение** (манихейство, зороастризм) представлено светлым и темным царством, где обитают духовные сущности, которые ведут непримиримую битву за каждую человеческую душу в видимом материальном пространстве;

- **египетское верование** рассматривает Демиурга как Бога с ограниченными возможностями;

- **халдейские деятели** придерживаются мнения о великом зле материи, которое сотворил основатель мира в личности Демиурга, они не поддерживают основ иудейских верований в поклонении Богу зла;

- **волхвы** соотносят злого бога с иудейским божеством Яхве и рассматривают окружающую действительность, как его сотворение;

- **манихейство** отделилось от гностицизма и устремилось к покорению высот, как наиболее сформировавшаяся религия.

### **Иллюзорность в философии гностиков**

Материя иллюзорна, как утверждает учение. Более того, гностики на основании твердых догм доказывают неправдоподобность существования материи в отличие от скептицизма античных деятелей. Философия каждой ступени материального мира приписывает демона, властно препятствующего искуплению грехов.

Правильный гностик представляет собой отказавшегося от мирской жизни, лишившегося простых желаний духа, который содержит в своем познании светлые частицы Бога и стремящийся к вечности. Остальные массы людей делятся на «психиков» и «гиликов». Первая группа живет только слепой верой по законам родственной общины, не задумываясь о сущности материального мира.

Гностическое течение отличается тем, что его центральная концепция судит не об отдельных деталях, постоянно меняющихся, а следует достижению высшей цели. Высшие положения сообщались в конце пути развития, многие участники течения не знали конечных целей. В некоторых сообществах преподавание велось в соответствии с разработанными ступенями секты.

### **Магические проявления в основах учения**

В практике гностицизма используются основы античных философских школ, в частности, применяются различные заклинания и молитвы для общения с потусторонним духовным миром, а именно конкретными сущностями. До появления христианства сочетание восточных и западных религиозных практик привело к комплексному развитию духовных и психических практик, имеющих тайный характер.

Избранные адепты, посвященные в тайны психических и духовных практик, находятся на высокой стадии развития, соотносят себя с избранными, посвященными в тонкости учения или общности.

Изначально в основе эзотерики прослеживается орфизм, являющийся мистической практикой в изучении философии Фракии и Греции в древние времена. К мистериям, обрядам, культовым мероприятиям не допускались непосвященные члены. Сила таинственных инициаций объединяла людей с божественным проявлением светлого мира, они считались бессмертными и наделялись властью в потустороннем пространстве.

### **Гностицизм язычников на Руси**

Документов, описывающих гностицизм дохристианского периода, сохранилось мало, но в них красной нитью проходят отзвуки культовых верований, мистических гимнов и космогоний. Известно до полусотни древних латинских и арабских трактатов, отличавшихся пифагорейскими элементами и платоническими взглядами на теорию глосеологии о мировом происхождении. Авторами трудов считался Гермес, бог наук и магии из Греции, являвшимся переговорщиком между божественным миром и людьми.

<https://psiho.guru/filosofiya/gnosticizm-eto-obobschenie-taynyh-znaniy-v-filosofii.html>

Его расцвет приходится на середину II в. Первоначально гностики претендовали на то, чтобы подвести философско-теологическую базу под формировавшееся в эту эпоху христианское вероучение. Некоторые из них принимали непосредственное участие в составлении «Посланий апостола Павла» и Евангелий.

Религиозно-философское течение гностицизма зародилось на востоке Римской империи. Оно лишь отчасти было связано с иудейской религиозной мыслью, большая же часть его содержания была почерпнута из вавилонских, иранских, египетских и других ближневосточных религиозно-мифологических представлений. Религиозно-мифологический синкретизм, интенсивно развивавшийся с начала эпохи эллинизма, получал в гностицизме свое «теоретическое» осмысление.

Для религиозно-философского развития поздней античности весьма характерно само наименование этого направления, происходящее от греческого слова *gnosis*, т.е. знание. В религиозных кругах, чье влияние всё более возрастало, знание стало означать не изучение реального мира и человека посредством науки и эмпирических доказательств, а толкование различных систем и образов ближневосточных религий и античных мифологических представлений.

Методом такого осмысления стало у гностиков аллегорическое, символическое истолкование мифов, гностики прибегали при этом к помощи понятий греческой идеалистической философии, черпая их главным образом из платоновско-пифагорейского круга идей.

Вульгаризируя эти идеи, гностики в своем учении стремились сочетать их с положениями и образами ближневосточной (отчасти и греко-римской) религиозно-мифологической мысли.

Они были убеждены в том, что получающиеся при этом системы представляют собой «знание», далеко возвышающееся над простой и наивной верой подавляющего большинства, которое не задумывается над содержанием религиозно-мифологических верований и понимает его буквально.

В действительности же гностические системы представляли собой фантастический конгломерат отдельных идеалистических понятий и положений, вырванных из философского контекста платонизма, пифагореизма или стоицизма и приспособленных кое-как к религиозно-мифологическим верованиям.

Эта особенность гностицизма отразила общую идеологическую атмосферу, господствовавшую в рассматриваемую эпоху и охарактеризованную в следующих словах Энгельса: «Это было время, когда даже в Риме и Греции, а еще гораздо более в Малой Азии, Сирии и Египте абсолютно некритическая смесь грубейших суеверий самых различных народов безоговорочно принималась на веру и дополнялась благочестивым обманом и прямым шарлатанством; время, когда первостепенную роль играли чудеса, экстазы, видения, заклинания духов, прорицания будущего, алхимия, каббала и прочая мистическая колдовская чепуха».

К числу суеверий, перечисленных Энгельсом, следует добавить также вавилонскую по своему происхождению астрологию, которая в гностических построениях играла примерно ту же роль, какую физика играла в аристотелевской первой философии (метафизике).

Одной из основных черт, характерных для гностицизма, является дуалистическое понимание мира, в особенности социального. Подобное миропонимание восходит к иранскому зороастризму и к некоторым учениям греческой религиозно-философской мысли.

Согласно гностическим системам, борьба света и тьмы, добра и зла представляет собой космическое, природное явление. Она выступает в качестве борьбы материи, являющейся главной носительницей злого начала, и духа, воплощающего все светлое и доброе в человеческом и природном мире.

Эти религиозно-дуалистические представления обосновывали аскетические воззрения и аскетическую практику гностических общин. Как и большая часть религиозных и религиозно-философских направлений рассматриваемой эпохи, гностики стремились к преобладанию духа над плотью, освобождению человека от греховных вожделений, обосновывая такие аскетические стремления теоретически.

Виднейшим представителем гностицизма был Валентин (ум. ок. 161), происходивший из Египта, но в середине II в. живший в Риме и имевший успех в возникшей там христианской общине. Воззрения Валентина известны нам по изложению их одним из ранних христианских писателей Иринеем Лионским, который в конце того же столетия написал сочинение «Обличение и опровержение [учения], ложно именуемого себя знанием».

Согласно этому источнику, Валентин учил, что последней основой бытия является некая таинственная и непознаваемая «полнота» (*pleroma*), лишенная всякого различения и оформления.

Из нее рождаются тридцать эонов (греч. *aion* – «век», затем «возраст», «поколение», «жизнь»), представляющих собой творческие мировые силы и одновременно абстрактно-мифологические существа. По сообщению Ириней, Валентин и его последователи учили, что «в невидимых и неизмененных высотах сперва существовал какой-то совершенный эон, который называют первоначальным, первоотцом, глубинным... вот первая и родоначальная пифагорейская четверица, которую они называют корнем всего: именно – глубинный и молчание, потом ум и истина»; «сперва первоотец совокупился со своей мыслью, а едиnorodный, т.е. ум, с истиной, слово с жизнью и человек с церковью».

Аналогичным образом рисует нам Ириней и воззрения другого виднейшего гностика этого века, Василида, происходившего из Сирии и жившего в Антиохии, Александрии, Иране. Согласно этому источнику, Василид учил, что «сначала от нерожденного отца родился Нус, а от него родился Логос, затем от Логоса – Суждение, а от Суждения – Мудрость и Сила, а от Силы и Мудрости родились доблести, начала и ангелы, которых он называет первыми, и ими создано первое небо.

Затем от них путем эманации образовались другие, которые создали другое небо, подобное первому». Аналогичным образом возникли третье и четвертое небо, «затем подобным же образом созданы все новые и новые начала и ангелы и 365 небес; поэтому и год имеет такое число дней, соответственно числу небес».

Приведённые выше отрывки помогают определить основной метод гностицизма, суть которого – персонификация абстрактно-философских понятий, отождествлённых с мифологическими существами. Гностицизм представляет собой отражение вульгаризированных идеалистических понятий поздней античности в религиозно-мифологических представлениях.

Несмотря на всю фантастичность гностических философско-теологических представлений, им присуща одна черта, поднимающая их над ветхозаветным учением о творении мира и человека богом в течение нескольких дней. Согласно воззрениям Валентина, Василида и других гностиков, «полнота», которая иногда истолковывается как великий мир, или Вселенная, существует искони, не имеет начала и порождает целый ряд эонов.

Отсюда враждебность гностиков иудейскому Ветхому завету и попытки некоторых из них (например, Маркиона, одного из вероятных авторов «Посланий апостола Павла» и Евангелий) игнорировать этот документ при разработке мифов и догматов христианского вероучения.

Как уже отмечалось, гностическая картина мира и человека основывалась на резко дуалистических представлениях, согласно которым в мире действуют два взаимоисключающих начала. Первое восходит к сугубо духовным, «пневматическим» стремлениям человека, второе же – к его низменным, плотским стремлениям.

Эта двойственность человеческих стремлений отражает раздвоенность в высшем мире эонов. Духовное начало возглавляется высшим эоном, отождествляемым с Христом, который, будучи свидетелем и участником первоначального происхождения мира, становится потом хранителем и спасителем человеческого рода.

Противоположный ему эон, носитель телесного и греховного начала, называется гностиками по-платоновски демиургом. Именно этот низший бог является творцом видимого телесного мира, который создан им благодаря использованию материи, и притом так, что демиург как бы и не знает того, что он сам же творит.

Существенно, что упомянутый выше Маркион отождествлял демиурга с ветхозаветным Яхве, подчеркивая национальную узость, злобность и ограниченность этого верховного иудейского бога. Понятно, что мир, созданный им, не может быть совершенным миром. Эти представления отражали начавшийся процесс разделения между формирующимся христианством как межнациональной религией и иудаизмом – религией только одного еврейского народа.

Социальная сущность гностицизма не однозначна. У некоторых из авторов мы встречаемся с идеей социального равенства, т. е. с одной из основных идей христианства как идеологии низов общества.

Однако учение о равенстве всех людей перед богом не было определяющим социальным учением, характерным для всех гностиков. Скорее можно утверждать, что как в интеллектуальном, так и в социальном смысле гностицизм выражал аристократические тенденции раннего христианства. Об этом в особенности свидетельствует та классификация человеческого рода, какую мы находим у Валентина.

Он учил, что все человечество распадается на три разновидности. Первую из них составляют «плотские» люди (*sarkikoi, hulikoi, somatikoi*). Это язычники, привязанные к своим страстям и низменным

побуждениям, не способные подняться над ними и осужденные на гибель. Вторая состоит из «душевных» людей (psuhikoí, психики) и включает большинство иудеев и христиан, которые уже встали на путь раскаяния, диктуемый совестью, а тем самым и на путь спасения.

Но даже от них принципиально отличаются те немногие избранные, которых Валентин называет «духовными» людьми (pneumatikoí, «пневматики»). Это и есть, собственно, гностики, способные к непосредственному общению и познанию подлинного бога.

Их вера не столь примитивна, как у «психиков», большинства христиан, и представляет собой подлинное знание, которое непосредственно внушено богом. Поэтому только свои теологические системы гностики считали единственно правильными, не подлежащими никакому контролю.

Только пневматики могут действительно рассчитывать на спасение. Некоторые авторы видят в этом гностическом превознесении «духовных» людей первое проявление идеологии клира, формировавшегося в недрах ранних христианских общин, клира, уже противопоставлявшегося подавляющему большинству рядовых их членов.

Как показывает книга Ирины, епископа Лионского, уже к концу II столетия формировавшаяся официальная церковь стала вести борьбу с гностицизмом и отвергла его. Это произошло прежде всего потому, что гностицизм представлял собой слишком сложное учение, мало или даже совершенно недоступное подавляющему большинству верующих.

То, что в Священном писании христиан подавалось как факт, который нужно было понимать буквально, «не мудрствуя лукаво», гностики превращали в аллегорию и символ, открывая тем самым путь к ереси.

Совершенно неприемлем был для христианской церкви отказ многих гностиков от Ветхого завета в пользу туманной псевдофилософской мифологии. При всей своей непонятности для философского сознания, творение мира ветхозаветным богом в течение нескольких дней давало рядовым верующим наиболее доступное мировоззрение.

Вот почему Ветхий завет, вопреки желаниям многих гностиков, стал незыблемой основой христианской религиозности, несмотря на антииудейскую направленность Нового завета. Гностицизм не был приемлем для христианской церкви и потому, что в иерархии эонов она справедливо усматривала пережиток языческой, политеистической мифологии.

Наконец, крайний дуализм гностицизма, заключающийся в полной независимости материи от бога, ограничивал божественное всемогущество и тем самым подрывал монотеистическую идею.

Тем не менее, гностицизм отнюдь не исчез бесследно после своего официального поражения. О его влиянии на христианство свидетельствуют не только некоторые места из «Посланий апостола Павла» и цитированное выше начало «Евангелия от Иоанна», но и некоторые положения догматики христианства.

Соколов В.В. Средневековая философия: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. — М.: Высш. школа, 1979. <http://www.mudriyfilosof.ru/2014/08/gnosticiz.html>

## **СМОТРЕТЬ ГНОСТИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ**

**библиотека Наг-Хаммади -**

[http://apokrif.fullweb.ru/nag\\_hammadi/](http://apokrif.fullweb.ru/nag_hammadi/)

**Мандейские тексты -**

[http://apokrif.fullweb.ru/gnost/mand\\_lit.shtml](http://apokrif.fullweb.ru/gnost/mand_lit.shtml)

**Свитки Мёртвого моря**

<http://vreke.com/kumranskie-svitki-rukopisi-mertvogo-morya;>

**Гностические писания;**

**Тексты валентинианской школы на коптском языке;**

**Манихейские папирусы;**

Пolemические сочинения отцов Церкви; Иустин Философ Syntagma; Ириней Лионский Против ересей; Ишполит Римский Опровержение всех ересей; Климент Александрийский Строматы; Епифаний Кипрский Панарион; Аврелий Августин О ересях; Иоанн Дамаскин Источник знаний; Тертуллиан Об отводе возражений еретиков;

## **Литература**

Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии. М., 1989;

Иокас Г. Гностицизм. СПб., 1998;

Пистис София (41–62), пер. М.К. Трофимовой. – В кн.: Знание за пределами науки: мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях 1–14 веков. М., 1996, с. 37-47.  
Посное М.Э. Гностицизм второго века и победа христианской религии над ним. К., 1912, 1917;  
Сидоров А.И. Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии. – В кн.: Актуальные проблемы классической филологии, вып. 1. М., 1982, с. 91–148;  
Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, соч. 2, 3, 6, 7). М., 1979;  
Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте: на материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади. М., 1997;  
Шабуров Н.В. Человек и мир в гностических учениях. – В кн.: Эллинистическая философия: современные проблемы и дискуссии. М., 1986, с. 84–103;  
Энгельс Ф., К истории первоначального христианства: Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 22, гл. 2-3;

**В настоящее время существуют две гностические религии: мандеизм (мондеизм) и езидизм.**

#### **Мандеизм (мондеизм) – смотри термины на букву М**

Мандеи – название происходит от арамейского «знание». Основана в II веке н.э. Представители этого течения считают себя последователями Иоанна Крестителя. До сих пор существуют небольшие группы мандеев в южном Ираке (ок. 60 тыс. чел.), а также в иранской провинции Хузистан.

#### **Езидизм – смотри термины на букву Е**

Религия курдского народа, насчитывающая около полутора миллионов последователей, в том числе - в южных областях России, а так же в Армении, Турции и Ираке. Самоназвание их "езиды", в Советском Союзе считали их отдельной национальностью и так и записывали в паспортах.

### **Гогоцкий**

Гогоцкий Сильвестр Сильвестрович 1813-1889, русский философ идеалист, учёный, доктор философии и древней филологии, заслуженный профессор и декан историко-филологического факультета университета св. Владимира, действительный статский советник. Ученик Петра Авсенева.

Родился 05.01.1813 г. в Каменце-Подольском в семье протоиерея. Образование получил в Подольском духовном училище (1821–1827) и Подольской духовной семинарии (1827–1833), а также в Киевской духовной академии (1833–1837), где на него наибольшее влияние имели лекции Петра Авсенева, а также Ивана Скворцова по философии и Иннокентия Борисова по догматическому богословию.

Окончив академию по 1-му разряду, был определен 01.09.1837 г. на службу в академию же учителем польского языка, а 15.12.1837 г., утвержден в степени магистра богословия, полученной за диссертацию «Критическое обозрение учения римской церкви о видимой главе церкви», переименован в бакалавра академии.

02.10. 1839 г. был определен действительным бакалавром немецкого языка, с увольнением от преподавания польского языка, и 15.12. утверждён в чине коллежского асессора.

09.04.1842 г. уволен из духовного звания и 05.10. перемещен бакалавром философских наук.

Получив степень магистра философии по защите диссертации «О характере философии средних веков», Гогоцкий был 12.02.1848 г. утверждён доцентом при университете св. Владимира для чтения истории новой философии и нравоучительной философии, а 16.04. того же года он был утверждён в академии экстраординарным профессором по классу философских наук.

В 1850 г. Гогоцкий, по защите в университете диссертации «Диалектическая система Гегеля, её достоинства и недостатки», получил степень доктора философии и древней филологии.

С 29 июля по 29 октября 1861 г. был в заграничной командировке и большую часть времени провел в Берлине, Дрездене, Кракове и Львове, причем во всех этих городах знакомился с преподаванием в университетах и средних учебных заведениях, мужских и женских.

23.12. 1866 г. Гогоцкий был произведен в действительные статские советники, а 27 ноября 1867 г. уволен от службы при университете за выслугою срока.

Через год с небольшим он вновь вернулся в университет будучи назначен 16.01.1869 г. ординарным профессором на кафедре философии.

В университете он читал педагогику, логику и историю философии. Кроме того преподавал педагогику в женском училище графини Левашевой и историю в кадетском корпусе.

Читал в 1876 г. частный курс психологии для воспитателей военной гимназии.

В 1877 г. по смерти проф. Селина, он принял на себя устройство Высших женских курсов, читал на них педагогику и психологию.

Умер Гогоцкий от паралича сердца 29.05.1889 г. в с. Некрашах Киевского уезда и погребен в Выдубицком монастыре.

Награды: Орден Святого Станислава 2 ст. (1856); Орден Святой Анны 2 ст. (1859); Орден Святого Владимира 3 ст. (1872); Орден Святого Станислава 1 ст. (1879); Орден Святой Анны 1 ст. (14 мая 1883)

[ВИКИПЕДИЯ](#)

Гогоцкий

Философские взгляды Гогоцкий сознательно подчинял защите православия. Третировал материализм как учение, ведущее к атеизму. Задачу философии видел в изображении идеи бога как разумного и творческого начала природного и нравственного мира. Знание бога является, по Гогоцкому, врожденным и достигается с помощью веры.

Идея бога неотделима от человеческого познания, которое вторично и производно от внутреннего опыта, от непосредственного убеждения, т.е. от веры. антинаучность писаний Гогоцкого показана Антоновичем и Писаревым. «Философский лексикон» Гогоцкого (4 тт., 1857-73), одна из первых попыток создания в России философской энциклопедии, имел некоторое познавательное значение.

[Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. - 4-е изд. М.: Политиздат, 1981. 445 с.](#)

<http://filosof.historic.ru/enc/item/f00/s02/a000266.shtml>

Гогоцкий

Влияние немецкой философской классики сказывается как в философских, так и в богословских трудах Гогоцкого. Он стал автором первой российской философской энциклопедии, 4-х томного Философского лексикона.

По мнению Гогоцкого, философия Гегеля в систематической форме выражает то движение, которым новые времена отличаются от направления средних веков.

Задача нового времени, считал Гогоцкий, — выработать разумный простор личности, развить внутреннюю жизнь в гармонии с внешнею. Это стремление Гегель и довел до крайности в своей системе.

Философия, по мнению Гогоцкого, — это сама мысль, сама деятельность мысли и познания, получающая для себя содержание от соприкосновения с противостоящим ей миром как предметом или действительностью, определяемую сознающим началом; она стремится к познанию безусловного начала вещей, их внутренней связи и отношения их к этому началу. Как высшему проявлению сознательной жизни, философии свойственно развитие, которым и объясняется разнообразие её изменений.

[ВИКИПЕДИЯ](#)

Гогоцкий

Пытался приспособить гегелевскую и др. идеалистические системы к требованиям православной церкви. Принимая положение Гегеля о мировом духе, но теистически толкуя его, Гогоцкий критиковал Гегеля за отождествление безусловного начала с человеческой мыслью и окружающим миром и утверждал ложность взгляда Гегеля на религию, ведущего якобы к "самому ироническому нигилизму" ("Философский лексикон", т. 2, Киев, 1861, с. 238).

Не человеческая мысль, а божественный дух является, по Гогоцкому, средоточием идеи абсолютного. Этот дух (бог) трансцендентен миру и нашим знаниям.

Гогоцкий так же упрекал Гегеля в переоценке диалектического метода, отбрасывал учение о внутренней противоречивости как источнике развития и ограничивал применение диалектики рамками "феноменологического сознания" (там же, с. 189).

"Философский лексикон" Гогоцкого (т. 1–4, 1857–73) – одна из первых попыток создания в России философского словаря, обесцененная крайней религиозно-идеалистической тенденциозностью и компилятивностью.

(При его составлении Гогоцкий пользовался рядом иностранных руководств, главным образом словарем А. Франка – "Dictionnaire des sciences philosophiques...", Р., 1844–50).

Идеализм Гогоцкого подвергся резкой критике со стороны представителей рус. Материализма 60-х гг. М. Антонович характеризовал философию Гогоцкого как "крайний мистицизм", Д. Писарев называл ее "мертвой доктриной", схоластикой 19 в.

Л. Коган.

Философская Энциклопедия в 5-и т./Под ред. Константинова Ф.В. Из-во Советская энциклопедия. М., 1960 – 1970.

[https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_philosophy/2098/%D0%93%D0%9E%D0%93%D0%9E%D0%A6%D0%9A%D0%98%D0%99](https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/2098/%D0%93%D0%9E%D0%93%D0%9E%D0%A6%D0%9A%D0%98%D0%99)

Гогоцкий

Виднейший представитель киевской школы философского теизма. Автор многочисленных богословско-философских трудов и первой русской философской энциклопедии – «Философского лексикона» в 4т.

Восприняв позитивное содержание немецкой классической философии, Гогоцкий критически оценивал ее с христианских теистических позиций.

Общую задачу философии определял как стремление к познанию безусловного начала вещей, их внутренней связи и отношения к этому началу.

История философии должна отражать не только последовательность направлений, но и постепенное развитие полной системы знания и самосознания. С этой точки зрения, проникнутой историзмом, Гогоцкий представил становление и развитие философских учений; высоко ценил философию Канта и учение Гегеля, хотя и критиковал последнего за панлогизм.

Гогоцкому принадлежат также работы по проблемам образования, истории педагогики.

Н. А. Куценко

Новая философская энциклопедия: В 4 тт./ Под ред. Стёпина В.С. Мысль. М., 2001.

[https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_philosophy/2098/%D0%93%D0%9E%D0%93%D0%9E%D0%A6%D0%9A%D0%98%D0%99](https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/2098/%D0%93%D0%9E%D0%93%D0%9E%D0%A6%D0%9A%D0%98%D0%99)

### Труды (основные)

Введение в историю философии. Киев, 1871

[https://uchebnikonline.com/filosofia/istoriya\\_filosofskoyi\\_dumki\\_v\\_ukrayini\\_-\\_ogorodnik\\_iv/silvestor\\_gogotskiy\\_istorik\\_filofiyi.htm](https://uchebnikonline.com/filosofia/istoriya_filosofskoyi_dumki_v_ukrayini_-_ogorodnik_iv/silvestor_gogotskiy_istorik_filofiyi.htm)

Критический взгляд на философию Канта, Киев, 1847

Критическое обозрение учения римской церкви о видимой главе церкви. Киев, 1841 г., 3 изд. 1868 г.

Обозрение системы философии Гегеля. Киев, 1860

О характере философии средних веков, "Современник", 1849, [т. 15], № 6

Философия 171 и 181 вв в сравнении с философией 19 в и отношение той и другой к образованию, вып. 1–3, Киев, 1878–84

Философский лексикон (т. I–IV), Киев, 1857 – 1873

Философский словарь. Киев, 1876

### Литература

Антонович М.А., Современная философия, [Рецензия На "Философский лексикон", соч. С.С. Гогоцкого], "Современник", 1861, № 2

Писарев Д.И., Схоластика XIX в., Соч., т. 1, М., 1955

Поспехов Д., Пятидесятилетие ученой деятельности бывшего профессора Киевской духовной академии С.С. Гогоцкого. («Труды Киев. дух. академии», 1887 г., № 12, ар. 655 – 665)

Флоринский Н., С.С. Гогоцкий. («Вера и разум», 1889 г, № 20)

## Грин

Томас Хилл Грин (англ. Thomas Hill Green; 07.04.1836 г., д. Биркин, Уэст-Йоркшир – 26.03.1882 г., Оксфорд) – британский (английский) философ-идеалист, представитель неогегельянства, основоположник английского социал-либерализма. Профессор Оксфорда.

### Грин

Сын англиканского священника. Получил образование в Рагби и в Бейллиол-колледже Оксфордского университета, в котором впоследствии состоял научным сотрудником и наставником (с 1860 по 1878).

В 1878 был избран профессором моральной философии и занимал этот пост до своей преждевременной смерти в Оксфорде. Грин являлся самым влиятельным преподавателем в Оксфорде, а возможно и во всей Англии, в последней четверти 19 в.

Благодаря Грину эмпиризм Юма и Милля и натурализм Спенсера уступил место интересу к абсолютному идеализму, основанному на идеях Канта и Гегеля. Согласно Юму, как сознание, так и природа, поскольку они познаваемы человеческим разумом, состоят из ряда изолированных ощущений и образов.

По Спенсеру, сознание является побочным продуктом эволюции тела. Грин выступил с критикой и той и другой позиции, утверждая в кантианской манере, что природа (в том виде, как мы ее знаем) предполагает четко упорядоченные пространственные, временные и логические отношения и источником таких отношений может быть только человеческий разум.

Таким образом, разум, вовсе не являясь побочным продуктом природы, выступает ее источником и устройтелем, и постижение мира происходит, когда человек следует отвечающему на его вопросы разумному началу, или «духовному принципу в природе».

Природа есть откровение Божьего разумения, всегда частичное, однако развивающееся.

Эта философия лежит в основе этики и политической теории Грина. Благая жизнь состоит в осуществлении человеческих потенциалов, возвращении к истинному Я, ориентированному не на потребности сегодняшнего дня, но на стремление к тем благам, которые разум одобряет в силу их достоинства и непреходящей значимости.

Основанием политического обязательства является, по Грину, понятие «общей воли». Наши обязательства перед государством основаны на том, что государство служит средством осуществления общего блага.

Наши права в отношении других людей основаны на том, что только признание этих прав может помочь в достижении целей, которые ставятся и нами, и другими людьми.

[http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye\\_nauki/filosofiya/GRIN\\_TOMAS\\_HILL.html](http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/filosofiya/GRIN_TOMAS_HILL.html)

### Грин

Сын священника-евангелика. Мать его умерла, когда ему был только год. По отцовской линии среди его предков был Оливер Кромвель, вызывавший у Грина восхищение. До 14 лет он был на домашнем обучении, затем в 1850-55 годах учился в школе Рагби. Его соученики там, среди которых был Генри Сиджвик, отмечали его серьезность. В 1855 г. поступил в оксфордский Баллиол-колледж. Там он получил классическое образование, изучал философию, право и современную историю, влияние на него оказал профессор Бенджамин Джоуитт.

Сразу по окончании колледжа с отличием в 1859 году был назначен в нём же временным лектором истории, в ноябре 1860 г. он стал членом колледжа (в 1872 году будет переизбран) и начал преподавать философию. В 1864 году безуспешно пытался занять кафедру моральной философии Сент-Эндрюсского ун-та.

С 1866 года тьютор Баллиол-колледжа. В 1875 году получил степень LL.D. (Doctor of Laws/Legum Doctor = Доктор Законов/Доктор канонического и гражданского права) в университете Глазго. С 1878 года профессор моральной философии Оксфорда. Читал лекции по религии, гносеологии, этике и политической философии.

Воспитанный христианином, он попал под мощное влияние немецкой библейской критики. Грин считал, что Иисус был рождён обычным человеком.

Принимал активное участие в местной политической жизни, являлся активным членом Либеральной партии и избирался членом Оксфордского горсовета (с 1876 года). Также состоял в обществе трезвости и университетских либеральных кружках.

Грин был республиканцем и противником наследственных привилегий. При прохождении второго парламентского Закона о реформе, агитировал за равные права даже для тех людей, которые не обладали достаточной собственностью.

В этом смысле позиция Грина была более радикальной, чем у большинства других либералов, в том числе Гладстона.

Именно в контексте его деятельности в Либеральной партии, о которой он заявил в 1881 году, оно стало одним из самых известных его заявления о его либеральной политической философии, там он рассказал лекцию о либеральном законодательстве и свободе договора.

Умер от заражения крови в возрасте 45 лет. В дополнении к друзьям Грина из его академической жизни, около двух тысяч местных горожан присутствовали на его похоронах в Оксфорде.

В 1871 г. женился на Шарлотте Саймондс, детей не было.

Большинство его главных работ были опубликованы лишь посмертно, в их числе "Prolegomena to Ethics" (1883).

В либерализме есть большой акцент на индивидуализме, что проясняет Грин в своих работах. Однако он также подчеркивает, что отдельные люди являются частью сообщества, и что человек имеет определенные обязательства перед обществом. Его идеи следует рассматривать в контексте индустриализации в Англии, где важное социально-экономическое неравенство приводило к бедности и плохому здоровью. Грин выступает за равные возможности для всех своего личного саморазвития.

Грин играет важную роль в либеральном дискурсе, потому что, в дополнение к отрицательной свободы, необходимость позитивных свобод введен в британском либерализма. положительные свобод, а также за социальные права людей к самореализации.

Грин был за прогрессивные либеральные идеи, которые были широко поддержаны в Англии и сместили фокус в либерализме строгого невмешательства, заменив классический либеральный подход к более прогрессивному социальному-либерализму, в котором государство предоставляет права для граждан.

Грин совместно с марксистами, считал идеалом общества без классовой борьбы, с тем отличием, что Грин считает, что это будет через свободный рынок. Идеи Грина вдохновил многих британских либералов, чтобы заложить основы для социального государств

В метафизике Грин исходил из понятия "абсолютной реальности", в рамках которой любая индивидуальность - это логическая фикция. Сознание человека является частью "всеобщего сознания" (Абсолютный дух и Общественное сознание), в противном случае следовало бы признать, что оно появляется "из ничего".

Грин выступил с критикой позитивизма, утверждая, что природа предполагает чётко упорядоченные пространственные, временные и логические отношения и источником таких отношений может быть только человеческий разум. Таким образом, разум, вовсе не являясь побочным продуктом природы, выступает её источником и устройтеlem, и постижение мира происходит, когда человек следует отвечающему на его вопросы разумному началу, или «духовному принципу в природе». Природа есть откровение Божьего разума, всегда частичное, однако развивающееся.

Благая жизнь состоит в осуществлении человеческих потенций, возвращении к истинному Я, ориентированному не на потребности сегодняшнего дня, но на стремление к тем благам, которые разум одобряет в силу их достоинства и непреходящей значимости.

Основанием политического обязательства является, по Грину, понятие «общей воли». Наши обязательства перед государством основаны на том, что государство служит средством осуществления общего блага. Наши права в отношении других людей основаны на том, что только признание этих прав может помочь в достижении целей, которые ставятся и нами, и другими людьми.

[ВИКИПЕДИЯ](#)

Грин

Под влиянием немецкого классического идеализма, в особенности философии Гегеля, выступил против господствовавшего в Англии позитивизма (Дж. Милль, Г. Спенсер), призывая от традиций, идущих от Дж. Локка и Д. Юма, повернуть к философии абсолютного идеализма.

Грин утверждал, что действительность ≈ это система отношений, продуцируемая «всеобщим сознанием», богом, по отношению к которому индивидуальное сознание является вторичным.

В этике Грин выступал против утилитаризма, понимая мораль как самоопределение индивидуальной воли, соотносящей себя с требованиями существующего общества.

Прогресс общества сводил к прогрессу самосознания личностей.

### Труды

Среди наиболее важных трудов Грина – опубликованные посмертно Прологомены к этике (*Prolegomena to Ethics*, 1883) и Лекции о принципах политического обязательства (*Lectures on the Principles of Political Obligation*, 1901).

### Литература

Дебольский Н.Г. Грин как метафизик/В кн.: Новые идеи в философии, сб. 17. СПб, 1914  
Богомолов А.С. Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма, М., 1964, с. 60≈62;

### Гумбольдт

Фридрих Вильгельм Кристиан Карл Фердинанд фон Гумбольдт (нем. Friedrich Wilhelm Christian Karl Ferdinand von Humboldt; 22.06.1767, Потсдам – 08.04.1835, дворец Тегель, Берлин - похоронен в семейном склепе при дворце) – немецкий филолог, философ-идеалист, языковед, государственный деятель, дипломат.

Принимал философское учение Канта, стремился конкретизировать и развить его на материале общественной истории, отклонялся от Канта по ряду вопросов в сторону объективного идеализма

Сочетая в себе разнонаправленные таланты, осуществил реформу гимназического образования в Пруссии, основал в 1809 году университет в Берлине, был другом Гёте и Шиллера.

Вильгельм фон Гумбольдт родился в Потсдаме. На образование родители средств не жалели. Во Франкфуртском (на Одере) и Геттингенском университетах Вильгельм основательно изучил право, политику и историю.

Преданный науке, он вместе с тем с напряженным вниманием следил за движением в сферах политической, общественной и литературной.

В 1789 г. он вместе со своим учителем, известным Кампе, ездил в Париж, «чтобы присутствовать при похоронах французского деспотизма».

Несколько позже он отозвался на поставленный тогда историей вопрос о взаимных отношениях между государством и личностью в сочинении «Мысли о попытке определить границы действий государства» (*Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*).

Он является здесь борцом за полную свободу личности и ограничивает роль государства заботой о внешней безопасности. Это сочинение настолько расходилось с традиционными понятиями, что цензура не допустила его опубликования, и оно появилось в печати только в 1851 г.

Ещё более, чем политические вопросы, интересовали его новые направления в литературе и философии. Уже в 1790 г. в Веймаре он завязал прочные, никогда не порывавшиеся связи с Шиллером, а позже установились дружеские отношения между ним и Гёте.

И с тем, и с другим Гумбольдт состоял в деятельной переписке, которая издана под заглавиями: «Briefwechsel zwischen Schiller und W. v. H.» (Штутгарт, 1876) и «Goethes Briefwechsel mit den Gebrüdern von H., 1795–1832» (Лпц., 1876).

Рано приобретённая им репутация универсально образованного человека сделала его видным членом всех литературных салонов того времени.

Он появляется то в Берлине, в кружке Генриетты Герц, Рахили Левин и др., то в Эрфурте и Веймаре, то в Иене (1794–97), в постоянном общении с кружком Шиллера.

С тех пор, как он женился (1791) на Каролине фон Дахерёден, его дом сделался одним из самых блестящих салонов, куда стекалось все, что было в Европе умного, талантливого и знаменитого. Жена Гумбольдта была одной из просвещённейших и умнейших женщин своего времени и оказывала мужу величайшую помощь даже в его учёных работах.

В 1801 году Вильгельм фон Гумбольдт совершил этнолингвистическую экспедицию в Баскские земли, посетив как французскую, так и испанскую часть Страны Басков.

Научным итогом экспедиции явилась книга «Баски, или замечания, сделанные во время путешествия по Бискайе и французским Баскским областям весной 1801 года, вместе с исследованиями о баскском языке и нации и кратким изложением баскской грамматики и словарного запаса»...

Вильгельм Гумбольдт стремился конкретизировать и развивать философское учение Канта на материале общественной истории, но по ряду вопросов он отклонялся в сторону объективного идеализма.

Гумбольдт считал, что история как наука в некотором смысле может совпадать с эстетикой, и выработал свою теорию исторического познания. Согласно ей, всемирная история есть результат деятельности духовной силы, лежащей за пределами познания, которая не может быть понята с причинной точки зрения.

Проявляет себя эта духовная сила через творческие способности и личные усилия отдельных индивидов, вытекающие из природной необходимости или из потребности. Таким образом, историческая жизнь общества есть результат свободы и необходимости жизни индивидов и жизни целого.

На этих идеях Гумбольдта коренится понимание термина «Духовная культура», выработанного в дальнейшем в культурологии. Гумбольдт понимал под духовной культурой религиозно-нравственные представления, которые приводят к совершенствованию личности человека и, вместе с тем, — к улучшению общественной жизни.

По его собственному признанию, образцом, вдохновившим знаменитую гумбольдтовскую теорию «формирования человека» («Bildung») стала практика сократического диалога, практиковавшаяся на филологическом семинаре Фридриха Августа Вольфа.

Одновременно со Шлейермахером, Гумбольдт сформулировал учение об индивидуальности. Он говорил: «Всякая человеческая индивидуальность есть коренящаяся в явлении идея. В некоторых случаях это до того ярко бросается в глаза, точно идея лишь затем приняла форму индивида, чтобы в ней совершить своё откровение». Гумбольдт считал, что в индивидуальности кроется тайна всякого существования и первым выразил мысль о необходимости разнообразия.

Вильгельм писал свои работы о деятельности государства в конце XVIII столетия, когда государственное начало было очень сильно. Государство, по Гумбольдту, должно ограничиваться исключительно установлением внешней и внутренней безопасности.

Любое содействие благосостоянию граждан со стороны государства невозможно без вмешательства его во все отрасли человеческой жизни. А подобное вмешательство, как полагал Гумбольдт, ограничит личную свободу, и помешает своеобразному развитию индивидуума.

Высшую цель, которая должна определять границы деятельности государства, Вильгельм видел в универсальном развитии индивидуальности.

[ВИКИПЕДИЯ](#)

Гумбольдт

“один из величайших людей Германии” (по словам В. Томсена), считается основателем общего языкознания и философии языка.

Однако, круг интересов этого выдающегося немецкого мыслителя и гуманиста, помимо языка и языкознания, охватывал философию, литературоведение, классическую филологию, теорию искусства, государственное право.

Ему принадлежат переводы эхилловского “Агамемнона” и од Пиндара. Он был дипломатом, принимавшим участие в европейских конгрессах, крупным государственным деятелем.

Проблема человека всегда привлекала глубокое внимание такого ученого как Гумбольдт, и если свести вместе все философские интересы В. Гумбольдта, то их можно обозначить одним термином - философская антропология.

Большинство исследователей учения В. Гумбольдта, в частности А.В Гулыга, Р. Гайм, Г.В. Рамишвили, Г. Шпет, В.И. Постовалова, отмечают влияние идей немецкой классической философии на философскую концепцию языка В. Гумбольдта. В первую очередь упоминаются имена Гердера, Гегеля, Канта.

Для позднего Канта основная задача философии состояла в ответе на вопрос: “Что такое человек?”. Гумбольдт здесь примыкает непосредственно к Канту. Народ - такой же организм, как

человеческий индивид. Эта мысль, зародившаяся в эстетических работах Гумбольдта, затем пронизывает его работы по философии и истории языка.

Таким образом, и теоретико-методологическую базу учения Гумбольдта о языке составляет антропологический подход, в соответствии с которым адекватное изучение языка должно производиться в тесной связи с сознанием и мышлением человека, его культурной и духовной жизнью.

Всем своим анализом языка Гумбольдт показывает, что “язык разделяет природу всего органического, где одно проявляется через другое, общее в частном, а целое обладает всепроникающей силой” (Гумбольдт 1859: 102).

Основным в лингвистической концепции Гумбольдта является учение о тождестве “духа народа” и его языка (“язык народа есть его дух и дух народа есть его язык – трудно представить себе что-либо более тождественное”) Как отмечает Ф.М. Березин, в этом положении идеи Гумбольдта перекликаются с идеями Шеллинга и Гегеля (Березин 1975).

Философия природы Шеллинга и его трансцендентальный идеализм основывались на тождестве духа и природы. Субъект и объект неразрывно связаны в абсолютном разуме. Разум перестает быть чем-то субъективным или объективным, так как объект возможен только по отношению к мыслящему субъекту. Философия приходит к тождеству субъективного и объективного. Именно так подходит к пониманию языка и Гумбольдт:

“Являясь по отношению к познаваемому субъективным, язык по отношению к человеку объективен... Сам по себе субъективный характер всего человечества снова становится для него чем-то объективным... Ибо объективное является тем, что, собственно, и должно быть постигнуто, и когда человек субъективным путем языкового своеобразия приближается к этому, он должен приложить новое усилие для того, чтобы отделить субъективное и совершенно вычленив из него объект” (Гумбольдт 1859: 95).

Гумбольдовское понимание духа перекликается с трактовкой духа у Гегеля. В концепции абсолютного идеализма Гегеля абсолютный дух - это природное начало, “абсолютная идея”, наделенная самостоятельным существованием.

Дух составляет третью и последнюю (после логики и природы) ступень абсолютной идеи. Дух, в понимании Гегеля, есть идеальное целое, характеризующееся чертами системности и динамичности. Гегель понимает это целое как процесс и видение в отличие от классического рационализма, где при трактовке системности такого идеального целого подчеркивалась его неподвижность.

Всепроникающая характеристика духа есть деятельность, порождаемая его имманентной потребностью в само изменении, которое и составляет стимул к его движению и развертыванию. Проходя три этапа развития, дух выступает первоначально как субъективный дух (общество и общественное сознание - мораль, право), и, наконец, - как абсолютный дух (единство того и другого), принимающей форму искусства, религии, философии.

Основной чертой духа, по Гегелю, является спонтанная, разумная активность; она свойственна и деятельности как атрибуту духа, которая, по Гегелю, носит целерациональный характер.

В понимании Гумбольдта, дух не имеет других позитивных атрибутов, кроме деятельностного начала. По Гумбольдту, дух самобытен, свободен, самостоятелен, целеустремлен, деятелен, всепроникающ, в известной степени индивидуализирован.

Как отмечает В.И. Постовалова, понятие духа используется Гумбольдтом для формального замыкания своей теории и достижения ее внутренней целостности. По Гумбольдту, все, что живет в духовной и телесной природе, можно представить действием самобытной силы, которая лежит в основании всего, но развивается при неизвестных для нас условиях (Постовалова 1982: 387-388).

Гегель выделяет два этапа в развитии языка: “...языки, на которых говорили народы в их неразвитом состоянии, достигали весьма высокой степени развития... Далее, является фактом, что с прогрессом цивилизации в обществе и государстве ... язык становится более бедным и менее расчлененным” (Цит. по кн. Березин 1975: 47).

Положение Гумбольдта об этапах развития языка перекликается с идеями Гегеля, а также с идеями Я. Гримма и немецких романтиков. По Гумбольдту, на первом этапе становления языка идет очень деятельное звукотворчество. Богатство и полнота форм языка компенсируют примитивное мышление.

На втором этапе развития языка бурно развивается мышление, а именно в это время каждый язык приобретает свой колорит и характер; в развитии грамматической формы языка наступает застой.

Гумбольдт, признавая искусственность деления на два периода, считает, что в истории человечества или определенного народа нет этапа, для которого было бы характерно одно строение языка.

Вслед за Гердером Гумбольдт заинтересовался проблемами происхождения и генеалогии языка, сравнительного изучения языков и их классификации и роли языка в развитии духа.

Гердер в своей статье “О возрастах языка” писал: “Благодаря языку народы постепенно учились мыслить, и благодаря мышлению они постепенно учились говорить” (Цит. По кн. Гулыга 1975: 35). В работе о философии Гердера А.В. Гулыга приводит высказывание В.М. Жирмунского: “... Гердер является создателем первой исторической теории языка.

Его учение о связи развития языка с развитием мышления, обусловленным в конечном счете развитием человеческого общества, легло в основу философии языка В. Гумбольдта, Штейнталя, Потебни” (Гулыга 1975: 30).

На лингвистическую концепцию Гумбольдта повлияли также идеи Фридриха и Августа-Вильгельма фон Шлегелей, созданная ими типологическая классификация языков.

Кроме того, как уже было указано выше, формирование воззрений Гумбольдта шло в свете немецкой классической философии (И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, В.Ф. Шеллинг, Ф.Г. Якоби и др.). Идеи Гумбольдта явились одним из источников философской антропологии..

Из числа наиболее фундаментальных трудов Гумбольдта по языкознанию следует прежде всего назвать его сочинение “О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества”, а также такие работы, как “Труд о басках” и “Лаций и Эллада”.

В них изложены общетеоретические взгляды Гумбольдта на язык и разработан ряд частных вопросов. Кроме того, проблемы общего языкознания и отдельные аспекты языка рассматриваются и уточняются в его многочисленных статьях: “О мышлении и речи”, “О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития”, “О влиянии различного характера языков на литературу и духовное развитие”, “План сравнительной антропологии”, “О двойственном числе” и др.

В своей книге “Язык как деятельность” В. И. Постовалова выделяет следующие теоретико-методологические основы программы В.Гумбольдта:

1. Синтез натуралистического и деятельностного принципов изучения языка и человека: язык трактуется им как организм духа и как его само деятельность.
2. Диалектический подход: видение объекта как внутренне противоречивого, антиномическая трактовка природы языка.
3. Системно-целостный взгляд на язык: онтологически объект рассматривается как определенная целостность, хотя методологически и допускается известный аналитизм.
4. Приоритет динамического, процессуального подхода над структурно-статистическим, приоритете описания живой речи над структурой языка.
5. Трактовка языка как порождающего себя организма.
6. Приоритет вневременного (панхронического) взгляда на язык над историческим анализом движения языка в конкретные эпохи.
7. Сочетание интереса к живому разнообразию реально существующих языков и языку как общему достижению человечества.
8. Отказ от описания языка только изнутри его самого; сопоставление языка с другими видами духовной деятельности человека, и прежде всего с искусством. Широкий контекст рассмотрения предмета изучения.

Гумбольдт включает в число координат поля исследования языка следующие группы понятий (которые организованы в рамках его концепции в неразрывную целостность): а). язык (языки); б). человек, народ, человечество; в). мир, природа; г). мысль, мышление, мировидение; д) дух, национальный дух; е) цивилизация, культура, этнос; ж). деятельность, сила.

9. Сочетание философски отвлеченного взгляда на язык со скрупулёзно-научным подходом к его изучению. В.И. Постовалова подчеркивает такую черту мышления В. Гумбольдта, как метафоричность: идея круга символизирует у Гумбольдта целостность, изолированность; огонь, пламя, вспышка символизируют деятельность духа, одухотворенность, поток, полет - вечное движение и изменение в мире и в языке и т.д.

Сила человеческого духа, по Гумбольдту, в самом своем существе человеку не доступна. Она открывается косвенно через свои проявления (язык, цивилизацию, культуру и т.д.) Её проявления - это её создания, сила духа является человеку в том, что она производит, открывается в своих созданиях.

Поскольку непосредственное проникновение в мир духа невозможно, то всякое постижение его есть реконструкция, восстановление, предугадывание его черт. язык - главная деятельность человеческого духа.

Проблема взаимоотношения языка и духа становится одной из центральных в творчестве Гумбольдта. Между языком и духом существует отношение воплощаемости; дух воплощается в языке как в своем орудии.

<http://www.km.ru/referats/4E61E9B8648A44B7B4BB06954AB78AAE>

Труды на русс. яз.

О пределах государственной деятельности. Челябинск, Социум, 2009.

Кратко о книге:

Написанное в 1792 г., сочинение Вильгельма фон Гумбольдта является одним из важнейших вкладов немецкой мысли в политическую философию либерализма.

В памятной записке, составленной по просьбе будущего правителя Майнцского курфюршества, автор дал детальное описание устройства государства, ограничивающегося в своей деятельности только задачами поддержания закона и порядка, которое Гумбольдт противопоставляет порядкам прусского "просвещенного деспотизма" с его заботой о "положительном благе граждан" под девизом "Все для народа, ничего посредством народа".

Опубликованная только после смерти автора книга оказала большое влияние не только на Германию, но и на таких мыслителей, как Дж.С.Милль в Англии и Э. де Лабурэ во Франции.

Итак, О пределах государственной деятельности:

Читать он-лайн можно здесь

<http://mybrary.ru/users/personal/read/o-predelah-gosudarstvennoy-deyatelnosti/#>

Довольно внушительный фрагмент книги читать здесь

[http://parentalnotes.com/?page\\_id=2887](http://parentalnotes.com/?page_id=2887)

При желании можно скачать книгу целиком отсюда

<http://turbobit.net/2txawn1mijvr.html>

[«О мышлении и речи». 1795](#)

[«О влиянии различного характера языков на литературу и духовное развитие». 1821](#)

«О задачах историка». 1821

Читать здесь

<https://lektsii.org/3-25932.html>

[«О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества». 1830–1835.](#)

[«О двойственном числе» \(Über den Dualis\). 1827.](#)

Вильгельм фон Гумбольдт. Избранные труды по языкознанию. М., Прогресс, 1984.

Вильгельм фон Гумбольдт. Язык и философия культуры. М., Прогресс, 1985.

Читать он-лайн или скачать

здесь:

<http://bookshare.net/index.php?id1=4&category=philosophy&author=gumboldt-v>

### Литература

Гулыга А.В. Философская антропология Вильгельма фон Гумбольдта // Вопросы философии. № 4. 1985.

Даниленко В.П. Вильгельм фон Гумбольдт и неогумбольдтианство. М., Книжный дом ЛИБРОКОМ, 2010.

### Гуссерль Эдмунд

Эдмунд Густав Альбрехт Гуссерль (нем. Edmund Gustav Albrecht Husserl; 08.04.1859, Просниц, Моравия (Австро-Венгерская империя – ныне Простеев, Чехия) – 27.04.1938, Фрайбург-в-Брайсгау, Германия) – великий немецкий математик, логик и философ-идеалист, основатель феноменологической школы.

Истоки философии: учения Платона, Лейбница, Brentano. Взгляды преимущественно субъективно идеалистические.

Идеи оказали большое влияние на развитие западной философии: Критическая онтология Н. Гартмана и Неореализм, Немецкий экзистенциализм – Хайдеггер.

### Гуссерль

Родился в еврейской семье и был вторым из четверых детей. Разговорным языком в семье торговца дамскими шляпками Адольфа Абрахама Гуссерля (1827–1884) и его жены Юлии Гуссерль (урождённой Зелингер, 1834–1917) был идиш.

В десятилетнем возрасте поступил в реальное училище в Вене, а годом позже, в 1870 г., был переведён в государственную гимназию в Ольмюце.

В 1876 г. был принят в Лейпцигский университет, где начал изучать астрономию, математику, физику и философию.

В 1878 г. перешёл в Берлинский университет, где продолжил изучать математику у Л. Кронекера и К. Вейерштрасса, а также философию у Ф. Паульсена.

В 1881 г. изучал математику в Вене.

В 1882 г. (08.10) защитил в Венском университете у Лео Кёнигсбергера диссертацию «К теории вариационного исчисления» и стал заниматься философией у Франца Brentano.

В 1886 г., после смерти отца, Гуссерль вместе с невестой принимает протестантское вероисповедание.

В 1887 г. оформляют брак, после чего Гуссерль устраивается преподавать в университете в Галле.

Его первые публикации были посвящены проблемам оснований математики («Философия арифметики», 1891) и логике («Логические исследования» I, 1900; II, 1901). «Логические исследования» становятся первой книгой нового направления философии, основанного Гуссерлем – феноменологии.

Начиная с 1901 г. он встречается в Гёттингене и Мюнхене доброжелательную атмосферу и своих первых единомышленников (Райнах, Шелер, Пфендер).

Именно в этот период он публикует программную статью в «Логосе» – «Философия как строгая наука» (1911) и первый том «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913).

В 1916 г. он получает кафедру во Фрайбургском университете, которую до него занимал Риккерт.

Мартин Хайдеггер, самый способный ученик Гуссерля, редактирует его «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени» (1928). Затем последовательно выходят в свет «Формальная и трансцендентальная логика» (1929), «Картезианские размышления» (на французском, 1931), части I и II работы «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1936, полный текст рукописи был издан посмертно, в 1954 году).

После прихода к власти нацистов Гуссерль был на некоторое время уволен как еврей, согласно земельному закону Бадена; окончательно он был отстранён от должности только после принятия «Нюрнбергских законов», лишивших евреев гражданства.

Хайдеггер весной 1933 года был избран ректором университета и вскоре вступил в НСДАП; вопрос о его личной причастности к травле Гуссерля и об их взаимоотношениях в этот период вызывает много споров.

Гуссерлю было запрещено участвовать в философских конгрессах 1933 и 1937 годов как официально, так и частным образом; его старые книги не изымались из библиотек, но издание новых было невозможно.

Несмотря на враждебность, которой окружил его нацистский режим, Гуссерль не эмигрировал (его дети выехали в США).

Он умер во Фрайбурге от плеврита почти в полном одиночестве. Бельгийский монах-францисканец, аспирант Высшего института философии Германн Лео Ван Бреда, опасаясь гитлеровского антисемитизма, перевёз в Лувен библиотеку и неизданные работы Гуссерля, а также помог выехать из Германии вдове и ученикам философа.

Если бы не вмешательство Ван Бреды, вдове Гуссерля грозила бы депортация в концлагерь, а его архиву – конфискация и гибель. Так в Лувене был основан Гуссерль-Архив – центр изучения наследия Гуссерля, существующий до сих пор.

Разобранный архив Эдмунда Гуссерля в Лувене насчитывает сорок тысяч неизданных листов (частично стенограммы), которые публикуются в полном собрании сочинений – Гуссерлиане.

Философская эволюция Гуссерля, несмотря на страстную его преданность одной идее (а может быть, именно благодаря этому), претерпела целый ряд метаморфоз. Однако неизменным оставалась приверженность следующему:

- идеал строгой науки;
- освобождение философии от случайных предпосылок;
- радикальная автономия и ответственность философствующего; «чудо» субъективности.

Гуссерль апеллирует к философии, способной, по его мысли, восстановить утраченную связь с глубочайшими человеческими заботами. Он не удовлетворяется строгостью логических и дедуктивных наук и усматривает главную причину кризиса науки, а также европейского человечества, в неумении и нежелании современной ему науки обращаться к проблемам ценности и смысла.

Радикальная строгость, которая при этом подразумевается, есть попытка дойти до «корней», или «начал», всего знания, избегая всего сомнительного и принимаемого на веру.

Решившемуся на такое предстояло глубокое понимание своей ответственности. Эту ответственность невозможно перепоручить кому бы то ни было. Тем самым она потребовала полной научной и моральной автономии исследователя.

Как писал Гуссерль, «истинный философ не может не быть свободным: сущностная природа философии состоит в её крайней радикальной автономии». Отсюда и внимание к субъективности, к неустранимому и фундаментальному миру сознания, понимающего собственное бытие и бытие других.

Жизнь и научная деятельность Гуссерля полностью соответствовали самым строгим требованиям автономии личности, критицизма мысли и ответственности перед эпохой.

Эти сильные качества импонировали многим ученикам, в плодотворном сотрудничестве которых и сложилось феноменологическое движение. Все ученики сохраняли неизменное уважение к тому, кому они были обязаны началом своего мышления, хотя никто из них долго за Гуссерлем не следовал.

#### Основы философских взглядов Гуссерля

1. Философия Гуссерля сосредоточена на гносеологической проблематике.

2. Основой познания для Гуссерля является очевидность (непосредственное созерцание); критерий очевидности в познании Гуссерль называет «принципом всех принципов». Иными словами, гносеологическое исследование должно быть беспредпосылочным, то есть должно основываться только на очевидно усматриваемом, отказываясь от всяких предварительных теорий.

2.1. Привилегированное место в составе сознания отводится чувственным созерцаниям (восприятиям, представлениям и т.д.) как основополагающему элементу, лежащему в основе всех остальных переживаний сознания (ценностных, волевых и пр.). При этом «основополагающим», «праисконным» опытом является восприятие; другие чувственные созерцания – его модификации.

2.2. Очевидность присуща не только созерцанию реально существующих вещей в чувственном опыте, но и созерцанию сущностей (идеация). Таким образом, постулируется бытие и возможность непосредственного созерцания (идеации) идеальных объектов – сущностей, значений.

3. Философия трактуется как феноменология – строгая наука, относящаяся к «всеобъемлющему единству сущего», которая должна стать обоснованием всякого научного знания. Феноменология – дескриптивная наука, которая (на основе принципа очевидности и феноменологических редукций) исследует и приводит в систему априорное в сознании, задавая тем самым основные понятия наукам.

4. Инструментом феноменологии являются феноменологические редукции.

Феноменолого-психологическая и эйдетическая редукции позволяют осуществить «выключение» реального мира, данного в естественной установке, и перейти к сосредоточению на самих переживаниях сознания; затем трансцендентальная редукция осуществляет переход от сознания эмпирического субъекта к чистому сознанию (то есть очищенному от всякой, в том числе психической, реальности переживаний).

4.1. Феноменологическая рефлексия обнаруживает, что фундаментальным свойством сознания является интенциональность, то есть свойство его актов быть «сознанием о», сознанием чего-то – а именно интенционального предмета (который может быть не только реальным – вещью или психическим актом в реальном пространственно-временном мире, но и идеальным – сущностью, значением).

Таким образом, выступает основополагающее различие реального и интенционального содержания сознания (в установке трансцендентальной редукции — ноэзиса и ноэмы).

Ноэзис — акт направленности на предмет, придания смысла предмету; ноэма — сам этот смысл, указывающий на трансцендентное по отношению к акту бытия (предмет, реальный или идеальный). Говорить же о бытии (о трансцендентном) помимо его явленности в сознании (ноэме) абсурдно.

4.2. Отталкиваясь от интенциональной природы сознания, более детальные исследования в установке феноменологической редукции раскрывают структуру ноэмы, а также обнаруживают чистое «Я».

В составе ноэмы выделяются:

а) материя (ядро, предметный смысл);

б) качество (характеристика);

в) подразумеваемый (интендируемый) предмет. В трансцендентальной установке общая структура субъекта принимает вид: Чистое «Я»/Ноэзис/Ноэма.

5. Благодаря аналогизирующему восприятию для субъекта появляется Другой (то есть отличный от «меня» субъект).

Рассуждая в перспективе первого лица, можно сказать, что, по Гуссерлю, первоначально мне в опыте дано лишь одно «живое тело» (психо-физическое единство, тело в сочетании с субъективностью) — моё собственное.

Обнаруживая другое тело, подобное моему, я по аналогии с собой приписываю ему и свойство быть психо-физическим «живым телом», то есть субъектом.

Вслед за этим и «мой окружающий мир» оказывается общим для меня и Другого объективным (интерсубъективным) миром.

### **Этапы развития философии Гуссерля**

В развитии взглядов Гуссерля принято различать «дофеноменологический» этап и три периода феноменологического этапа:

#### **1. Дескриптивная феноменология.**

Первая и центральная работа этого периода — «Логические исследования» (1900—1901). Гуссерль отходит от принципов психологизма, свойственных его более ранней «Философии арифметики» (1891); критике психологизма посвящён первый том «Логических исследований». Во втором томе закладываются основы феноменологии: на основе понятий «идеации» и «интенциональности» исследуются содержания и структуры сознания, освобождённые от власти психологии и рассматриваемые как чистые сущности.

#### **2. Трансцендентальная феноменология.**

Этот период открывается опубликованием в 1913 году «Идей I». В философию Гуссерля входит концепция феноменологических редукций, причём совершенно новой является идея трансцендентальной редукции, приводящей к чистому (абсолютному) сознанию.

Гуссерль также принимает существование «чистого Я», которое он отрицал в «Логических исследованиях». Многие ученики не приняли эти новые идеи Гуссерля.

#### **3. Генетическая феноменология.**

Основное произведение этого периода — «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1936; полностью опубл. в 1954). Здесь феноменология совершает поворот к проблематике «жизненного мира».

В забвении «жизненных нужд» человека, самоустранении от вопросов ценности и смысла Гуссерль усматривает кризис европейской науки.

Эволюция философских взглядов Гуссерля на этапе феноменологии интерпретируется по-разному. Существует подход, прослеживающий во втором её периоде влияние неокантианства, а в третьем — историзма.

Другой подход, наиболее распространённый сегодня, предлагает смотреть на этапы развития феноменологии как на последовательные шаги, переводящие её на всё более глубокие уровни рассмотрения.

В основание познания Гуссерль, вслед за Декартом, кладёт очевидность. Критерий очевидности в познании Гуссерль называет «принципом всех принципов».

Очевидность — это «схватывание самого сущего или так-сущего в модусе „оно само“ при полной достоверности его бытия, исключающей, таким образом, всякое сомнение».

Очевидным является всякое непосредственное созерцание, то есть не только, например, восприятие вещей в чувственном опыте, но и созерцание сущностей («непосредственное „видение“ — не

просто чувственное, постигающее опытным путём зрение, но видение вообще как сознание, дающее из первоисточника (каким бы такое созерцание ни было)»).

Очевидность — основа познания, «последний авторитет в вопросах познания», первый методический принцип, критерий действительности чего-либо. «Никакая мыслимая теория не может заставить нас усомниться в принципе всех принципов: любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правый источник познания...».

Следует «строго воздерживаться от любых теорий; то есть предварительных мнений какого бы то ни было вида» и исходить только из того, что с очевидностью дано в опыте.

«Теоретико-познавательное исследование... должно... удовлетворять принципу беспредпосылочности. [...] Если это размышление о смысле познания должно иметь в качестве результата не простое мнение, но... основанное на очевидности знание, тогда это размышление, как чистая сущностная интуиция, должно осуществляться на основе мышления и познания как переживаний, данных в качестве определенных примеров».

Гуссерль выделяет следующие виды подтверждения действительного бытия вещи (то есть очевидности):

- непосредственная/опосредованная очевидность: при первой предмет присутствует вживе (в перводанном видении — восприятии), при второй он имеется в виду (это воспоминание и пр. способы данности, основанные на перводанном видении);

- ассерторическая/аподиктическая очевидность: при первой имеет место видение индивидуального, при второй — сущности (ассерторически очевидное может оказаться видимостью, быть впоследствии опровергнуто; аподиктическая очевидность исключает всякие сомнения);

- адекватная/неадекватная очевидность: первая — та, которую «в принципе невозможно ни „подкрепить“, ни „лишить силы“ и которая, следовательно, обходится без градаций веса»; вторая — «способная к возрастанию и убыванию».

(Вещь в восприятии принципиально может быть дана лишь неадекватно — односторонне, неполно, несовершенно, лишь как момент бесконечного континуума восприятия, — мы не можем увидеть предмет сразу со всех сторон, во всей полноте его существования.

Полная, адекватная данность вещи имеется лишь как кантовская 'идея', в бесконечной перспективе. Однако «идея» вещи вообще схватывается адекватно. «Мы схватываем её в вольном процессе пробегания, в сознании безграничности поступательного хода внутренне согласных созерцаний...».)

Основополагающими в составе сознания для Гуссерля являются чувственные созерцания (представления, а из них в особенности — восприятия) — «нижний слой потока переживаний». Они лежат в основе всех прочих переживаний сознания — «чувствующих, воделеющих, волящих» и др.

Нельзя чего-то бояться, что-то желать или оценивать, если оно не представлено.

Представление Гуссерль понимает как объективирующий акт — всякий акт, делающий нечто объектом для нас, представляющий, полагающий нечто.

Это схватывание вещи в восприятии (воспоминании, ожидании), субъекта (и предиката) в категорическом суждении, создающее материю (предметный смысл) этих интенциональных переживаний.

В основе переживаний сознания лежит восприятие, то есть «живо-телесное актуальное» чувственное созерцание. Восприятие — это «основополагающий», «праисконный» опыт, «первозданно, из самого источника дающее „видение“», основание и обоснование всякого познания.

Восприятие «первозданно», немодифицировано; воспоминание о чём-либо, воображение чего-либо, знак чего-либо — его модификации, так как должны иметь в своей основе восприятие этого чего-либо.

Ре-презентация (реактуализация) (нем. *Vergegenwärtigung*) — «репродукция присутствия», то есть презентации (полагающего переживания — восприятия), «воспоминание в мыслимо широком смысле».

Несмотря на основополагающее значение восприятия, воображение (фантазия) для феноменологии Гуссерля ещё важнее, так как даёт возможность свободного неограниченного варьирования примеров, необходимого для постижения сущностей.

Фантазия — это «модификация нейтральности „полагающей“ реактуализации, следовательно, воспоминания в мыслимо широком смысле», короче — «нейтрализованное воспоминание».

Это именно нейтрализованная ре-презентация, а не нейтрализованная презентация (полагающее переживание — восприятие).

Фантазии, в отличие от нейтрализования восприятий, могут быть многократно приложены (существуют ступени реактуализаций: воспоминание о воспоминании; фантазия в фантазии (фантазии как элемент фантазий) и т.п.).

Модификация нейтральности (во втором томе «Логических исследований» называемая «простое представление») заменяет достоверное, полагаемое действительно сущим на «просто мыслимое», «модус сознания „как бы“», «простое думание-себе», «просто мысль».

Нейтрализованный образ воспринимается вне вопроса о существовании либо несуществовании его интенционального предмета. В качестве примера можно привести чисто эстетическое созерцание фигур на картине «просто как образов», сосредоточенное не на предполагаемых объектах, которые они изображают, а на них самих.

В случае высказываний «примеры этого понятия дают нам случаи, когда отдельные слова или утверждения в целом просто понимаются вне их нормальной функции: мы понимаем высказанные утверждения, вопросы, желания, но сами при этом не судим, не спрашиваем и не желаем».

Нейтрализованная мысль берётся вне истинности и ложности; вопрос о её разумии или неразумии не имеет смысла, — она просто понимается нами, и не более того.

«Так, например, суждению, что масса Земли составляет примерно  $1/325000$  массы Солнца, соответствует, как относящееся к нему „простое представление“, акт, который осуществляет тот, кто слышит это высказывание, понимает его, но не обнаруживает мотива вынести решение по этому поводу в суждении».

Модификация нейтральности — противоположность «позициональности», «полагающих доксических актов», она нейтрализует любую модальность бытия, заменяя её на «просто мыслимое».

В феноменологической редукции, то есть при выключении естественного мира, и космическое время сменяется феноменологическим — необходимой формой переживания и «необходимой формой, связывающей переживания с переживаниями», — подобно тому как «пространственная „протяженность“ ... физического объекта» сменяется «„простертостью“, принадлежащей к имманентной сущности такого-то конкретного содержания ощущения (например, визуального в поле визуальных данных ощущения)».

Это «время с его модусами данности: „теперь“, „до“, „после“, модально определяемые „одновременно“, „одно после другого“ и т.д., — это время не измерить ни положением солнца, ни с помощью часов, ни какими-либо средствами физики».

Сознание внутреннего времени — форма синтеза сознания.

Понятие интенциональности занимает одно из главных мест в философии Э. Гуссерля, являясь одним из краеугольных камней феноменологии.

Интенциональность, согласно Гуссерлю, — «главная феноменологическая тема», «основной характер сознания вообще, которое благодаря этому есть не только переживание, но и переживание, обладающее смыслом».

Интенциональность переживания (акта) сознания — направленность его на объект (предмет). Свойство переживаний сознания быть сознанием чего-то, «„сознанием-о“ их объектов, независимо от того, реальны ли сами объекты или нет» является фундаментальным свойством сознания.

«...Восприятие есть восприятие чего-то, скажем, вещи; суждение — суждение о каком-либо положении дел; оценивание — оценивание какой-либо ценностной ситуации; желание — желательного обстоятельства и т.д. Действование направлено на такое-то действие, поведение — на поступок, любовь — на то, что любимо, радование — на радостное и т.д.».

Интенциональную природу сознания обнаруживает феноменологическая редукция: переходя от сосредоточения (в естественной установке) на объектах к сосредоточению (в рефлексии) на субъективном опыте, то есть на самих переживаниях сознания (психических актах), в которых эти объекты даются, мы немедленно обнаруживаем, что, хотя переживания сами по себе — не более чем явления сознания, они при этом несут в себе указание на находящуюся вне сознания, в пространстве вещь.

Интенциональный предмет, на который направлено переживание, может быть как реальным, так и идеальным (как конкретной вещью или положением дел, так и сущностью). Интенциональный предмет восприятия этого конкретного дома — реальная вещь; интенциональный предмет слова «дом» — соответствующая сущность.

Гуссерль настаивает на том, что феноменологически несравненно большее значение имеет предмет, каким он дан в составе переживания (в ноэме), а не сам недоступный трансцендентный предмет, на который направлено переживание.

1. Мир случаен — сознание абсолютно. Бытие переживаний сознания несомненно: невозможно сомневаться в существовании переживания, если оно переживается, присутствует в сознании. Напротив, бытие интенциональных предметов всегда сомнительно: восприятие может оказаться лишь иллюзией, галлюцинацией.

«Итак, тезису мира — мир „случаен“ — противостоит тезис моего чистого Я, жизни моего Я, которая является „необходимой“, абсолютно несомненной».

2. Действительное существование интенционального предмета не имеет значения для интенционального переживания. Восприятие может оказаться лишь иллюзией, галлюцинацией, но феноменологически при этом ничего не изменится: ведь восприятию противостоит не само трансцендентное, принципиально недоступное сознанию, а воспринимаемое как ноэма — «воспринимаемое как таковое в таком смысле, который исключает вопрос о том, правда ли, что это воспринятое есть на деле».

«Не предмет переживается и наряду с ним интенциональное переживание... но только одно наличествует — интенциональное переживание», направленное на интенциональный предмет и несущее его в себе. Из бытия потока чистого сознания абсолютно не вытекает «что непременно должен быть мир, что непременно должна быть какая-то вещь», сознание не зависит от существования трансцендентного и сохраняется и при уничтожении мира.

3. Мир, помимо явленности в сознании, — «противосмысленная мысль». Для нас есть только переживания сознания; интенциональный предмет дан нам лишь в указывающем на него переживании сознания.

Говорить о каком-то трансцендентном предмете помимо того, как он дан имманентно, проводить между ними различие, утверждать, что воспринятая вещь — явление иной, «внутренне ей чуждой... отделенной от неё» реальности, — бессмысленно: нельзя утверждать существование того, что не может быть предметом возможного опыта.

Всё трансцендентное доступно опыту, «может становиться данностью», а всякие попытки выйти за пределы переживаний сознания и «дотянуться» до самого трансцендентного предмета бессмысленны. Есть лишь «реальный состав переживания и то, что сознаётся в таковом как нереальное».

Таким образом, отказ от естественной установки обнаруживает:

- «противопоставлять следует не образ и действительность, как в классической метафизике (это противоречит опыту и ведёт к бесконечному регрессу), а ноэзис и ноэму».

Даже абсолютный субъект (Бог) не мог бы созерцать вещи иначе чем в явлениях, — говорит Гуссерль, — данность вещей лишь в форме явлений обусловлена сущностью вещи.

4. Связь интенционального переживания и его предмета — не причинная фактическая связь, имеющая место в мире; речь здесь не идёт о том, что нечто, существующее в мире (предмет), вызывает переживание как психический факт.

Переживания берутся как таковые, не как факты, а как сущности, соответственно, и связь переживание-предмет сущностная, а не фактическая — отсылка к предмету заключена в самой сущности переживания.

Сознание в модусе трансцендентальной редукции — вне пространства, времени, причинности. Поэтому неверно утверждать, что вещи мира — причина переживаний сознания.

«Существование природы не может обуславливать существования сознания, — ведь она сама выходит наружу как коррелят сознания; природа существует, лишь конституируясь в упорядочиваемых взаимосвязях сознания».

5. Интенциональный предмет типа вещи может быть представлен в переживании лишь односторонне. Переживания, напротив, даются (в рефлексии) во всей своей полноте. Воспринимаемая вещь, то есть трансцендентное «пространственное бытие... может „являться“ только в известной „ориентации“», в нюансировании — односторонне, неполно, несовершенно, — как момент бесконечного континуума восприятия.

Мы не можем увидеть вещь сразу со всех сторон, охватить во всей полноте её существования. В отличие от вещей, переживания не нюансируются, а даются во всей своей полноте. Полная, адекватная данность вещи имеется лишь как кантовская «идея», в бесконечной перспективе.

Рассматривая отношение переживания (акта) сознания и его интенционального предмета, Гуссерль также отмечает, что «каждый акт относится интенционально к одной принадлежащей ему предметности», даже если сам акт (переживание сознания) — составной.

«В восприятии куба, например, обнаруживается сложная и синтезированная интенция: непрерывная вариантность в „явлении“ куба в зависимости от угла зрения и соответствующие различия в „перспективе“, а также различие между „передней стороной“, видимой в данный момент, и „задней стороной“, в данный момент невидимой, которая остается следовательно несколько „неопределённой“, но которая в то же время равным образом полагается существующей.

Наблюдение за этим „поток“ различных явлений-аспектов и за способом их синтеза показывает, что каждая фаза и интервал есть уже в себе „сознание-о“ чём-то. При этом постоянный приход новых фаз не нарушает ни на один момент синтетическое единство целостного сознания, фактически оно остается сознанием одного и того же объекта».

Не всё в сознании интенционально. Неинтенциональна, например, «какая-либо часть ощущаемого поля зрения».

Далее, составляющие гилетический слой сознания ощущения (боль, прикосновение, щекотание, цвет и т.п.) — сами по себе не интенциональны, но представляют собой лишь материал для интенциональных актов.

Так, само по себе ощущение белого цвета как составляющая конкретного восприятия не интенционально; интенционально лишь целое восприятие. Это физические феномены по Brentano (в отличие от психических — интенциональных).

Далее, не интенциональны (по крайней мере актуально) фоновые переживания сознания, на которые в данный момент не устремлено внимание, — фон восприятия, на котором не сфокусирован взгляд; переживания, соседние во времени в потоке сознания и оказывающие влияние на актуальное переживание, — то, что, по словам Гуссерля, не входит в сферу *cogito* и что У. Джеймс называл «ореолом».

Однако и неинтенциональные переживания причастны к интенциональности, по крайней мере потенциально: ощущения включаются в интенциональные переживания, фоновые переживания «скрывают в себе интенциональность».

Осуществление феноменологической редукции, «выключая» внешний мир, занимающий сознание в естественной установке, первым делом обнаруживает на его месте ноэзис и ноэму. Ноэзис — это сами акты (переживания) сознания, «модусы самого *cogito*»; ноэма — действительный предмет, полагемый в акте сознания. Далее, кроме того, обнаруживается чистое Я. Таким образом, выявляется структура сознания:

Чистое «Я»/Ноэзис/Ноэма, или (в терминологии «Картезианских размышлений»): Ego/Cogito/Cogitatum.

Сопоставляя термины «Логических исследований» с терминологией последующих работ, следует помнить, что, несмотря на полный параллелизм описываемых структур, взгляд на них в «Логических исследованиях» несколько отличается: реальное содержание акта и интенциональное содержание акта отличаются от ноэзиса и ноэмы тем, что ещё не рассматриваются в установке трансцендентальной редукции, неизвестной «Логическим исследованиям», и, соответственно, не выступают в модусе открываемого этой редукцией «чистого сознания».

Структуру интенционального переживания сознания составляют: а) реальное содержание переживания (ноэзис, *cogitatio*); б) интенциональное содержание переживания (ноэма, *cogitatum*).

Ноэзис — это переживание, взятое так, как будто бы за ним не стояло никакое бытие (физическая вещь или идеальная сущность), как будто бы оно ничего не представляло, кроме самого себя.

Ноэма — это содержание переживания, когда мы рассматриваем переживание как сопряженное с чем-то трансцендентным самому реальному составу переживания, то есть ноэзису. (При этом следует помнить, что поскольку рассмотрение осуществляется в модусе феноменологической редукции, содержания переживания в обоих случаях берутся как сущности, а не как факты.)

Ноэзис и ноэма — это, например: само восприятие (как акт сознания) и воспринимаемое как таковое (каким оно подразумевается в восприятии); вынесение суждения как переживание и «вынесенное суждение» («то, что судится как таковое», «то, о чём выносится суждение»); воспоминание и воспринимаемое как таковое; удовольствие и то, что доставляет удовольствие; воление (решение), «со всеми переживаниями, в каких нуждается оно как в основе и какие оно заключает в себе, взятое в своей конкретности», и «волимое как таковое... подразумеваемое волей».

Ноэзы, и соответственно ноэмы, надстраиваются друг над другом (суждение — над восприятием и т.п.).

Гуссерль так раскрывает Ноэму

1. Ядро. Ноэматическое ядро (предметный смысл) ноэмы — это сам предмет, каким он представлен в данном своём явлении, с такими-то свойствами. Например, в случае восприятия — это сама вещь, какой мы её сейчас видим; в случае суждения — содержание суждения, которое и отличает одно суждение от другого.

2. Характеристики ядра

2-1. I измерение характеристик ядра: способ данности. Один и тот же предмет может быть дан в живом восприятии, а может быть предметом представления, суждения, желания и др. способов данности.

2-2. II измерение характеристик ядра: «модальности бытия». Степень уверенности в действительности данного нам предмета может быть различной: то, что мы видим, слышим и т.д. может оказаться лишь иллюзией, «простой кажимостью». Соответственно, модальности бытия — это: достоверность, допущение, подозрение, вопрошание, сомнение и т.п. градации действительности.

Базовой (немодифицированной, «немодализированной») характеристикой, лежащей в основе всех остальных, является достоверность.

3. Подразумеваемый предмет. Подразумеваемый предмет — это «центральная точка» изменчивого, непостоянного ядра; это то, что воспринимается, то, на что нацелено переживание. Это нечто тождественное в предмете при всех его изменениях, то есть при его явлениях с меняющимися предикатами, — то, что описывается предикатами, их предполагаемый носитель, субстрат.

Интенциональная материя и интенциональное качество (ядро и характеристика ядра) вместе составляют интенциональную сущностьакта. Но последняя «не исчерпывает акт феноменологически», не составляет конкретного полного акта: имеется ещё сопряжённая со значением сущность акта.

Это «акт придания значения *in concreto*», то есть включающий: различную ясность, яркость, отчётливость того же самого восприятия или той же самой фантазии; то, «оживают ли во мне вообще образы фантазии относительно задней стороны лежащей передо мной табакерки» при её восприятии; различную выраженность одного и того же желания, наличие и яркость сопутствующих ему представлений и т.п..

Кроме текущих содержаний сознания, есть ещё само тождественное *ego* (чистое «Я»), обладающее заключёнными в нём содержаниями, — то, чей «взор» проникает „сквозь“ любое актуальное *cogito*, направляясь к предметному»; сопровождая все переживания, оно само не является переживанием.

Само чистое Я лишено содержаний и, соответственно, не подлежит описанию. Его бытие («Я есмь») — аподиктическая очевидность. «*Ego* само есть сущее для самого себя в непрерывной очевидности и, следовательно, непрерывно конституирующее себя в себе самом как сущее. [...] *Ego* схватывает себя не просто как текущую жизнь, но как Я, как мое я, которое переживает то или иное содержание, которое, оставаясь одним и тем же, проживает то или иное *cogito*».

В Картезианских размышлениях Я — уже «не пустой полюс тождественности»; напротив, все мои акты откладываются в Я, в составляющие его самотождественность определения; Я — «тождественный субстрат неизменных особенностей Я».

Его как монада

Кроме чистого *ego*, Гуссерль вводит также понятие *ego* как монады (заимствуя последний термин у Лейбница).

Я как монада — это «*ego*, взятое в полной конкретности», «в текущем многообразии своей интенциональной жизни» — не как полус и субстрат переживаний, а как совокупность этих переживаний.

Это «фактическое *ego*», которое «охватывает всю действительную и потенциальную жизнь сознания», эмпирическое Я..

«Я» в «Логических исследованиях»

В первом издании «Логических исследований» Гуссерль отрицал существование чистого Я. Впоследствии он отказался от этой точки зрения.

Ранняя позиция Гуссерля, выражаемая в «Логических исследованиях», заключается в том, что Я — лишь единство эмпирического сознания (то есть переживания сознания, а также их связи). Содержания сознания относятся к психическому Я как стороны воспринимаемой вещи к вещи в целом.

Феноменологическая редукция эмпирического Я даёт в этом случае не чистое, трансцендентальное Я, как в более поздних произведениях Гуссерля, а время потока сознания, его «темпоральное единство».

Трудно указать область современной философии, и шире — методологии гуманитарных наук, где бы не нашла отклика и продолжения хотя бы одна из гуссерлевых мыслей и интуиций. А между тем ещё не издано многое из его, особенно позднего, наследия.

Среди мыслителей, испытавших влияние Гуссерля, — Ганс Георг Гадамер, Алексей Лосев, Жан-Поль Сартр, Поль Рикёр, Мартин Хайдеггер.

[ВИКИПЕДИЯ](#)

## Гуссерль

«Философия как строгая наука»

Переворот в философии, который Гуссерль провозглашает в своей программной статье «Философия как строгая наука» (*Philosophie als strenge Wissenschaft*//*Logos*. Bd. I. 1910—11; в рус. пер. Логос. Кн. 1. 1911), связан прежде всего с поворотом к непсихологически понятой субъективности и с критикой натурализма, для которого, по Гуссерлю, все существующее или просто отождествляется с физической природой, или допускается существование причинно или функционально зависимого от нее психического.

В «натурализировании» разума Гуссерль увидел опасность не только для теории познания, но и для человеческой культуры в целом, ибо натурализм стремится сделать относительными как смысловые данности сознания, так и абсолютные идеалы и нормы.

Релятивизму натурализма он противопоставляет методологию строгой науки о сознании, в основе которой лежит нетеоретическое требование направлять рефлекссию на смыслообразующий поток сознания и дескриптивно выявлять смысловую данность переживания внутри конкретного потока-горизонта смыслов (значений). «Строгость» в учении о сознании подразумевает, во-первых, отказ от высказываний, в которых «просто», т.е. без рефлексии, нечто утверждается о существовании предметов в их пространственно-временных и причинных связях; во-вторых, отказ от высказываний относительно причинно-ассоциативных связей переживаний.

Ни предметы, ни психологические состояния не перестают существовать оттого, что при повороте к феноменологической установке причинность и функционализм лишаются статуса единственного метода изучения сознания.

Гуссерль вводит особые термины для обозначения процедур феноменологического метода, благодаря которым совершается переход от естественной установки к феноменологической: эпохе и феноменологическая редукция есть выдвигание на первый план смысловой связи сознания и мира и просмотр сквозь нее всех многообразных отношений человека и мира.

В «естественной установке» наивная вера в существование предметов есть лишь фон для опознавательных-целевых ориентаций.

Для «наивного» человека (выражение Гуссерля) тип связи между предметами сливается с типом связи между предметами и сознанием.

Феноменологическая установка отстраняется от причинно-функциональной взаимозависимости сознания и предметного мира. Лозунг «к самим вещам!» — это требование удерживать внимание на смысловой направленности сознания к предметам, в которой предметы раскрывают свой смысл без отсылки к природным или рукотворным связям с другими предметами.

В этой процедуре нет ничего сверхъестественного: достаточно, например, направить внимание на дом как на архитектурное сооружение, несущее определенный культурно-исторический или социальный смысл, «заключив в скобки» дом как препятствие (или цель) и дом как результат деятельности строителей.

Другое направление феноменологической редукции трансцендентальная редукция — отказ от объективистского понимания психического: эмпирическое Я как «вещеобразный предмет» редуцируется к феноменологическому содержанию переживаний в единстве потока переживаний; при этом рефлексия — не наблюдение за сознанием «со стороны», но «оживление» сознания, превращение смыслообразующего потока из возможности в действительность.

Смысловая связь реализуется в потоке феноменов, которые не содержат в себе различия между бытием и явлением: явление психического и есть бытие.

Предмет (вещь) является, однако само явление предмета не является, но переживается. Постигание смысловых связей Гуссерль называет «созерцанием сущностей», причем сфера анализа сознания — изучение смысловых оттенков восприятия, памяти, фантазии, сомнения, актов воли и т.д. — сравнима по объему с естествознанием.

### **Интерсубъективность**

Попытка систематизации феноменологии в «Идеях I» (*Ideen zu einer reinen Phenomenologie und phenomenologischen Philosophie. Erstes Buch, 1913*) выдвинула на первый план понятие чистого сознания с его нозтико-нозматическими структурами и понятие чистого Я, необходимость которого оспаривалась в «Логических исследованиях».

Последователи-критики (Хайдеггер, Сартр и др.) увидели в этом «гносеологизацию» феноменологии и превращение ее в идеалистическую систему.

В то же время эта терминология, а также структура *cogito — cogitatio — cogitatum* оказалась необходимой для расширения сферы феноменологических исследований и постановки проблемы интерсубъективности в 1920-е годы.

Интерсубъективность, т.е. взаимосотнесенность субъектов, вначале осознается в качестве проблемы описания условий возможности смысловых связей индивидов как духовных сущностей-монад и в качестве исходного пункта проблемы объективного познания, которое достигается в интерсубъективном опыте психофизически и ментально независимых друг от друга субъектов.

Другой выступает как исходный момент и как путеводная нить опыта чужого, т.е. того, что не принадлежит нашей собственной сфере.

Этот подход реализовался в «Картезианских медитациях» (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana. Bd. I. 1950*), в работе, которая возникла на основе «Парижских докладов», прочитанных Гуссерлем в Сорбонне в 1930.

В работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phenomenologie. Husserliana. Bd. VI. 1954*), первые две части вышли в 1936 в Белграде — по политическим причинам, постановка этой проблемы принимает вид «парадокса человеческой субъективности», которая устанавливает, или «учреждает», многообразие смысловых связей окружающего мира (субъект, конституирующий мир), и одновременно существует как определенное смысловое звено в этом мире (объект мира), а затем расширяется до парадокса универсальной интерсубъективности, которая как человечество, включающее в свой мир «всю совокупность объективного», есть часть мира и в то же время конституирует весь мир.

По Гуссерлю, метод разрешения этих парадоксов — строгое, радикальное эпохе, исходная точка которого — конкретное человеческое Я. Систематически обращая к себе вопросы из своего конкретного мира-феномена, человеческое Я, которое дано первоначально как «смутная конкретность», открывает в себе трансцендентальное Я, или трансцендентальную субъективность, как сферу универсального смыслообразования самоосмысления.

«Кризис европейских наук». Жизненный мир Предпосылка интерсубъективности – конкретный мир-феномен, жизненный мир. Это мир «субъективно-соотносительного», мир-горизонт всех наших целей и устремлений, которые так или иначе реализуются в предметах; в нем наличествуют как вещи обыденного опыта, так и культурно-исторические реалии, нетождественные объектам научного анализа (хотя они могут быть ему подвергнуты), а также связи, нетождественные связям, устанавливаемым в научном исследовании.

Жизненный мир можно рассматривать как в естественной, так и в феноменологической установке. В первом случае, по Гуссерлю, мы (в том числе и ученые) просто погружены в него, во втором – осознаем его как преданный и соотносенный с нашей субъективностью, непрерывно наделяющей значениями (смыслами) предметы и отношения мира жизни.

В эпоху бурного развития естествознания Гуссерль ставит вопрос о кризисе европейских наук, который он связывает с забвением жизненного мира как смыслового фундамента науки: в мире науки (предметная область, теоретические методы и модели, эксперимент, техника) ученый проходит мимо своей субъектно-смысловой корреляции с предметами и направляет внимание на связи между последними.

Наука, по Гуссерлю, не должна дедуцировать свои положения из сферы обыденного опыта, но она с неизбежностью соприкасается с основным способом ориентации в жизненном мире – с восприятием, ибо восприятие – основа (фундирующий акт) образования абстракций и конечный пункт верификации или фальсификации теории.

Главное, однако, состоит в том, что именно в жизненном мире субъективность ученого обретает опыт смыслоотнесенности к миру. В рефлексии этот опыт дает возможность устранять невыявленные, т.е. несоотнесенные с определенным способом смыслополагания предпосылки.

Для Гуссерля кризис европейской культуры в целом состоит в объективизме, который затемнил истинный смысл рационализма, смысл «имманентной духовной истории Европы».

<https://dic.academic.ru/dic.nsf/es/14321/%D0%93%D1%83%D1%81%D1%81%D0%B5%D1%80%D0%B%D1%8C>

Гуссерль

Учился в Берлинском и Венском университетах, готовился стать математиком, но Т. Масарик привел его в классы философа и психолога Ф. Brentano. Общение с Brentano, а затем с психологом К. Штумпфом стимулировало его интерес к исследованию мыслительных процессов.

Гуссерль обязан Brentano важнейшим понятием интенции (направленности сознания: сознание есть всегда сознание «чего-то»). Впоследствии Гуссерль заявлял, что Brentano не удалось увидеть действительных проблем «интенциональности», связанных с основаниями знания и конституированием структур опыта.

Среди тех, кто повлиял на Гуссерля в ранний период, – У. Джемс, английские эмпирики (главным образом Дж.С. Милль), а также Г.В. Лейбниц. Кантовская теория познания оказала влияние на Гуссерля в более поздний период его философского развития.

Гуссерль полагал, что главную задачу он определил уже в первой книге – *Философия арифметики* (*Philosophie der Arithmetik: Psychologische und logische Untersuchungen*, 1891).

Два основных предмета его интереса, математика и формальная логика, с одной стороны, и психология – с другой, впервые соединились в этой работе. Трудности, с которыми он столкнулся (некоторые из них были выявлены Г. Фреге в критическом анализе этой книги), заставили Гуссерля предпринять общее исследование строения и специфической активности «осознанного опыта».

В последней главе он рассматривал мгновенное «схватывание» таких характерных форм, как шеренга солдат или стая птиц. Таким образом, Гуссерля можно считать предтечей гештальт-психологии.

Хотя через все работы Гуссерля проходят одни и те же идеи, его взгляды претерпели значительные изменения. Можно выделить четыре основные группы работ: 1) период увлечения «психологизмом»; 2) феноменология, первоначально именуемая «дескриптивной психологией», или феноменология в узком смысле; и 3) трансцендентальная феноменология, впервые изложенная в 1913, однако задуманная несколькими годами ранее. Работы, опубликованные в поздний период жизни Гуссерля и после его смерти, составляют четвертую группу.

Логические исследования (*Logische Untersuchungen*, 1900–1901; в русском издании – *Логические исследования*, т. 1. СПб, 1909) – наиболее известная работа Гуссерля, рассматривалась им самим как

«расчистка пути» для феноменологии. В первом томе, озаглавленном Прологомены к чистой логике, дана решительная критика в то время влиятельной концепции «психологизма», или взгляда, согласно которому основополагающие понятия и принципы логики определяются в терминах психологии.

В последней главе, «Идея чистой логики», представлена философия формальной логики, эмансипированная от психологии. Гуссерль настаивает на бессмысленности отнесения сферы чистой логики, или формального мышления, к психологии.

Второй том составляют шесть исследований значения и структуры опыта. Прежний интерес к характерным формам опыта привел Гуссерля к изучению «категориальной интуиции».

Для следующего периода, начало которому было положено лекциями Идея феноменологии (*Die Idee der Phänomenologie*, лекции 1907, опубл. посмертно) и исторически связано с трудом Идея к чистой феноменологии и феноменологической философии (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913; русское издание – М., 1994), решающее значение имел осуществленный Гуссерлем переход к новому типу идеализма.

Этой цели служил предложенный им метод феноменологической «редукции». Эпохэ (*epoche*), или методическое воздержание от любых суждений и верований, является необходимым предварительным шагом в процедуре выделения поля восприятий как таковых и нахождения «абсолютного» основания для философии. Стало ясно, что феноменология ищет не что иное, как сущности и сущностные отношения.

В работах Гуссерля рельефно представлена его оппозиция натурализму, что видно, в частности, по его эссе Философия как строгая наука (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1911; русское издание – Логос, кн. 1, 1911).

Это противостояние было для него одним из наиболее действенных мотивов. Дескриптивная наука об опыте, рассматриваемая чисто рефлексивно или «трансцендентально», должна была дать философии «радикальное» начало, свободное от каких-либо предпосылок.

Программа «конститутивной» феноменологии, развернутая в последующих томах его Идей (опубл. посмертно), а также в других трудах, имела целью создание новой идеалистической философии.

Гуссерлевский гений особенно поражает в двух областях: в философии логики и дескриптивном анализе процессов сознания, включая опыт сознания времени. Исследования по логике включают работы зрелого периода: Опыт и суждение (*Erfahrung und Urteil*, 1939) и Формальная и трансцендентальная логика (*Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, 1929).

Бесспорного признания заслуживает исследование сознания времени в Лекциях о феноменологии внутреннего сознания времени (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1928), а также ряде работ разных лет.

В Картезианских медитациях (*Méditations cartésiennes*, 1931) дано детальное изложение проблемы переживания и познания сознания других людей.

Многие бывшие студенты и коллеги Гуссерля разрабатывали феноменологию в альтернативных направлениях. Так, М. Шелер испытывал интерес к религии и соответственно строил свою концепцию феноменологии.

М. Хайдеггер, один из основателей экзистенциализма, вначале был почтительным и восприимчивым учеником Гуссерля. Затем он предпринял основательную ревизию феноменологии, основываясь на понятиях «бытия» и «существования».

Уверенный в безграничном потенциале своей «конститутивной» феноменологии, дополненной понятием «пред-данного жизненного мира», Гуссерль подверг критике теорию Хайдеггера.

Покинутый своими «арийскими» учениками, Гуссерль тяжело переносил нездоровье последних лет жизни. Завершила поздний период его работа Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология (*Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1936, опубл. в 1954), в которой Гуссерль предложил известное понятие жизненного мира (*Lebenswelt*)

[http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye\\_nauki/filosofiya/GUSSERL\\_EDMUND.html](http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/filosofiya/GUSSERL_EDMUND.html)

## Гуссерль

Среди множества источников, повлиявших на становление феноменологии Э. Гуссерля, наиболее заслуживающим внимания является немецкая классическая философия, в особенности философия Канта и Гегеля.

Гуссерль, во многом опирающийся на немецкую национальную традицию заимствует у этих мыслителей многие подходы и, в значительной степени, понятийный аппарат.

Феноменология - это философский метод или философская система, предложенная Эдмундом Густавом Гуссерлем в его монументальной работе «Логические Исследования», которую он опубликовал в трех томах с 1900 по 1913 года.

Термин феноменология уже использовался в философских кругах с 1700 года. Тогда он означал абстрагирование сознания и опыта от их реальности интенциональных составляющих и обсуждение их в рамках философии.

Также он обозначал исторические исследования в области самоосознания, начиная от первичных чувств и заканчивая разумной мыслью. Тем не менее, именно Гуссерль дал ей форму, которая существует в настоящее время.

Он определил феноменологию, как философский метод для изучения сущностей, и акта введения этих сущностей в ткань повседневного опыта. Он считал ее трансцендентальной философией, которая имеет дело лишь с тем, что остается после того, как производится редукция.

Он называл эту редукцию словом *epoché*, что означает заключение мнений в скобки или откладывание суждений. "Назад к предметам" - это было девизом Гуссерля, когда он говорил о каких-либо философских или научных предметах.

Для того, чтобы вернуться к предметам, Гуссерль предполагал вводить в любой философский предмет, в виде его целостной части такую редукцию, которая утверждала бы существование мира до того, как начинается рефлексия.

Он предполагал феноменологию как метод достижения живого опыта, как он возникает во времени и пространстве, это попытка напрямую описать опыт так, как он происходит, без остановки для определения его происхождения и объяснения его причин.

Для того, чтобы выполнить эту задачу, Гуссерль предложил понятие *epoché*: полное изменение позиции, философ движется от самих вещей к их значениям, или, иначе говоря, от реальности воплощенных значений - ядра науки - к реальности значений, в том виде, в каком они переживаются непосредственно в окружающем мире.

Позже, другие западные философы определяли и заново определяли феноменологию для того, чтобы приспособить ее к своим частным концепциям.

Феноменология - это философия сознания. Гуссерль предполагал, что сознание всегда к чему-либо направлено, и оно несет в себе идеал.

Предметная область, которую исследует феноменология, является новой областью, а потому не имеет непротиворечиво сформированного категориального аппарата философии.

В этом и только в этом состоит сложность понимания проблем, поднятых Э. Гуссерлем и решаемых его последователями. Но речь-то идет о нашем сознании, о том, знаем ли мы, что такое наше сознание, можем ли мы понять другого человека, наделенного таким же сознанием (или не таким?); и если мы не понимаем другого, то что именно мы не понимаем, что не можем осознать нашим сознанием и, наконец, умеем ли мы им пользоваться.

Феноменологический анализ "предполагает ... полное исключение каких бы то ни было допущений, установлений и убеждений" относительно объективности предмета, поскольку "феноменологические данные суть постижения времени", а поэтому "посредством феноменологического анализа нельзя обнаружить даже самую малость объективного времени", поскольку "переживаемое теперь, взятое как таковое, не есть точка объективного времени и т.д.

Объективное пространство, объективное время и вместе с ними объективный мир действительных вещей и процессов - все это трансценденция". Порядок вещей и связи между ними, которые обнаруживает человек в собственных переживаниях, не встречаются в самом объективном мире, не является объективным порядком.

Схватывание и удержание сознанием какого-либо предмета, считает Гуссерль, не означает схватывания объективности, не означает усмотрения объективной действительности. "Объективность принадлежит к "опыту" и притом к единству опыта, к закономерностям данных в опыте связей природы.

Говоря феноменологически: объективность конституируется как раз не в "первичных" содержаниях, но в свойствах схватывания и в закономерностях, принадлежащих к сущности этих свойств".

Понятие "ноэма" и учение о феноменологической редукции

В своей первой работе "Философия арифметики" Гуссерль исследует процесс образования понятия "число" (то, как образуется понятие "число"). В "Логических исследованиях" Гуссерль, напротив, анализирует содержание понятия "число" и утверждает, что предметом научного интереса ученого является не вещь-в-себе, а понятие о вещи-в-себе, как единство значения и смысла.

Другими словами, ученый удивляется не самому предмету объективной реальности, а понятию об этом предмете, тому содержанию, которое имеется в представлении субъекта относительно данного понятия.

Именно здесь, в "Логических исследованиях", Гуссерль наметил принципиальную установку на очищение научного исследования от всякого рода неявных предпосылок, тех предпосылок, что носят метафизический характер.

Чтобы достичь бесспорных основ знания, Гуссерль стремится сделать предмет науки нейтральным для познания, феноменологически очищенным - вот принцип феноменологической установки, или феноменологической редукции.

Как феноменологически очистить существование предмета в мысли от формы проявления и множества функций? Как сделать, чтобы предмет мысли остался только предметом, без дополнительных функциональных, прагматических, ценностных и т.п. характеристик, т.е. без антропоморфного, субъективного содержания?

Чтобы приблизиться к пониманию феноменологической редукции, нужно вспомнить понятия логики, которыми оперирует Гуссерль. Это, прежде всего, "значение"="смысл" и "знак". Сегодня мы можем сказать, что понятие "значение" отождествляется Гуссерлем с понятием "смысл".

"Значение предмета" в понимании Гуссерля, т.е. как "смысл предмета", есть "ноэма" (от греч.: "поэма" - "мысль"), т.е. мысленное содержание о предмете, или, другими словами, предметное содержание мысли.

Один и тот же предмет, например, "конь", может иметь в различных высказываниях различные, даже противоположные, смыслы (значения):

1) конь - это Пегас, крылатый конь, который вместе со своим братом Хрисаором родился из туловища Медузы Горгоны, после того, как Персей отсек ей голову;

2) конь - это и старый конь, или попросту, кляча, о котором поется в песне: "А теперь плетемся тихо по асфальтовой... ты, да я поникли оба головой..."

Различные смыслы могут быть не только у общих понятий, таких, как "конь". У единичного понятия "Пегас" также можно выявить различные смыслы, например:

1) Пегас - это конь поэтов, потому что он смог ударом копыта выбить источник на Геликоне - месте обиталища муз;

2) Пегас - это конь, подносящий Зевсу, на Олимп, молнии и гром.

### **Лозунг "Назад, к предметам!"**

Итак, наука, чтобы оставаться наукой, должна пользоваться только "очищенными" понятиями о предметах. Понятие о предмете в настоящей науке должно пройти горнило феноменологической редукции, в результате которой Предмет (его можно писать уже с большой буквы), очищен от причинно-следственных связей с другими предметами, отделен от целей человека, где он выполняет определенную функцию.

Очищенный предмет уже никак не связан с результатами чьей-то деятельности и не является продуктом каких-то сил. Это - чистый Предмет науки, предмет как таковой. Это означает: обрести феноменологический взгляд на вещи, что сам Гуссерль называл "назад, в предметам!" В этом пункте обнаруживается критика и неприятие Гуссерлем философского натурализма.

Ж.-П. Сартр в "Позициях" ("Situations"), анализируя основную идею Гуссерля и понимая его, писал, что общая иллюзия идеализма и натурализма состоит в том, что субъект, познавая вещь, формирует понятие о вещи и это понятие якобы тождественно самой вещи, т.е. истинно.

Сартр приводит слова Гуссерля: сознание и вещь даны одновременно, они связаны во времени, но они не подменяют друг друга. Познание нельзя без натяжек сравнивать с обладанием. Сознание, которое воспринимает вещь, не то же самое, что познание вещи. То, что в вещи от познания, является субъективным, значит необходимо удалить,- таково требование Гуссерля.

Необходимо очистить вещь от характеристик, привнесенных познанием. Девиз "Возвращение к предметам" означает в гносеологическом плане воздержание от ноэмы, воздержание от суждений о свойствах предметов,- это и есть знаменитое эпохе Гуссерля.

### **Сознание как ноэзис: смыслоформирование**

Но что означает возвращение к предметам? Очищение предмета от ноэмы? Чем становится вещь, когда ее очистили от всего существенного и необходимого, что включает в себе понятие? Понятие о предмете это и есть совокупность признаков предмета, причем признаков существенных и необходимых.

Эти фиксируемые в понятии признаки представляют собой свойства исследуемых предметов, их способности вступать в определенные отношения с другими предметами.

Если "очиститься" от признаков, полученных в процессе познавательной деятельности, т.е. в процессе определенных субъект-объектных отношений, и содержащих в себе признаки этих самых отношений, чем становится предмет мысли?

Предмет мысли, он же вещь, становится "абсолютной субъективностью", как выражался сам Гуссерль. Предмет мысли становится чистым ноэзисом (от греч.: "noesis" - "мышление").

Явление вещи не есть являющаяся вещь: сами явления не являются, они переживаются. Что такое "абсолютная субъективность"? Это - сознание, направленное к предмету, или поток сознания.

Исходной и фундаментальной характеристикой сознания поэтому является предметность. Сознание предметно потому, что оно интенционально (intentio - стремление). На каждом шагу сознание являет собой непрерывный выход за свои собственные пределы - выход к предмету. Интенциональность не наличествует, она функционирует. Интенциональность сознания невозможно описать как нечто постоянное, как субстанцию. Сознание формирует смысл о предмете.

В интенциональности сознания, т.е. смыслоформирующей направленности к предмету, впервые возникает феномен сознания, в отличии от явления сознания. В феномене сознания впервые появляется предмет-существующий. Для феноменологически очищенного сознания предмет есть предмет-существующий, а не предмет-функционирующий (в предметной деятельности).

Предмет, о котором сознание формирует смысл. В этом пункте Гуссерль говорит от имени математики, стремящийся установить статус существования математическим объектам. Чтобы разобраться, что такое чистое существование предмета, Гуссерль анализирует понятие "нуль".

Если есть какое-либо понятие, должен быть предмет, который обозначается этим понятием: если есть понятие "конь", то должны быть реальные кони на лугу или в стойле. Что такое нуль в математике?

Это - ничто. Если есть понятие "нуль", то предмет нуля - это отсутствие предмета, это - несуществование. Следовательно, понятие нуль отражает признаки небытия. Но сознание схватывает что-то, когда оперирует понятием "нуль" (или понятием "небытие"). Какой предмет схватывает сознание, если предмета не существует?

О чем мы мыслим и говорим, когда мыслим и говорим о небытии? Гуссерль считает, что именно здесь-то и появляется чистое сознание предмета, поскольку самого предмета нет. Появляется сознание как смыслоформирование.

Итак, Гуссерль различил феномен сознания (или чистое сознание, сознание как таковое) и явление сознания (или являющееся сознание, проявление). Вслед за Гуссерлем можно различить, например, феномен добра (чистое добро, добро как таковое) и явление добра (проявление добра в поступке); феномен красоты (красота как таковая) и проявление красоты (искусстве, человеческом поступке) и т.д.

Феноменологическая редукция помогла выявить два аспекта сознания: сознание как нозму (предметное содержание мысли) и сознание как ноззис (смыслоформирование предмета).

Вещь у Гуссерля преобразуется из нозматической в нозическую, из вещи, обладающей свойствами в процесс смылопорождения вещи. Выдвижение на первый план смысловой (смыслоформирующей) связи субъекта и предмета - вот итог многолетних философских размышлений Гуссерля. В этом - смысл феноменологии, различившей явление сознания (содержание сознания, нозма) и феномен сознания (смыслоформирование, ноззис).

Ж.-П. Сартр, разбирая гуссерлево понятие "интенциональность", писал: сознание (субъект) и мир (объект) сосуществуют друг с другом, являясь внешними по отношению друг к другу. Сознание как интенция осуществляет "прорыв к...".

Вы, например, видите дерево - на обочине дороги, в облаке пыли, одинокое и скрюченное на жаре. Сознание (дерева) вырывается из себя для того, чтобы убежать от себя; убежать к тому, что не есть ты сам. Не узнаете ли вы в этом описании, спрашивает Сартр, ваши стремления и ваши предчувствия?

Если бы вы проникли "в" сознание, вы бы были подхвачены стремительным вихрем и снова выброшены наружу, к дереву, в самую пыль, ибо сознание не имеет "внутренности", оно существует только вне самого себя, и именно это абсолютное убегание, этот отказ быть субстанцией определяют его в качестве сознания.

Сартр цитирует слова Гуссерля: "Любое сознание есть сознание о чем-то" и продолжает словами М. Хайдеггера: бытие (бытие сознания) - это бытие-в-мире. Это - "бытие-в..." в смысле движения.

Быть - это прорываться в мир, это исходить из небытия мира и сознания, чтобы внезапно прийти к сознанию-прорывающемуся-в-мир. И пусть сознание пытается восстановить себя, совпасть в конце концов с самим собой - взаперти, в тепле и уюте оно исчезает. Эту необходимость для сознания существовать как сознание о какой-либо отличной от него самой вещи Гуссерль и называет "интенциональностью".

Можно подытожить: дерево, о котором писал Сартр, может быть представлено, как минимум, двумя способами. Во-первых, и по-обыденному просто, о дереве можно иметь представление и наделить его некоторыми характеристиками.

Это будет дерево - нозма. Во-вторых, можно преобразовать дерево-нозму в дерево-ноззис, в интенциональность-к-дереву. И тогда можно увидеть как Я открываю для себя эту вещь - дерево. В конечном счете, все находится вне нас,- сказал бы Сартр, даже мы сами.

Чтобы говорить научно, т.е. говорить о бытии в логосе, надо сначала говорить о нем в эйдосе (смысле). Необходимо первоначальное разграничение как предметов вообще, так и сфер отдельных возможных знаний. Необходима эта первая встреча мыслящего сознания с мыслимым предметом,

которая психологически должна выразиться в искательстве — иногда весьма затруднительном — подлинного смысла вещи, затуманенного и затерянного среди частных ее проявления в разных  
<https://xreferat.com/104/5208-1-edmund-gusserl.html>

### **Труды**

- Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1. СПб., 1909.  
Гуссерль Э. Логические исследования. Том I. Прологомены к чистой логике/Под ред. Франка С.Л. М., Академический проект, 2011.  
Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3. Логические исследования. Т. II. М., Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001.  
Гуссерль Э. Философия как строгая наука. — Новочеркасск, Сагуна, 1994.  
Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. 2-е изд. М., Академический проект, 2009.  
Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том I. Феноменология внутреннего сознания времени. М., Издательство «Гнозис», РИГ «ЛОГОС», 1994.  
Гуссерль Э. Картезианские медитации М., Академический проект, 2010.  
Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., Владимир Даль, 2004.  
Гуссерль Э. Избранные работы Сост. Куренной В.А. М., Издательский дом «Территория будущего», 2005. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»)

### **Литература**

- Гайдено П.П. Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции. Современный экзистенциализм. М., 1966.  
Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля Серия Gallicinium. СПб., Алетейя, 1999.  
Какабадзе, З.М. Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. Тбилиси, 1966.

Куликов С.Б. Критика Э. Гуссерлем оснований физико-математического естествознания: релятивистские следствия // Философия науки. Новосибирск, 2005. № 4.  
[https://web.archive.org/web/20070306140821/http://www.philosophy.nsc.ru/journals/philsience/4\\_27/01\\_kul.pdf](https://web.archive.org/web/20070306140821/http://www.philosophy.nsc.ru/journals/philsience/4_27/01_kul.pdf)

- Мотрошилова Н.В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., Феноменология — Герменевтика, 2003.  
Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск, Водолей, 1999.  
Хаардт А. Эдмунд Гуссерль и феноменологическое движение в России 10-х и 20-х годов // Вопросы философии. 1994. № 5.

Читать здесь статью Молчанова В.И.: «Гуссерль Эдмунд» - <http://www.c-cafe.ru/days/bio/11/038.php>

Читать Гуссерля можно здесь:

<http://www.elenakosilova.narod.ru/> — Несколько полных работ Гуссерля на русском языке

Сочинения Э. Гуссерля на русском языке (искать в списке) - <http://i-text.narod.ru/lib-f.html>

### **Следующие работы Гуссерля**

- В сетях феноменологии. Основные проблемы феноменологии
- Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии
- Идея феноменологии
- Избранные работы
- Картезианские медитации
- Картезианские размышления
- Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология
- Логические исследования. Том 1. Прологомены к чистой логике
- Начало геометрии. Введение Жака Деррида

## Д

### Давыдов Иван Иванович

15 [26] июня 1794, село Зеленцыно, Тверское наместничество – 15 [27] ноября 1863, Москва – русский филолог и философ идеалист, ординарный профессор и декан историко-филологического отделения философского факультета Московского университета, академик Петербургской академии наук.

#### Давыдов

В ранней деятельности эклетически сочетал идеи сенсуализма (философское направление, признающее ощущения единственным источником познания) и шеллингианского идеализма, что нашло отражение в его "Начальных основаниях логики..." (1819 – 20);

В "Опыте руководства к истории философии..." (М., 1820) Давыдов следовал истории философии Жерандо/Джозеф Мари, барон де Жерандо (ди Жерандо/Дежерандо - de Gérande/Degérande), Joseph-Marie Gerando, Histoire Comparee Des Systemes De Philosophie, Consideres Relativement Aux Principes Des Connaissances Humaines (Сравнительная история философских систем, рассматриваемых в связи с принципами человеческого знания), 1804

Шеллингианско-идеалистической была и его "Вступительная речь о возможности философии как науки" (1826). В статье "Возможна ли у нас германская философия" (1841) Давыдов критиковал справа философию Гегеля и давал славянофильское (Славянофилы) истолкование идеи национальной самобытности рус. философского развития.

В последующем стал сторонником консервативной идеологии Официальной народности – государственной идеологии России в период царствования Николая 1.

Философский словарь. Под ред. И.Т. Фролова. М., 1991, с. 103.

#### Давыдов

Родился в имении своего отца, небогатого дворянина древнего рода, бывшего военного, в конце жизни состоявшего на гражданской службе в Твери. Отец рано умер и все заботы о воспитании и образовании сына легли на мать, происходившую из благородной малороссийской фамилии Лукьяновых. С девяти лет он учился в Тверском училище для бедных дворян, которое готовило их для поступления в 1-й кадетский и морской корпус. Выдающиеся успехи Давыдова обратили на него внимание попечителя Московского университета М. Н. Муравьева, и в 1808 году Давыдов после сдачи экзамена был принят в студенты отделения (факультета) нравственных и политических наук Московского университета. Одновременно он посещал лекции на отделениях физико-математических и словесных наук университета. В результате, в 1812 году он получил за сочинение «О различии греческого и римского образования», написанное под руководством И.Ф. Буле на латинском языке, золотую медаль и степень кандидата по словесному отделению.

В 1812 году, в связи с военными действиями, был вынужден уехать в Казань, где в Казанском университете слушал лекции Н.И. Лобачевского.

Возвратился в Москву во второй половине 1813 года, а в 1814 году получил степень магистра за сочинение «О критике в древней филологии» (на латинском языке) и начал преподавать русскую словесность и чистую математику в университетском Благородном пансионе, где был также инспектором классов.

В 1815 году он защитил диссертацию на степень доктора словесных наук: «О преобразовании в науках, произведенном Бэконом» – эта диссертация послужила основой для опубликованного в 1820 году «Опыта руководства к истории философии».

С 1817 года был адъюнктом Московского университета по кафедре философии; читал лекции по философии, а также по математике и истории русской литературы. На торжественном собрании университета произнёс речь: «О духе философии греческой и римской» (1820). В 1819 году по инициативе профессора И.М. Снегирёва и И.И. Давыдова был начат сбор материалов по истории «допожарного» университета и выпуск издания «Речи, произнесённые в торжественных собраниях Московского университета русскими профессорами и краткие их жизнеописания» (в 4-х томах, завершено в 1823 году).

С мая 1820 года — экстраординарный профессор, а с сентября 1822 года — ординарный профессор Московского университета по кафедре латинской словесности и древностей.

Вместе с М.Г. Павловым Давыдов был приверженцем Шеллинга, однако эволюционировал в сторону психологизма: «Философия как наука есть психология, ведущая к открытию единства в знании и бытии». Давыдов предложил схему разделения философии на «чистую» и «прикладную»: к первой он относил «логику, этику и эстетику», ко второй — «онтологию, космологию, пневматологию».

В феврале 1826 года был переведён на кафедру философии отделения нравственных и политических наук и выступил с программной лекцией «О возможности философии как науки по Шеллингу», в которой объявил себя приверженцем «математической точности и немецкой систематизации». После этой лекции кафедра философии была упразднена, а чтение философии в университете было запрещено до 1845 года. Давыдов был переведён на отделение физических и математических наук, где с 1827 по 1831 годы читал курс высшей алгебры и теории вероятностей.

С 1831 года, после смерти А.Ф. Мерзлякова, он занял кафедру красноречия, стихотворства и языка русского на отделении словесных наук; читал российскую словесность и историю русской литературы. В 1836 году произнёс речь «О содействии Московского университета успехам отечественной словесности». В 1837—1838 годах им были написаны «Чтения по словесности». Ординарный профессор кафедры русской словесности и истории русской литературы (1835—1847), декан (1843—1847) историко-филологического отделения философского факультета. С 1845 года — Заслуженный профессор Московского университета.

Почётный член Московского университета с 1847 года.

Одновременно И.И. Давыдов был инспектором в Александринском сиротском и Лазаревском институтах. В 1847 году он был назначен в Санкт-Петербург директором Главного педагогического института; первые четыре года читал лекции по русской словесности.

С 1850 года был членом Главного правления училищ и председателем Комитета для рассмотрения руководств училищ.

С 1841 года И.И. Давыдов был ординарным академиком Петербургской Академии наук; с 1851 года — председатель отделения русского языка и словесности Академии.

В 1858 году, после закрытия Главного педагогического института И.И. Давыдов стал сенатором (VI департамент).

С 23 января 1856 года — тайный советник.

Как человек, Давыдов оставил по себе не очень добрую память: отмечалась его мелочность и мстительность; печальную картину педагогического института под управлением Давыдова дал Н.А. Добролюбов.

В 1850-е годы грамматическая концепция Давыдова вызвала оживлённые споры: автора, в частности, упрекали в том, что он «стремился подогнать факты русского языка к принципам всеобщей, универсальной грамматики, представить их в сравнительном плане, связать с логическими законами мысли».

[ВИКИПЕДИЯ](#)

Давыдов

В философии занимал эклектическую позицию. Г.Г. Шпет характеризует его как «психологизирующего кантианца с супранатуралистическим уклоном», пытавшегося в пропедевтических целях осуществить синтез вольфианства с учением раннего Канта.

Известное влияние оказало на Давыдова учение Шеллинга, но сам он эволюционировал в сторону психологизма: «Философия как наука есть психология, ведущая к открытию единства в знании и бытии».

Во «Вступительной лекции о возможности философии как науки» предложил схему разделения философии на «чистую» и «прикладную»: к первой он относил «логику, этику и эстетику», ко второй — «онтологию, космологию, пневматологию».

На кафедре словесности Давыдов создал «Чтения о словесности» (1837—38), свидетельствующие о знакомстве со взглядами немецких романтиков, прежде всего Ф. Шлегеля. Непосредственных продолжателей у Давыдова не было, но его в разное время слушали такие ученые и общественные деятели, как Ф.И. Буслаев, П.Н. Кудрявцев, Ю.Ф. Самарин, М.Н. Катков.

А. В. Панибратцев

Новая философская энциклопедия. В 4-х томах. Т. I, А-Д, с. 578./ Научно-ред. совет: В.С. Степин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин. М., Мысль. Ин-т философии РАН. 2010.

Давыдов

Как человек, Давыдов оставил по себе до известной степени недобрую память: личные счёты у него часто стояли на первом плане.

Цензор, Давыдов запретил было печатать почти общепринятую теперь в гимназиях, хрестоматию Галахова только за то, что в ней нигде не были указаны, в качестве пособия, „Чтения по словесности“ самого Давыдова.

Математик, физик, философ, историк и словесник на кафедре в университете, профессор, владевший редким даром красноречия, Давыдов, вместе с М. Павловым, начал в московском университете эпоху „шеллинговской философии“, которая произвела переворот в университетском преподавании не только философии, но и логики, эстетики, истории, физики и даже агрономии.

Спокойный, объективный мыслитель, Давыдов постоянно находился под влиянием идей то Бэкона, то Локка, то Кондильяка, то Шеллинга; наконец, его философские труды в этом отношении представляют любопытный пример борьбы Локковского эмпиризма с идеализмом Шеллинга.

Погодин находил рассуждения Давыдова „О невежестве дворянства и о рабстве“ даже либеральными, а Панин удачно аттестовал его министру народного просвещения, сказав о нем: „У этого философа ума палата, а смотрит в лес“.

Интриган и в жизни, и в науке, особенно в Обществе любителей российской словесности, профессор, впервые заговоривший у нас с кафедры об общесравнительном изучении языка, согласно господствовавшим тогда воззрениям на филологию Боппа, Беккера, В. Гумбольдта, Я. Гримма и др., Давыдов мало-помалу отказывался от идеалистических увлечений своей молодости и понемногу приближался к профессорам – антикам московского университета, наконец, в минуту критического вдохновения, объявил на своих лекциях Гоголя писателем высокобезнравственным и неприличным.

Враждебно относясь к философскому направлению молодых ученых, Давыдов и на кафедре являлся выразителем крайностей официальной народности, соперничая в этом отношении с профессором Шевыревым.

Каково было мнение о нравственном характере Давыдова в современном ему обществе видно из того, что однажды похвальный отзыв Давыдова о статье Хомякова глубоко огорчил последнего.

А. Черкас.

[https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%A0%D0%91%D0%A1/%D0%92%D0%A2/%D0%94%D0%B0%D0%B2%D1%8B%D0%B4%D0%BE%D0%B2\\_%D0%98%D0%B2%D0%B0%D0%BD\\_%D0%98%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87\\_\(%D1%82%D0%B0%D0%B9%D0%BD%D1%8B%D0%B9\\_%D1%81%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%BD%D0%B8%D0%BA\)](https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%A0%D0%91%D0%A1/%D0%92%D0%A2/%D0%94%D0%B0%D0%B2%D1%8B%D0%B4%D0%BE%D0%B2_%D0%98%D0%B2%D0%B0%D0%BD_%D0%98%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87_(%D1%82%D0%B0%D0%B9%D0%BD%D1%8B%D0%B9_%D1%81%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%BD%D0%B8%D0%BA))

ДАВЫДОВ

Давыдо активно сотрудничал с журналом "Вестник Европы", публикуя в нем свои статьи и переводы.

Преподавательская и литературная деятельность Давыдова оказала влияние на формирование русского романтизма, среди его учеников были Д.В. Веневитинов и Вл. Ф. Одоевский.

По своим философским воззрениям был близок к шеллингианству, "предпочитая руководство Шеллинга английскому субъективизму, французскому сенсуализму и немецкому докантианскому догматизму" (Г.Г. Шпет).

Для философской позиции Давыдова характерно решительное сближение философии и психологии, вплоть до отождествления этих дисциплин: "философия как наука есть психология, ведущая к открытию единства в знании и бытии".

Эти идеи Давыдова дали основания Шпету охарактеризовать его воззрения как "позицию психологизирующего кантианца с супранатуралистическим уклоном... и с шеллингианством".

Давыдов был автором учебных пособий по философским и другим гуманитарным дисциплинам.

Энциклопедия Кольера. – Открытое общество. 2000.

[https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_colier/3580](https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_colier/3580)

Давыдов

В философии занимал эклектическую позицию; Г.Г. Шпет характеризует его как «психологизирующего кантианца с супранатуралистическим уклоном», пытавшегося в пропедевтических целях осуществить синтез вольфианства с учением раннего Канта. Известное влияние оказало на Давыдова учение Шеллинга, но сам он эволюционировал в сторону психологизма: «Философия как наука есть психология, ведущая к открытию единства в знании и бытии».

Во «Вступительной лекции о возможности философии как науки» предложил схему разделения философии на «чистую» и «прикладную»: к первой он относил «логику, этику и эстетику», ко второй – «онтологию, космологию, пневматологию».

На кафедре словесности Давыдов создал «Чтения о словесности» (1837–38), свидетельствующие о знакомстве со взглядами немецких романтиков, прежде всего Ф. Шлегеля. Непосредственных продолжателей у Давыдова не было, но его в разное время слушали такие ученые и общественные деятели, как Ф. И. Буслаев, П. Н. Кудрявцев, Ю. Ф. Самарин, М. Н. Катков.

А. В. Панибратцев

<https://www.psyoffice.ru/6-879-davydov-ivan-ivanovich.htm>

#### **Труды, относящиеся к философии:**

«О критике в древней философии» (1814)

«О преобразовании в науках, произведенном Бэконом», 1815

«Commentatio de natura et indole philosophiae graecorum et romanorum», М., 1820, Комментарии природы и характера греческой и римской философии

«Опыт руководства к истории философии. Для благородных воспитанников Университетского пансиона», М., 1820

«Начальные основания логики», М., 1821

«О возможности философии как науки...», М., 1826

**Читать можно здесь**

<https://dlib.rsl.ru/viewer/01003599956#?page=2>

#### **Литература:**

Сакуян П.Н. Из истории русского идеализма. Т. 1, Ч. 1. М., 1913;

Каменский З.Л. Русская философия нач. 19 в. и Шеллинг. М., 1980;

Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Соч. М., 1989, С. 03-114.

Бородулина М.Г. И.И. Давыдов как философ и педагог. М., 2013.

**Можно прочитать здесь**

<http://cheloveknauka.com/i-i-davydov-kak-filosof-i-pedagog>

**Декарт Рене** (фр. René Descartes [ʁə'ne de'kaʁt], лат. Renatus Cartesius – Картезий

31 марта 1596, Лаэ (провинция Турень), ныне Декарт (департамент Эндр и Луара) – 11 февраля 1650, Стокгольм – французский философ дуалист, математик, механик, физик и физиолог, создатель аналитической геометрии и современной алгебраической символики, автор метода радикального сомнения в философии, механицизма в физике, предтеча рефлексологии.

Разработал учение о врожденных идеях, которое оказало влияние на дальнейшее развитие идеализма.

Вклад Декарта в развитие философии и науки столь велик, что его называют «картезианским» (от латинского написания его имени). Основная черта философии Декарта – дуализм. Если в физике, космологии (учение о строении мира), космогонии (учение о происхождении планетной системы), Декарт материалист, то в теории познания, во взглядах на общество Декарт – идеалист.

Декарт допускает существование двух, независимых друг от друга субстанций – материальной и духовной, протяженной и мыслящей. Связующим звеном между ними является у Декарта Бог, который сотворил этот мир, сообщил ему движение и покой и является гарантом всех законов природы. Отсюда и человек представляет собой реальную связь бездушного, безжизненного механизма с разумной душой, которая обладает волей и мышлением. Сам Бог объединяет тело и душу человека, дабы отличить его от животных.

В истории философии Декарт известен как основатель принципа дуализма (признание материального и духовного как равноправных начал (субстанций) мира). Дуализм в философии Декарта появился прежде всего в его учении о «врожденных» идеях, изначально присущих душе. Учение о «врожденных» идеях на всем протяжении XVII- XVIII в.в. служило орудием борьбы идеализма против материализма и заслуженно опровергалось последним.

Источник: <https://murzim.ru/nauka/filosofija/istorija-filosofii/28669-dekart-rene-1596-1650.html>

## Декарт

Происходил из старинного, но обедневшего дворянского рода, был младшим (третьим) сыном в семье.

Его мать Жанна Брошар умерла, когда ему был 1 год. Отец, Жоаким Декарт, был судьёй и советником парламента в городе Ренн и в Лаэ появлялся редко; воспитанием мальчика занималась бабушка по матери.

В детстве Рене отличался хрупким здоровьем и невероятной любознательностью, его стремление к науке было настолько сильно, что отец в шутку стал называть Рене своим маленьким философом.

Начальное образование Декарт получил в иезуитском коллѐже Ла Флеш, где его учителем был Жан Франсуа. В коллеже Декарт познакомился с Мареном Мерсенном (тогда – учеником, позже – священником), будущим координатором научной жизни Франции.

Религиозное образование только укрепило в молодом Декарте скептическое отношение к тогдашним философским авторитетам. Позже он сформулировал свой метод познания: дедуктивные (математические) рассуждения над результатами воспроизводимых опытов.

В 1612 году Декарт закончил коллеж, некоторое время изучал право в Пуатье, затем уехал в Париж, где несколько лет чередовал рассеянную жизнь с математическими исследованиями. Затем он поступил на военную службу (1617) – сначала в революционной Голландии (в те годы – союзнице Франции), затем в Германии, где участвовал в недолгой битве за Прагу (Тридцатилетняя война).

В Голландии в 1618 году Декарт познакомился с выдающимся физиком и натурфилософом Исааком Бекманом, оказавшим значительное влияние на его формирование как учёного. Несколько лет Декарт провёл в Париже, предаваясь научной работе, где, помимо прочего, открыл принцип виртуальных скоростей, который в то время никто ещё не был готов оценить по достоинству.

Затем – ещё несколько лет участия в войне (осада Ла-Рошели). По возвращении во Францию оказалось, что свободомыслие Декарта стало известно иезуитам, и те обвинили его в ереси. Поэтому Декарт переезжает в Голландию (1628), где проводит 20 лет в уединённых научных занятиях.

Он ведёт обширную переписку с лучшими учёными Европы (через верного Мерсенна), изучает самые различные науки – от медицины до метеорологии. Наконец, в 1634 году он заканчивает свою первую, программную книгу под названием «Мир» (Le Monde), состоящую из двух частей: «Трактат о свете» и «Трактат о человеке».

Но момент для издания был неудачным – годом ранее инквизиция чуть не замучила Галилея. Поэтому Декарт решил при жизни не печатать этот труд. Он писал Мерсенну об осуждении Галилея:

Это меня так поразило, что я решил сжечь все мои бумаги, по крайней мере, никому их не показывать; ибо я не в состоянии был вообразить себе, что он, итальянец, пользовавшийся расположением даже Папы, мог быть осуждён за то, без сомнения, что хотел доказать движение Земли... Признаюсь, если движение Земли есть ложь, то ложь и все основания моей философии, так как они явно ведут к этому же заключению.

Вскоре, однако, одна за другой, появляются другие книги Декарта:

В «Первоначалах философии» сформулированы главные тезисы Декарта:

Бог сотворил мир и законы природы, а далее Вселенная действует как самостоятельный механизм;

В мире нет ничего, кроме движущейся материи различных видов. Материя состоит из элементарных частиц, локальное взаимодействие которых и производит все природные явления;

Математика – мощный и универсальный метод познания природы, образец для других наук.

Кардинал Ришельё благожелательно отнёсся к трудам Декарта и разрешил их издание во Франции, а вот протестантские богословы Голландии наложили на них проклятие (1642) и без поддержки принца Оранского учёному пришлось бы нелегко.

В 1635 году у Декарта родилась незаконная дочь Франсина (от служанки). Прожила она всего 5 лет (умерла от скарлатины); смерть дочери Декарт расценил как величайшее горе в своей жизни.

В 1649 году Декарт, измученный многолетней травлей за вольнодумство, поддался уговорам шведской королевы Кристины (с которой много лет активно переписывался) и переехал в Стокгольм.

Почти сразу после переезда он серьёзно простудился и вскоре умер. Предположительной причиной смерти явилась пневмония. Существует также гипотеза о его отравлении, поскольку симптомы болезни Декарта были сходны с симптомами, возникающими при остром отравлении мышьяком.

Эту гипотезу выдвинул Айки Пиз, немецкий учёный, а затем поддержал Теодор Эберт. Поводом для отравления, по этой версии, послужило опасение католических агентов, что вольнодумство Декарта может помешать их усилиям по обращению королевы Кристины в католичество (это обращение действительно произошло в 1654 году).

К концу жизни Декарта отношение церкви к его учению стало резко враждебным. Вскоре после его смерти основные сочинения Декарта были внесены в «Индекс запрещённых книг», а Людовик XIV специальным указом запретил преподавание философии Декарта («картезианства») во всех учебных заведениях Франции.

Спустя 17 лет после смерти учёного его останки были перевезены из Стокгольма в Париж и захоронены в часовне аббатства Сен-Жермен-де-Пре. Хотя Национальный конвент ещё в 1792 году планировал перенести прах Декарта в Пантеон, сейчас, спустя два с лишним века, он всё так же продолжает покоиться в часовне аббатства.

В 1637 году вышел в свет главный философско-математический труд Декарта, «Рассуждение о методе» (полное название: «Рассуждение о методе, позволяющем направлять свой разум и отыскивать истину в науках»).

В приложении «Геометрия» к этой книге излагались аналитическая геометрия, многочисленные результаты в алгебре и геометрии, в другом приложении — открытия в оптике (в том числе — правильная формулировка закона преломления света) и многое другое.

Физические исследования Декарта относятся главным образом к механике, оптике и общему строению Вселенной. Физика Декарта, в отличие от его метафизики, была материалистической: Вселенная целиком заполнена движущейся материей и в своих проявлениях самодостаточна. Неделимых атомов и пустоты Декарт не признавал и в своих трудах резко критиковал атомистов, как античных, так и современных ему.

Кроме обычной материи, Декарт выделил обширный класс невидимых тонких материй, с помощью которых пытался объяснить действие теплоты, тяготения, электричества и магнетизма.

Крупнейшим открытием Декарта, ставшим фундаментальным для последующей психологии, можно считать понятие о рефлексии принцип рефлекторной деятельности. Схема рефлекса сводилась к следующему. Декарт представил модель организма как работающий механизм.

При таком понимании живое тело не требует более вмешательства души; функции «машины тела», к которым относятся «восприятие, запечатление идей, удержание идей в памяти, внутренние стремления... совершаются в этой машине как движения часов».

Наряду с учениями о механизмах тела разрабатывалась проблема аффектов (страстей) как телесных состояний, являющихся регуляторами психической жизни. Термин «страсть», или «аффект», в современной психологии указывает на определённые эмоциональные состояния.

Философия Декарта была дуалистической: дуализм души и тела, — то есть двойственность идеального и материального, признающего и то, и другое независимыми самостоятельными началами, о чём впоследствии писал и Иммануил Кант.

Декарт признавал наличие в мире двух родов существностей: протяжённой (*res extensa*) и мыслящей (*res cogitans*), при этом проблема их взаимодействия разрешалась введением общего источника (Бога), который, выступая создателем, формирует обе субстанции по одним и тем же законам. Бог, сотворивший материю вместе с движением и покоем и сохраняющий их.

Главным вкладом Декарта в философию стало классическое построение философии рационализма как универсального метода познания. Конечной целью определялось знание.

Разум, по Декарту, критически оценивает опытные данные и выводит из них скрытые в природе истинные законы, формулируемые на математическом языке. Могущество разума ограничено лишь несовершенством человека по сравнению с Богом, который как раз несёт в себе все совершенные характеристики. Учение Декарта о познании было первым кирпичиком в фундаменте рационализма.

Другой важнейшей чертой подхода Декарта был механицизм. Материя (включая тонкую) состоит из элементарных частиц, локальное механическое взаимодействие которых и производит все природные явления.

Для философского мировоззрения Декарта характерен также скептицизм, критика предшествующей схоластической философской традиции.

Самодостоверность сознания, *cogito* (декартовское «мыслю, следовательно, существую» — лат. *Cogito, ergo sum*), равно как и теория врождённых идей, является исходным пунктом картезианской гносеологии.

Картезианская физика, в противоположность ньютоновской, считала всё протяжённое телесным, отрицая пустое пространство, и описывала движение с помощью понятия «вихрь»; физика картезианства впоследствии нашла своё выражение в теории близкодействия.

В развитии картезианства обозначились две противоположные тенденции:

- к материалистическому монизму (Х. Де Руа, Б. Спиноза),
- и к идеалистическому окказионализму (А. Гейлинкс, Н. Мальбранш).

Мировоззрение Декарта положило начало т.н. картезианству, представленному голландской (Барух де Спиноза), немецкой (Готтфрид Вильгельм Лейбниц), и французской (Николя Мальбранш) школами.

### **Метод радикального сомнения**

Исходной точкой рассуждений Декарта является поиск несомненных оснований всякого знания. В эпоху Возрождения Монтень и Шаррон пересадили во французскую литературу скептицизм греческой школы Пиррона.

Скептицизм и поиски идеальной математической точности — два различных выражения одной и той же черты человеческого ума: напряжённого стремления достигнуть абсолютно достоверной и логически непоколебимой истины. Им совершенно противоположны:

- с одной стороны — эмпиризм, довольствующийся истиной приблизительной и относительной,
- с другой — мистицизм, находящий особое упоение в непосредственном сверхчувственном, надрациональном знании.

Ничего общего ни с эмпиризмом, ни с мистицизмом Декарт не имел. Если он искал высшего абсолютного принципа знания в непосредственном самосознании человека, то речь шла не о каком-либо мистическом откровении неведомой основы вещей, а о ясном, аналитическом раскрытии самой общей, логически неопровержимой истины.

Её открытие являлось для Декарта условием преодоления сомнений, с которыми боролся его ум.

Сомнения эти и выход из них он окончательно формулирует в «Первоначалах философии» следующим образом:

Так как мы рождаемся детьми и составляем разные суждения о вещах прежде, чем достигнем полного употребления своего разума, то многие предрассудки отклоняют нас от познания истины; избавиться от них мы, по-видимому, можем не иначе, как постаравшись раз в жизни усомниться во всём том, в чём найдём хотя бы малейшее подозрение недостоверности....

Если мы станем отвергать всё то, в чём каким бы то ни было образом можем сомневаться, и даже будем считать всё это ложным, то хотя мы легко предположим, что нет никакого Бога, никакого неба, никаких тел и что у нас самих нет ни рук, ни ног, ни вообще тела, однако же не предположим также и того, что мы сами, думающие об этом, не существуем: ибо нелепо признавать то, что мыслит, в то самое время, когда оно мыслит, не существующим. Вследствие чего это познание: я мыслю, следовательно существую, — есть первое и вернейшее из всех познаний, встречающееся каждому, кто философствует в порядке.

И это — лучший путь для познания природы души и её отличия от тела; ибо, исследуя, что же такое мы, предполагающие ложным всё, что от нас отлично, мы увидим совершенно ясно, что к нашей природе не принадлежит ни протяжение, ни форма, ни перемещение, ничто подобное, но одно мышление, которое вследствие того и познаётся первее и вернее всяких вещественных предметов, ибо его мы уже знаем, а во всём другом ещё сомневаемся.

Таким образом, найден был Декартом первый твёрдый пункт для построения его мирозерцания — не требующая никакого дальнейшего доказательства основная истина нашего ума. От этой истины уже можно, по мнению Декарта, пойти далее к построению новых истин.

Прежде всего, разбирая смысл положения «*cogito, ergo sum*», Декарт устанавливает критерий достоверности. Почему известное положение ума безусловно достоверно? Никакого другого критерия, кроме психологического, внутреннего критерия ясности и отдельности представления, мы не имеем.

В нашем бытии как мыслящего существа убеждает нас не опыт, а лишь отчётливое разложение непосредственного факта самосознания на два одинаково неизбежных и ясных представления, или идеи, — мышления и бытия.

Против силлогизма как источника новых знаний Декарт вооружается почти так же энергично, как ранее Бэкон, считая его не орудием открытия новых фактов, а лишь средством изложения истин уже известных, добытых другими путями.

Соединение упомянутых идей в сознании есть, таким образом, не умозаключение, а синтез, есть акт творчества, так же как усмотрение величины суммы углов треугольника в геометрии.

Декарт первый намекнул на значение вопроса, игравшего затем главную роль у Канта, — именно вопроса о значении априорных синтетических суждений.

#### **Доказательство существования Бога**

Найдя критерий достоверности в отчётливых, ясных идеях (*ideae clarae et distinctae*), Декарт берётся затем доказать существование Бога и выяснить основную природу вещественного мира.

Так как убеждение в существовании телесного мира основывается на данных нашего чувственного восприятия, а о последнем мы ещё не знаем, не обманывает ли оно нас безусловно, то надо прежде найти гарантию хотя бы относительной достоверности чувственных восприятий.

Такой гарантией может быть только сотворившее нас, с нашими чувствами, совершенное существо, идея о котором несовместима была бы с идеей обмана.

Ясная и отчётливая идея такого существа в нас есть, а между тем, откуда же она взялась? Мы сами сознаем себя несовершенными лишь потому, что измеряем своё существо идеей всесовершенного существа. Значит, эта последняя не есть наша выдумка, не есть и вывод из опыта.

Она могла быть внушена нам, вложена в нас только самим всесовершенным существом. С другой стороны, эта идея настолько реальна, что мы можем расчленить её на логически ясные элементы: полное совершенство мыслимо лишь под условием обладания всеми свойствами в высшей степени, а следовательно и полной реальностью, бесконечно превосходящей нашу собственную реальность.

Таким образом из ясной идеи всесовершенного существа двояким путём выводится реальность бытия Бога:

- во-первых, как источника самой идеи о нём — это доказательство, так сказать, психологическое;
- во-вторых, как объекта, в свойства которого необходимо входит реальность, — это доказательство так называемое онтологическое, то есть переходящее от идеи бытия к утверждению самого бытия существа мыслимого.

Всё же вместе Декартово доказательство бытия Божия должно быть признано, по выражению Виндельбанда, «соединением антропологической (психологической) и онтологической точек зрения».

Установив бытие всесовершенного Творца, Декарт уже без труда приходит к признанию относительной достоверности наших ощущений телесного мира, причём строит идею материи как субстанции или сущности, противоположной духу.

Наши ощущения материальных явлений далеко не во всём своём составе годны для определения природы вещества.

Ощущения цветов, звуков и проч. — субъективны; истинный, объективный атрибут телесных субстанций заключается только в их протяжённости, так как только сознание протяжённости тел сопровождает все разнообразные чувственные восприятия наши и только это одно свойство может быть предметом ясной, отчётливой мысли.

Таким образом, в понимании свойств материальности сказывается у Декарта всё тот же математический или геометрический строй представлений: тела суть протяжённые величины.

Геометрическая односторонность Декартова определения материи сама собой бросается в глаза и достаточно выяснена новейшей критикой; но нельзя отрицать, что Декарт верно указал на самый существенный и основной признак идеи «материальности».

Выясняя противоположные свойства той реальности, которую мы находим в самосознании своём, в сознании своего мыслящего субъекта, Декарт, как мы видим, признаёт мышление главным атрибутом духовной субстанции.

Обе эти субстанции — дух и материя — для Декарта с его учением о всесовершенном существе являются субстанциями конечными, созданными; бесконечной же и основной является только субстанция Бога.

### Этические взгляды

Что касается этических взглядов Декарта, то Фульье метко реконструирует основоположения морали Декарта по его сочинениям и письмам. Строго отделяя и в этой области откровенную теологию от рациональной философии, Декарт в обосновании нравственных истин также ссылается на «естественный свет» разума (*la lumière naturelle*).

В «Рассуждение о методе» («*Discours de la méthode*») у Декарта преобладает ещё утилитарная тенденция открытия путей здоровой житейской мудрости, причём заметно сказывается влияние стоицизма.

Но в письмах к принцессе Елизавете он пытается установить основные идеи собственной морали. Такими являются:

- идея «совершенного существа как истинного объекта любви»;
- идея «противоположности духа материи», предписывающая нам удаляться от всего телесного;
- идея «бесконечности вселенной», предписывающая «возвышение над всем земным и смирение перед Божественной мудростью»;
- наконец, идея «солидарности нашей с другими существами и всем миром, зависимости от них и необходимости жертв общему благу».

В письмах к Шаню, по просьбе королевы Кристины, Декарт обстоятельно отвечает на вопросы:

«Что такое любовь?»

«Оправдывается ли любовь к Богу единственно естественным светом разума?»

«Какая крайность хуже — беспорядочная любовь или беспорядочная ненависть?»

Отличая интеллектуальную любовь от страстной, он видит первую «в добровольном духовном единении существа с предметом, как частью одного с ним целого». Такая любовь находится в антагонизме со страстью и желанием. Высшая форма такой любви — любовь к Богу как бесконечно великому целому, ничтожную часть которого мы составляем.

Отсюда вытекает, что как чистая мысль наша душа может любить Бога по свойствам собственной природы своей: это даёт ей высшие радости и уничтожает в ней всякие желания. Любовь, как бы беспорядочна она ни была, всё же лучше ненависти, которая делает даже хороших людей дурными.

Ненависть — признак слабости и трусости.

Смысл морали заключается в том, чтобы учить любить то, что достойно любви. Это даёт нам истинную радость и счастье, которое сводится к внутреннему свидетельству какого-либо достигнутого совершенства, при этом Декарт нападает на тех, кто заглушает свою совесть посредством вина и табака.

Фульье справедливо говорит, что в этих идеях Декарта содержатся уже все главнейшие положения этики Спинозы и, в частности, его учения об интеллектуальной любви к Богу.

Экзистенциальная парадигма

С точки зрения Мамардашвили, Декарта можно отнести к основоположникам ранней экзистенциальной традиции.

Декарт в своей системе, как и Хайдеггер позднее, выделял два модуса существования, — прямой и криволинейный.

Последний определяется отсутствием какой-либо базовой ориентации, поскольку вектор его распространения меняется в зависимости от столкновений идентичностей с породившим их социумом.

Прямой модус бытия утилизирует механизм джандевого акта в условиях вселенского безразличия духа, что даёт человеку возможность действовать в контексте свободной необходимости.

Несмотря на кажущийся парадокс, это наиболее экологичная форма жизнедеятельности, поскольку через необходимость она определяет оптимальное аутентичное состояние здесь-и-сейчас.

Равно как Бог в процессе творения не имел над собой никаких законов, объясняет Декарт, так и человек трансцендирует то, что не может в этот момент, на этом шаге быть другим.

Переход от одного состояния к другому происходит через нахождение в фиксированных точках избыточности — помещение в свою жизнь понятий, таких как добродетель, любовь и т.д., не имеющих причин к своему существованию помимо той, которая извлекается из человеческой души.

Неизбежность существования в социуме предполагает наличие «маски», которая предотвращает нивелирование медитативного опыта в процессе продолжающейся социализации.

Помимо описания модели человеческого бытия, Декарт также даёт возможность её интериоризации, отвечая на вопрос «мог ли Бог создать мир, недоступный нашему пониманию» в контексте апостериорного опыта — теперь (когда человек осознаёт себя мыслящим существом) нет.

[ВИКИПЕДИЯ](#)

## ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ ДЕКАРТА

### Метод

Философия Декарта ярко иллюстрирует стремление европейской культуры к освобождению от старых догм и построению новой науки и самой жизни «с чистого листа». Критерием истины, считает Декарт, может быть только «естественный свет» нашего разума.

Р. Декарт не отрицает и познавательной ценности опыта, но он видит его функцию исключительно в том, чтобы он приходил на помощь разуму там, где собственных сил последнего недостаточно для познания. Размышляя над условиями достижения достоверного знания, Декарт формулирует «правила метода», с помощью которого можно прийти к истине.

Первоначально мыслившиеся Декартом весьма многочисленными, в «Рассуждении о методе», они сводятся им к четырем основным положениям, составляющим «квинтэссенцию» европейского рационализма:

- 1) начинать с несомненного и самоочевидного, т.е. с того, противоположное чему нельзя помыслить;
- 2) разделять любую проблему на столько частей, сколько необходимо для ее эффективного решения;
- 3) начинать с простого и постепенно продвигаться к сложному;
- 4) постоянно перепроверять правильность умозаключений.

Самоочевидное схватывается разумом в интеллектуальной интуиции, которую нельзя смешивать с чувственным наблюдением и которая дает нам «ясное и отчетливое» постижение истины. Разделение проблемы на части позволяет выявить в ней «абсолютные», т. е. самоочевидные элементы, от которых можно отталкиваться в последующих дедукциях.

Дедукцией Рене Декарт называет «движение мысли», в котором происходит сцепление интуитивных истин. Слабость человеческого интеллекта требует проверять корректность сделанных шагов на предмет отсутствия пробелов в рассуждениях.

Такую проверку Декарт называет «эnumerацией» или «индукцией». Итогом последовательной и разветвленной дедукции должно стать построение системы всеобщего знания, «универсальной науки».

Декарт сравнивает эту науку с деревом. Корнем его является метафизика, ствол составляет физика, а плодоносные ветви образуют конкретные науки, этика, медицина и механика, приносящие непосредственную пользу. Из этой схемы видно, что залогом эффективности всех этих наук является правильная метафизика.

От метода открытия истин Рене Декарт отличает метод изложения уже разработанного материала. Его можно излагать «аналитически» и «синтетически». Аналитический метод проблемен, он менее систематичен, но больше способствует пониманию. Синтетический, как бы «геометризирующий» материал, более строг. Декарт все же отдает предпочтение аналитическому методу.

### Сомнение и несомненное

Исходной проблемой метафизики как науки о самых общих родах сущего является, как и в любых других дисциплинах, вопрос о самоочевидных основаниях. Метафизика должна начинаться с несомненной констатации какого-либо существования. Рене Декарт «пробует» на самоочевидность тезисы о бытии мира, Бога и нашего «Я».

Мир можно представить несуществующим, если вообразить, что наша жизнь есть долгое сновидение. В бытии Бога тоже можно усомниться. А вот наше «Я», считает Декарт, нельзя подвергнуть

сомнению, так как само сомнение в своем бытии доказывает существование сомнения, а значит и сомневающегося Я.

«Сомневаюсь, следовательно существую» — так Декарт формулирует эту важнейшую истину, обозначающую субъективистский поворот европейской философии Нового времени. В более общем виде этот тезис звучит так: «мыслю, следовательно существую» — *cogito, ergo sum*.

Сомнение составляет лишь один из «модусов мышления», наряду с желанием, рассудочным постижением, воображением, памятью и даже ощущением. Основой мышления является сознание. Поэтому Декарт отрицает существование бессознательных идей. Мышление является неотъемлемым свойством души. Душа не может не мыслить, она — «мыслящая вещь», *res cogitans*.

Признание несомненным тезиса о собственном существовании не означает, однако, что Декарт считает вообще невозможным несуществование души: она не может не существовать, лишь пока мыслит. В остальном же душа — случайная вещь, т.е. может как быть, так и не быть, ибо она несовершенна.

Все случайные вещи черпают свое бытие извне. Р. Декарт утверждает, что душа ежесекундно поддерживается в своем существовании Богом. Тем не менее ее можно назвать субстанцией, так как она может существовать отдельно от тела. Впрочем, на деле душа и тело тесно взаимодействуют. Однако принципиальная независимость души от тела является для Декарта залогом вероятного бессмертия души.

### **Учение о Боге**

От философской психологии Рене Декарт переходит к учению о Боге. Он дает несколько доказательств существования высшего существа. Наиболее известным является так называемый «онтологический аргумент»: Бог есть всесовершенное существо, поэтому в понятии о нем не может отсутствовать предикат внешнего существования, что означает невозможность отрицать бытие Бога, не впадая в противоречие.

Другое доказательство, предлагаемое Декартом, более оригинально (первое было хорошо известно в средневековой философии): в нашем уме есть идея Бога, у этой идеи должна быть причина, но причиной может быть только сам Бог, так как в противном случае идея высшей реальности была бы порождена тем, что этой реальностью не обладает, т. е. в действии было бы больше реальности, чем в причине, что нелепо.

Третий аргумент основан на необходимости существования Бога для поддержания человеческого существования. Декарт полагал, что Бог, не будучи сам по себе связан законами человеческой истины, является тем не менее источником «врожденного знания» человека, в которое входит сама идея Бога, а также логические и математические аксиомы. От Бога, считает Рене Декарт, исходит и наша вера в существование внешнего материального мира. Бог не может быть обманщиком, а поэтому эта вера истинна, и материальный мир действительно существует.

### **Философия природы**

Убедившись в существовании материального мира, Декарт приступает к исследованию его свойств. Главным свойством материальных вещей оказывается протяжение, которое может выступать в различных модификациях. Декарт отрицает существование пустого пространства на том основании, что везде, где есть протяжение, имеется и «протяженная вещь», *res extensa*. Другие качества материи мыслятся смутно и, возможно, считает Декарт, существуют только в восприятии, а в самих предметах отсутствуют.

Материя состоит из элементов огня, воздуха и земли, все различие которых состоит только в величине. Элементы не являются неделимыми и могут превращаться друг в друга. Пытаясь согласовать концепцию дискретности материи с тезисом об отсутствии пустоты, Рене Декарт выдвигает любопытнейший тезис о нестабильности и отсутствии определенной формы у мельчайших частиц вещества.

Единственным способом передачи взаимодействий между элементами и состоящими из их смешения вещами Декарт признает соударение. Оно происходит по законам постоянства, вытекающим из неизменной сущности Бога. При отсутствии внешних воздействий вещи не меняют свое состояние и движутся по прямой, являющейся символом постоянства.

Кроме того, Декарт говорит о сохранении исходного количества движения в мире. Само движение, однако, изначально не свойственно материи, а привносится в нее Богом. Но уже одного первотолчка достаточно, чтобы из хаоса материи постепенно самостоятельно собрался правильный и гармоничный космос.

## Тело и душа

Много времени Рене Декарт уделял изучению законов функционирования животных организмов. Он считал их тонкими машинами, способными самостоятельно адаптироваться к окружающей среде и адекватно реагировать на внешние воздействия.

Испытанное воздействие передается в мозг, являющийся резервуаром «животных духов», мельчайших частиц, попадание которых в мышцы через поры, открывающиеся вследствие отклонений мозговой «шишковидной железы» (являющейся седалищем души), приводит к сокращениям этих мышц.

Движение тела составляется последовательностью таких сокращений. Животные лишены душ и не нуждаются в них. Декарт говорил, что его больше удивляет наличие души у человека, чем ее отсутствие у животных. Наличие души у человека, однако, не бесполезно, так как душа может корректировать естественные реакции тела.

Только в 1644 году Рене Декарт издал более обширное сочинение под названием «Начала философии». В него, наконец, вошли сочинения Декарта о мире (космосе), которые он намеревался издать еще в 1633 году. В этом сочинении он изложил грандиозную программу создания теории природы, руководствуясь своим методологическим правилом брать за основу наиболее простые ясные положения.

Еще в «Рассуждении о методе» Декарт подверг анализу всевозможные исходные положения, сомневаясь в справедливости любого из них, в том числе и в положении «Я существую». Однако в акте мышления сомнение невозможно, ибо наше сомнение уже есть мысль. Отсюда знаменитое положение Декарта: «Я мыслю – следовательно существую».

Чтобы обезопасить свое учение от нападок Церковников, Р. Декарт говорит о существовании бога и внешнего мира, Изданного богом. Но обмануть церковников не удастся, они распознали материалистическую сущность системы Декарта. Верный своему методу, Декарт ищет в материальном субстрате самое основное и простое и находит его в протяженности.

Материя Декарта – это чистая протяженность, материальное пространство, заполняющее всю безмерную длину, ширину и глубину Вселенной. Части материи находятся в непрерывном движении, взаимодействуя друг с другом при контакте. Взаимодействие материальных частиц подчиняется основным законам или правилам.

«Первое правило состоит в том, что каждая часть материи по отдельности всегда продолжает оставаться в одном и том же состоянии до тех пор, пока встреча с другими частицами не вызовет изменения этого состояния».

«Второе правило, предполагаемое мною, заключается в следующем: когда одно тело сталкивается с другим, оно может сообщить ему лишь столько движения, сколько само одновременно потеряет, и отнять у него лишь столько, насколько оно увеличит свое собственное движение».

«В виде третьего правила я прибавлю, что хотя при движении тела его путь чаще всего представляется в виде кривой линии и что невозможно произвести... ни одного движения, которое не было в каком-либо виде круговым, тем не менее каждая из частиц тела по отдельности стремится продолжать тело по прямой линии».

В этих «правилах» обычно усматривают формулировку закона инерции и закона сохранения количества движения. В отличие от Галилея Декарт отвлекается от действия тяготения, которое он, между прочим, также сводит к движению и взаимодействию частиц, и упоминает о направлении инерционного движения по прямой. Однако его формулировка еще отличается от ньютоновской, он говорит не о состоянии равномерного и прямолинейного движения, а вообще о состоянии, не разъяснив подробно содержания этого термина.

Из всего содержания «Начал» видно, что состояние частей матери характеризуется их величиной («количество материи»), формой, скоростью движения и способностью изменять эту скорость под воздействием внешних частиц.

Можно отождествить эту способность с инерцией, и тогда в одном из писем Рене Декарта мы встречаем очень интересное утверждение: «Можно утверждать с достоверностью, что камень неодинаково расположен к принятию нового движения или к увеличению скорости, когда он движется очень скоро и когда он движется очень медленно».

Другими словами, Декарт утверждает, что инерция тела зависит от его скорости. В письмах Декарта встречается формулировка закона инерции, уже почти текстуально совпадающая с

ньютонской: «Полагаю, что природа движения такова, что, если тело пришло в движение, уже этого достаточно, чтобы оно его продолжило с той же скоростью и в направлении той же прямой линии, пока оно не будет остановлено или отклонено какой-либо другой причиной».

Этот принцип сохранения скорости по величине и направлению тем более интересен у Декарта, что, по его представлению, в мире пустоты нет и всякое движение является циклическим: одна часть материи занимает место другой, эта — предыдущей и т.д.

В результате вся Вселенная пронизана вихревыми движениями материи. Движение во Вселенной вечно, так же как и сама материя, и все явления в мире сводятся к движениям частиц материи. Вначале эти движения были хаотическими и беспорядочными, в результате этих движений частицы дробились и сортировались.

В физике Рене Декарта нет места силам, тем более силам, действующим на расстоянии через пустоту. Все явления мира сводятся к движениям и взаимодействию соприкасающихся частиц. Такое физическое воззрение получило в истории науки название картезианского, от латинского произношения имени Декарта — Картезий. Картезианское воззрение сыграло огромную роль в эволюции физики и, хотя и в сильноизмененной форме, сохранилось до нашего времени.

Творчество Декарта в этот период характеризуется особыми чертами. Теперь он глава школы, и Декарта особенно беспокоит вопрос об официальном признании его философии. Рене полагает, что иезуитам было бы выгодно ввести в преподавание в своих школах его философию, и старается убедить их, что в ней нет ничего противоречащего религии.

<http://to-name.ru/biography/rene-dekart.htm>

### Декарт

Основная черта философского мировоззрения Декарта Рене — дуализм души и тела, «мыслящей» и «протяжённой» субстанции. Отождествляя материю с протяжением, Декарт Рене понимает её не столько как вещество физики, сколько как пространство стереометрии.

В противоположность средневековым представлениям о конечности мира и качественном разнообразии природных явлений Декарт Рене утверждает, что мировая материя (пространство) беспредельна и однородна; она не имеет пустот и делима до беспредельности (это противоречило идеям возрожденной во времена Декарта Рене античной атомистики, которая мыслила мир состоящим из неделимых частиц, разделённых пустотами).

Каждую частицу материи Декарт Рене рассматривал как инертную и пассивную массу. Движение, которое Декарт Рене сводил к перемещению тел, возникает всегда только в результате толчка, сообщаемого данному телу др. телом. Общей же причиной движения в дуалистической концепции Декарта Рене является бог, который сотворил материю вместе с движением и покоем и сохраняет их.

Учение Декарта Рене о человеке также дуалистично. Человек есть реальная связь бездушного и безжизненного телесного механизма с душой, обладающей мышлением и волей. Взаимодействие между телом и душой совершается, по предположению Декарта Рене, посредством особого органа — т.н. шишковидной железы.

Из всех способностей человеческой души Декарт Рене на первое место выдвигал волю. Главное действие аффектов, или страстей, состоит, по Декарту Рене, в том, что они располагают душу к желанию тех вещей, к каким подготовлено тело.

Сам бог соединил душу с телом, отличив тем самым человека от животных. Наличие сознания у животных Декарт Рене отрицал.

Будучи автоматами, лишёнными души, животные не могут думать. Тело человека (как и тело животных) представляет собой, согласно Декарту Рене, всего лишь сложный механизм, созданный из материальных элементов и способный, в силу механического воздействия на него окружающих предметов, совершать сложные движения.

Декарт Рене исследовал строение различных органов животных, а также строение их зародышей на различных стадиях развития.

Физиологические работы Декарта Рене основаны на учении У. Гарвея о кровообращении.

В кругу вопросов философии, которые разрабатывал Декарт Рене, первостепенное значение имел вопрос о методе познания. Как и Ф. Бэкон, Декарт Рене видел конечную задачу знания в господстве человека над силами природы, в открытии и изобретении технических средств, в познании причин и

действий, в усовершенствовании самой природы человека Декарт Рене ищет безусловно достоверное исходное основоположение для всего знания и метод, посредством которого возможно, опираясь на это основоположение, построить столь же достоверное здание всей науки.

Ни этого основоположения, ни этого метода он не находит в схоластике. Поэтому исходный пункт философских рассуждений Декарт Рене — сомнение в истинности общепризнанного знания, охватывающее все виды знания. Однако, как и у Бэкона, сомнение, с которого начинал Декарт Рене, есть не убеждение агностика, а только предварительный методический приём.

Можно сомневаться в том, существует ли внешний мир, и даже в том, существует ли моё тело. Но само моё сомнение во всяком случае существует. Сомнение же есть один из актов мышления. Я сомневаюсь, поскольку я мыслю. Если, т.о., сомнение — достоверный факт, то оно существует лишь поскольку существует мышление, поскольку существую я сам в качестве мыслящего: «...Я мыслю, следовательно я существую...» (Избр. произв., М., 1950, с. 282).

Идеализм Декарт Рене связан с религиозными предпосылками его системы. Для доказательства реального существования мира, по Декарт Рене, необходимо предварительно доказать существование бога.

Это доказательство Декарт Рене строил по образцу онтологического доказательства бога Ансельма Кентерберийского. Но если бог существует, то в силу его совершенства исключается возможность того, чтобы он нас обманывал. Поэтому существование объективного мира также достоверно.

В учении о познании Декарт Рене был родоначальником рационализма, который сложился в результате наблюдений над логическим характером математического знания.

Математические истины, по Декарт Рене, совершенно достоверны, обладают всеобщностью и необходимостью, вытекающими из природы самого интеллекта. Поэтому Декарт Рене отвёл исключительную роль в процессе познания дедукции, под которой он понимал рассуждение, опирающееся на вполне достоверные исходные положения (аксиомы) и состоящее из цепи также достоверных логических выводов.

Достоверность аксиом усматривается разумом интуитивно, с полной ясностью и отчётливостью. Для ясного и отчётливого представления всей цепи звеньев дедукции нужна сила памяти.

Поэтому непосредственно очевидные исходные положения, или интуиции, имеют преимущество сравнительно с рассуждениями дедукции. Вооружённый достоверными средствами мышления — интуицией и дедукцией, разум может достигнуть во всех областях знания полной достоверности, если только будет руководствоваться истинным методом.

Правила рационалистического метода Декарт Рене состоят из четырёх требований:

1) допускать в качестве истинных только такие положения, которые представляются ясными и отчётливыми, не могут вызвать никаких сомнений в их истинности;

2) расчленять каждую сложную проблему на составляющие её частные проблемы или задачи;

3) методически переходить от известного и доказанного к неизвестному и недоказанному

4) не допускать никаких пропусков в логических звеньях исследования.

Совершенство знания и его объём определяются, по Декарт Рене, существованием в нас врождённых идей, разделяемых Декарт Рене на врождённые понятия и врождённые аксиомы. Достоверно известно очень немногое о телесных вещах; гораздо больше мы знаем о человеческом духе и ещё больше о боге.

Учение Декарт Рене и направление в философии и естествознании, продолжавшее его идеи, получило название картезианства. Он оказал значительное влияние на последующее развитие науки и философии, причём как идеализма, так и материализма.

Учения Декарт Рене о непосредственной достоверности самосознания, о врождённых идеях, об интуитивном характере аксиом, о противоположности материального и идеального явились опорой для развития идеализма.

С др. стороны, учение Декарт Рене о природе и его всеобщий механистический метод делают философию Декарт Рене одним из этапов материалистического мировоззрения нового времени.

В. Ф. Асмус.

<http://www.help-rus-student.ru/text/22/504.htm>

### **Учение Декарта о врожденных идеях, оказало влияние на дальнейшее развитие идеализма.**

Сотворенный мир Декарт делит на два рода субстанций – духовные и материальные. Главное определение духовной субстанции – ее неделимость, важнейший признак материальной – делимость до бесконечности.

Здесь Декарт воспроизводит античное понимание духовного и материального начал, понимание, которое в основном унаследовало и средневековье. Нематериальная субстанция имеет в себе, согласно Декарту, идеи, которые присущи ей изначально, а не приобретены в опыте, а потому в XVII веке их называли врожденными.

В учении о врожденных идеях по-новому было развито платоновское положение об истинном знании как припоминании того, что запечатлелось в душе, когда она пребывала в мире идей. К врожденным Декарт относил идею бога как существа всесовершенного, затем – идеи чисел и фигур, а также некоторые общие понятия, как, например, известную аксиому: «если к равным величинам прибавить равные, то получаемые при этом итоги будут равны между собой», или положение «из ничего ничего не происходит». Эти идеи и истины рассматриваются Декартом как воплощение естественного света разума.

С XVII века начинается длительная полемика вокруг вопроса о способе существования, о характере и источниках этих самых врожденных идей. Врожденные идеи рассматривались рационалистами XVII века в качестве условия возможности всеобщего и необходимого знания, то есть науки и научной философии.

<http://userdocs.ru/filosofiya/7685/index.html?page=11>

### **Декарт**

Что же касается материальной субстанции, главным атрибутом которой является протяжение, то ее Декарт отождествляет с природой, а потому с полным основанием заявляет, что все в природе подчиняется чисто механическим законам, которые могут быть открыты с помощью математической науки – механики.

Из природы Декарт, так же как и Галилей, полностью изгоняет понятие цели, на котором основывалась аристотелевская физика, а также космология, и соответственно понятия души и жизни, центральные в натурфилософии эпохи Возрождения. Именно в XVII веке формируется та механистическая картина мира, которая составляла основу естествознания и философии вплоть до начала XIX века.

Дуализм субстанций позволяет, таким образом, Декарту создать материалистическую физику как учение о протяженной субстанции и идеалистическую психологию как учение о субстанции мыслящей. Связующим звеном между ними оказывается у Декарта Бог, который вносит в природу движение и обеспечивает постоянство всех ее законов.

Декарт оказался одним из творцов классической механики. Отождествив природу с протяжением, он создал теоретический фундамент для тех идеализаций, которыми пользовался Галилей, не сумевший еще объяснить, на каком основании мы можем применять математику для изучения природных явлений.

До Декарта никто не отважился отождествить природу с протяжением, то есть с чистым количеством. Не случайно именно Декартом в наиболее чистом виде было создано представление о природе как о гигантской механической системе, приводимой в движение божественным «толчком». Таким образом, метод Декарта оказался органически связанным с его метафизикой.

<http://eurasianland.ru/txt/frolov1/68.htm>

### **Декарт**

Критикуя учение Декарта о врожденных идеях, Гоббс в то же время не принимал и понятие субстанции – не только духовной, но и материальной. Таков логичный вывод из предпосылок номинализма, оказавшегося одним из источников механистического материализма XVIII в.

Предметом философии Гоббс считает тело, возникновение которого мы можем постичь с помощью научных понятий. Что же касается духовных субстанций, то, даже если бы они и существовали, они, по словам Гоббса, были бы непознаваемы.

Но и само существование их Гоббс отрицает, поскольку не признает бестелесных духов. «Под словом дух мы понимаем естественное тело, до того тонкое, что оно не действует на наши чувства, но заполняющее пространство...»

Слабым пунктом учения Декарта был неопределенный статус субстанций: с одной стороны, подлинным бытием обладала только бесконечная субстанция – Бог, а конечные, т.е. сотворенные, субстанции находились в зависимости от бесконечной.

Это затруднение попытался преодолеть нидерландский философ Бенедикт Спиноза (1632 – 1677), испытавший на себе сильное влияние Декарта, но не принявший его дуализма и создавший монистическое учение об единой субстанции, которую он назвал Богом или природой.

<https://infopedia.su/14x175.html>

#### **Основные философские труды Декарта в русском переводе**

Декарт Р. Сочинения в двух томах. М.: Мысль. 1989.

**Первый и второй том можно читать здесь**

<http://do.gendocs.ru/docs/index-184531.html>

**Перечень материала несколько запутан – будьте внимательны**

Декарт Р. Правила для руководства ума.

**Читать здесь**

<http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3958>

Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках.

**Читать здесь**

<http://grachev62.narod.ru/decart/content.htm>

Декарт Р. Первоначала философии. 1644

**Читать здесь**

<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000534/>

Страсти души.

**Читать здесь**

<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000538/>

Декарт Р. Космогония: Два трактата. М.-Л.: Гостехиздат, 1934.

**Скачать здесь**

<http://www.nehudlit.ru/books/detail1183002.html>

Декарт Р. Размышления о первой философии... 1641

Читать или скачать здесь

[https://royallib.com/book/dekart\\_rene/razmishleniya\\_o\\_pervoy\\_filosofii.html](https://royallib.com/book/dekart_rene/razmishleniya_o_pervoy_filosofii.html)

Рене Декарт. Рассуждение о методе... 1637 Издательство Академии Наук СССР, 1953.

Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы. М.: Академический проект, 2011.

Рене Декарт. Сочинения в библиотеке Я. Кротова.

**Читать здесь**

[http://www.krotov.info/libr\\_min/05\\_d/ek/art\\_0.htm](http://www.krotov.info/libr_min/05_d/ek/art_0.htm)

#### **Литература о Декарте**

Асмус В.Ф. Декарт. М.: 1956.

Асмус В.Ф. Декарт. М.: Высшая школа, 2006.

**Скачать или читать здесь**

<http://padabum.com/d.php?id=73727>

Ляткер Я.А. Декарт. М.: Мысль, 1975.

Мамардашвили М. Картезианские размышления.

Матвиевская Г.П. Рене Декарт, 1596 – 1650. М.: Наука, 1976.

Фишер К. Декарт, его жизнь, сочинения и учение./Под ред. Н.Н. Полилова. СПб.: 1906.

### Джемс Уильям

в старых изданиях т.ж. Джемс, англ. William James, 1.01.1842, Нью-Йорк — 26.08.1910, Чокоруа, округ Кэрролл — американский философ-идеалист и психолог, один из основателей и ведущий представитель прагматизма и функционализма.

Некоторые высказывания Уильяма Джемса подавали повод считать прагматизм одной из теорий субъективного идеализма, из-за его точки зрения, что верования делают реальность истинной...

Авторами учебных пособий и научных работ часто называется отцом современной психологии.

Учился медицине, в 1869 г получил степень доктора, но по состоянию здоровья отказался от карьеры практикующего врача. С 1872 г — ассистент, с 1885 г — профессор философии, а в 1889—1907 годах — профессор психологии Гарвардского университета, где в 1892 г организовал первую в США лабораторию прикладной психологии (совместно с Мюнстербергом - создал философскую систему волюнтаристического идеализма, в центре которой поставил представление об априорных ценностях, которые связаны не с причинами, а с целями). Активно занимался парапсихологическими опытами и спиритизмом.

Наряду со Стэнли Холлом Джеймс — единственный психолог, дважды становившийся президентом Американской психологической ассоциации — в 1894 и в 1904 годах.

Член Королевской Прусской академии наук.

С 1878 по 1890 гг. Джеймс пишет свои «Принципы психологии», в которых отвергает атомизм немецкой психологии и выдвигает задачу изучения конкретных фактов и состояний сознания, а не данных, находящихся «в» сознании. Джеймс рассматривал сознание как индивидуальный поток, в котором никогда не появляются дважды одни и те же ощущения или мысли.

Одной из важных характеристик сознания Джеймс считал его избирательность. С точки зрения Джеймса, сознание является функцией, которая «по всей вероятности, как и другие биологические функции, развивалась потому, что она полезна».

Исходя из такого приспособительного характера сознания он отводил важную роль инстинктам и эмоциям, а также индивидуальным физиологическим особенностям человека. Широкое распространение получила выдвинутая в 1884 г. теория эмоций Джеймса. Теория личности, развитая им в одной из глав «Психологии», оказала значительное влияние на формирование персонологии в США.

Идеи Джеймса были отвергнуты последователями бихевиоризма и были на какое-то время вычеркнуты из научного дискурса. Так американский психолог Джейкоб Кантор писал в 1923 году: «Короток ответ на вопрос, каковы отношения между социальной психологией и инстинктами. Очевидно, что нет никаких отношений».

В работе «Многообразие религиозного опыта» (1902) Уильям Джеймс описывает две основные разновидности религиозного опыта:

Религия душевного здоровья, к примеру — католицизм;

Религия страждущей души, к примеру — традиционный кальвинизм.

Для Джеймса ценность религии заключалась в способности помочь людям обрести позитивное и уверенное отношение к жизни. По мнению ученого, религия способствует утверждению у человека верных представлений о самом себе и окружающих условиях для того, чтобы люди не стали жертвой несовершенства жизни и общества.

У. Джеймс одним из первых обратил внимание на взаимосвязь личности и среды в своих лекциях «Великие люди и их окружение» (Great Men and Their Environment). Он считал, что гениев надо воспринимать как данность, как «спонтанные мутации» по аналогии с теорией Дарвина о влиянии среды на естественный отбор.

Джеймс ввел понятие восприимчивости личности к историческому моменту (receptivities of the moment) и считал, что изменения в обществе происходят в основном под влиянием активности или примера личностей.

При этом гений оказывается настолько соответствующим особенностям своего времени, что может стать вдохновителем и инициатором движения, или, что не исключено, стать центром духовного

разложения и причиной гибели людей. В целом, Джеймс придавал мало значения другим движущим силам исторического развития, что стало поводом для критики, например, Сидни Хуком.

[ВИКИПЕДИЯ](#)

Джеймс

был прежде всего психологом, но он имеет значение как философ по двум причинам: он создал учение, которое назвал 'радикальным эмпиризмом', и был одним из трех поборников теории, называемой 'прагматизмом' или 'инструментализмом'.

В дальнейшем он был, как того и заслуживал, признанным вождем американской философии. Изучение медицины привело его к рассмотрению психологии. Его большая книга, посвященная этому предмету, опубликованная в 1890 году, написана с выдающимся мастерством. Но мы не будем обсуждать ее, так как она является вкладом в науку, а не в философию.

Философские интересы Джеймса имели две стороны: научную и религиозную. Если брать его философские интересы, научную сторону, то изучение медицины направило его мысли в сторону материализма, который, однако, сдерживался религиозными чувствами. Его религиозные убеждения были самыми протестантскими, самыми демократическими, полными теплоты, человеческой доброты.

Джеймс категорически отказался последовать за своим братом Генри в лоно утонченного снобизма. Сатана, - говорит Джеймс, - возможно и был джентльменом, как о нем говорят, но каков бы ни был Бог земли и небес он без сомнения, не может быть джентльменом'. Это очень характерное заявление.

Джеймс от своих предков-пуритан унаследовал глубокую веру, что самое важное в жизни - это хорошее поведение, и его демократические чувства делали для него невозможным молчаливое признание того, что для философов существует одна истина, а для простого народа (the vulgar) - другая.

Уильям Джеймс был протестантом, хотя и еретиком.

Доктрина радикального эмпиризма Джеймса была впервые провозглашена в 1904 году в очерке под названием 'Существует ли сознание?'. Основная цель этого очерка - отрицание отношения субъекта к объекту как основного принципа. До этого времени философы считали не требующим доказательства, что имеется вид явления, называемый 'познание', в котором одна сущность, познающий или субъект, познает другую познаваемую вещь или объект.

Познающий рассматривается как ум или душа; познаваемый объект может быть материальным объектом, вечной сущностью, другим умом или, в самосознании, идентичным с познающим.

Почти все в общепринятой философии было тесно связано с дуализмом субъекта и объекта. Если не принимать существование различия между субъектом и объектом в качестве фундаментального, то и различие между умом и материей, и созерцательный идеал, и традиционное понятие 'истины' - все нуждается в радикальном переосмыслении.

Сознание, говорит Джеймс, - 'это название несуществующей вещи, оно не имеет права занимать место среди основных принципов. Те, кто еще остается верным ему, цепляются просто за эхо, за слабый отзвук, оставляемый исчезающим понятием 'души' в воздухе философии'.

Не имеется, продолжает Джеймс, 'никакого первичного вещества или качества бытия, кроме того, из которого сделаны материальные объекты и из которого составлены наши мысли о них'.

Джеймс поясняет, что вовсе не отрицает, что наши мысли представляют собой некоторую функцию познания и что эта функция может быть названа 'быть сознательным' (being conscious). То, что он действительно отрицает, это, грубо говоря, взгляд на сознание как на 'вещь'.

Джеймс утверждает, что имеется 'только одно первичное вещество или материал, из которого состоит все в мире'. Это вещество он называет 'чистый опыт'. Познание, говорит он, - это частный вид отношений между двумя порциями чистого опыта.

Отношение между субъектом и объектом есть производное: 'Я верю, что опыт не имеет внутренней двойственности'. Данная неделимая порция опыта может быть в одних условиях познающим субъектом, в других - чем-то познаваемым. Джеймс определяет 'чистый опыт' как 'непосредственный жизненный поток, представляющий материал для нашего последующего отражения'.

Можно видеть, что это учение упраздняет различие между умом и материей, рассматриваемое как различие между двумя разными 'видами' того, что Джеймс называет 'Stuff' (вещество).

Соответственно те, кто согласен с Джеймсом в данном вопросе, пропагандируют так называемый 'нейтральный монизм', согласно которому вещество, из которого построен мир, - это и не ум и не материя, а нечто предшествующее и тому и другому.

Сам Джеймс не развивал этого пункта, подразумеваемого в его теории, наоборот, употребление им выражения 'чистый опыт' указывает на возможный неосознанный берклианский идеализм. Слово 'опыт' - одно из тех слов, которое философы часто применяют, но которому редко дают определение. Давайте рассмотрим, что оно может означать.

Здравый смысл считает, что многие явления, хотя они и происходят, не даны в опыте, например события на невидимой стороне луны. Беркли и Гегель - оба, но по разным основаниям, отрицали это, и утверждали, что не данное нам в опыте есть ничто.

Сейчас большинство философов считает, что их аргументы неверны. Если бы мы должны были твердо придерживаться взгляда, что вещество мира - это 'опыт', мы пришли бы к необходимости придумать сложные и не внушающие доверия объяснения того, что мы подразумеваем под такой вещью, как 'невидимая сторона луны'.

И если бы мы не смогли логически выводить явления, не данные в опыте из явления, данных в опыте, нам было бы трудно найти основания для веры в существование чего-либо, кроме нас самих. Правда, Джеймс отрицает это, но его доводы не очень убедительны.

Что мы подразумеваем под 'опытом'? Лучший способ найти ответ - это спросить: в чем разница между событием, данным в опыте, и не данным в опыте?

Дождь, который мы видим или чувствуем, дан в опыте но дождь, идущий там, где нет ничего живого, не дан в опыте. Таким образом, мы приходим к выводу: опыт есть только там, где есть жизнь.

Но опыт протяжен в пространстве или времени не одинаково с жизнью. С нами происходят многие вещи, которых мы не замечаю. О них едва ли можно сказать, что они 'даны в опыте'. Ясно что мы переживаем в опыте все, что мы помню, но многие события, которых мы четко не помним, могли вызвать привычку, все еще продолжающую существовать.

Когда-то обжегшийся ребенок боится огня, даже если он и не помнит случая, когда он обжегся. Я думаю, мы можем сказать, что событие 'дано в опыте', если оно вызвало привычку. (Память - это один из видов привычки.) Вообще говоря, привычки возникают только у живых организмов.

В то время как кочерга не боится огня, как бы ее часто ни раскаляли докрасна. Поэтому на основании здравого смысла мы скажем, что 'опыт' и 'вещество мира' не равнозначны. И не видно каких-либо основательных причин, по которым надо в данном вопросе отступать от здравого смысла.

За исключением этого понятия 'опыта', можно согласиться с радикальным эмпиризмом Джеймса.

По-другому обстоит дело с его прагматизмом и 'волей к вере'. Кажется что последнее особенно предназначено для благовидной, но софистической защиты некоторых религиозных догм - защиты, которую больше того не может принять никакой искренне верующий.

Работа 'Воля к вере' была опубликована в 1896 году, 'Прагматизм новое название некоторых старых способов мышления' - в 1907 году. В последней книге разрабатываются идеи первой. В книге 'Воля к вере' утверждается, что мы часто вынуждены на практике принимать решения, для которых не существует никаких достаточных теоретических оснований.

Ведь даже 'ничего неделание' уже есть некоторое решение. Религиозные проблемы, говорит Джеймс, подходят под эту рубрику. У нас есть, утверждает он, право принять позицию верующего, хотя 'наш чисто логический интеллект может не быть принужден к этому'. Это, в сущности, позиция савойского викария Руссо, но Джеймс развил ее по-новому.

Нам говорят, что моральный долг правдивости состоит из двух одинаково важных заповедей: 'верь истине' и 'избегай ошибок'. Скептик неправильно заботится только о выполнении второй, и, таким образом, он не верит в различные истины, которым верят менее осторожные люди.

Если верить истинам и избегать ошибок одинаково важно, то, когда предо нами встанет альтернатива, мы поступим правильно, поверив в любую из этих возможностей, потому что при этом у нас будут шансы поверить в истину. Если же мы воздержимся от решения, то у нас не будет никаких шансов.

Если принять всерьез это учение, то полученная в результате этика будет очень странной. Предположим, мы встретили в поезде незнакомого человека и спрашиваем себя: 'Его зовут Эбенезер Смит?'

Если мы допускаем, что мы этого не знаем, то мы, несомненно, не верим в истину относительно его имени. Если же мы решим поверить, что его зовут именно так, то у нас есть шанс, что мы, может быть, верим в истину.

Скептик, утверждает Джеймс, боится быть обманутым и из-за этого страха может потерять важную истину. 'А кто докажет, что обмануться из-за надежды много хуже, чем обмануться из-за страха?'

Казалось бы, следует, что если мы многие годы надеемся встретить человека по имени Эбенезер Смит, то положительная, в противоположность отрицательной, правдивость должна побуждать нас верить что так зовут каждого встречного незнакомца, до тех пор, пока мы и получим решающих доказательств обратного.

'Но, - скажут мне, - пример абсурдный, так как хотя вы и не знаете имени незнакомца, то отлично знаете, что только небольшой процент человечества носит имя Эбенезер Смит. Поэтому вы вовсе не находитесь в состоянии полного незнания, которое предполагалось при вашей свободе выбора'.

Следует отметить странную вещь, что Джеймс во всей своей работе ни разу не упоминает понятия вероятности, хотя почти всегда в связи с рассмотрением любого вопроса имеются легко обнаруживаемые вероятностные рассуждения.

Допустим (конечно, ортодоксальный верующий не смог бы этого допустить), что нет никаких доводов за или против любой религии мира. Предположим, что вы китаец и имеете дело с конфуцианством, буддизмом и христианством. Законы логики не позволяют вам допустить, что каждая из этих религий истинна.

Предположим, что у буддизма и христианства равные шансы быть истинными, тогда при условии, что эти оба учения одновременно быть истинными не могут, истинным должно быть одно из них, и, стало быть, конфуцианство ложно.

Если бы все три учения имели равные шансы, то ложность каждого была бы более вероятна, чем истинность. При таком подходе принципы Джеймса терпят крах, как только делаем вероятность предметом обсуждения.

Странно, что Джеймс, несмотря на то, что он выдающийся психолог, позволил себе одну непродуманность в этом вопросе. Он говорит так, будто полная вера или полное неверие - это единственные возможные случаи, полностью игнорируя все оттенки сомнения.

Предположим, пример, что мы ищем в шкафу книгу. Мы думаем: 'Она может быть в этом шкафу', - и продолжаем искать; но мы не думаем: 'Она находится в этом шкафу', - пока мы ее не увидим.

Мы обычно действуем согласно гипотезам, но не совсем так, как бы действовали согласно тому, что считаем несомненным фактом. Ведь когда мы поступаем согласно гипотезам, то неустанно ищем новые доказательства.

Заповедь правдивости, не такова, как думал Джеймс, он бы сформулировал ее так: 'Оказывайте любой гипотезе, достойной рассмотрения, столько доверия, сколько она заслуживает по степени своей обоснованности'.

А если гипотеза достаточно важна, то мы обязаны дополнительно искать дальнейшие доказательства. Таков обыденный здравый смысл, который находится в согласии с законами правосудия, но он сильно отличается от того, что рекомендует Джеймс.

Было бы несправедливо по отношению к Джеймсу рассматривать его положение 'воля к вере' изолированно; это была промежуточная доктрина, которая естественным путем развилась в прагматизм.

Прагматизм, по Джеймсу, - это в первую очередь новое определение понятия 'истина'. Были еще два других поборника прагматизма: Шиллер и доктор Дьюи.

Шиллер же сыграл меньшую роль, чем двое других. Между Джеймсом и Дьюи имеется разница в том, что они подчеркивают различные стороны этого учения. Мировоззрение Дьюи научно, его аргументы чаще всего получены из исследования метода науки, а Джеймс в первую очередь рассматривал вопросы религии и морали.

Грубо говоря, он был готов защищать любое учение, направленное к тому, чтобы сделать людей добродетельными и счастливыми. Если это учение выполняет свое назначение, оно 'истинно' в том смысле, в каком Джеймс употребляет это слово.

Принцип прагматизма, согласно Джеймсу, был впервые сформулирован Пирсом, который утверждал, что для достижения ясности в наших мыслях о каком-нибудь объекте надо только выяснить, какие возможные последствия практического характера этот объект может содержать в себе.

Джеймс поясняет, что функция философии состоит в выяснении того, какая разница для вас или для меня, если истинна та, а не иная формула мира. Таким образом, теории становятся инструментами, а не ответами на загадки.

Здесь мы подошли к основному различию между религиозными взглядами Джеймса и религиозными убеждениями людей прошлого. Джеймса интересует религия как человеческое явление, но мало интересует тот объект, который рассматривает религия.

Он хочет, чтобы люди были счастливы, и если вера в Бога делает их счастливыми, пусть они верят. Все это пока лишь благожелательность, а не философия. Это становится философией только тогда, когда говорят: если вера делает людей счастливыми, то она 'истинна'.

Для человека, который желает иметь объект почитания, этого недостаточно. Такой человек не скажет: 'Если я поверю в Бога, то буду счастлив', - он скажет: 'Я верю в Бога, и поэтому я счастлив'. И когда он верит в Бога, он верит в Него так же, как он верит в существование Рузвельта, Черчилля или Гитлера; Бог для него реальное существо, это не просто человеческая идея, дающая хорошие результаты.

И именно эта подлинная вера будет иметь хорошие следствия, а не выхолощенный эрзац Джеймса. Ясно, что когда мы говорим 'Гитлер существует', то мы не имеем в виду, что следствия веры в то, что Гитлер существует, будут благоприятны. И для искреннего верующего то же самое истинно о Боге.

Учение Джеймса - это попытка возвести надстройку веры на фундаменте скептицизма, и, как все подобные попытки, она ведет к ошибкам. В данном случае ошибки проистекают из попытки игнорировать все факты вне человека.

Берклианский идеализм в сочетании со скептицизмом привели к тому, что Бога подменили верой в Бога и считают, что это ничуть не хуже. Но это только одна из форм субъективистского сумасшествия, характерного для большей части современной философии.

<https://www.sunhome.ru/journal/141136>

Джеймс

Идеи, говорит нам Джеймс, становятся истинными постольку, поскольку они помогают нам вступать в удовлетворительные отношения с другими частями нашего опыта. "Мысль 'истинна' постольку, поскольку вера в нее выгодна для нашей жизни".

Истина - это одна из разновидностей добра, а не отдельная категория. Идея случайно оказывается истинной; истинной делают ее события.

Правильно будет сказать вместе с интеллектуалистами, что истинная идея должна находиться в соответствии с действительностью, но 'соответствие' не означает 'копирования'.

"Соответствовать" действительности в широчайшем смысле слова может означать лишь то, что мы движемся (ведомы - guided) или прямо к ней или в ее окрестность, или же что мы приведены в такое активное (working) соприкосновение с ней, что в состоянии воздействовать на нее или на нечто, связанное с ней лучше, чем если не было бы этого соответствия".

Он добавляет, что 'истинное', говоря коротко, это лишь удобное в образе нашего мышления... в конечном счете и в итоге действия'. Другими словами, наша обязанность искать истину есть часть нашей общей обязанности делать то, что выгодно.

<https://xreferat.com/104/3815-1-dzheiymys-uil-yam.html>

Джеймс

Немного найдется в культурной истории Америки мыслителей, сопоставимых по своему влиянию с У. Джеймсом. В отличие от взглядов Пирса, воздействие его идей изначально распространялось за пределы собственно научной и философской сферы.

Этому, безусловно, способствовала активная пропаганда им прагматизма как широкого мировоззрения, призванного осмысливать различные стороны человеческой жизни и определенным образом преобразовывать ее.

Уильям Джеймс происходил из глубоко религиозной семьи. Его отец был последователем религиозно-мистического учения Сведенборга и это, вероятно, сказалось на позиции Джеймса по философским вопросам религии, в особенности в знаменитой книге "Многообразие религиозного опыта" (1902).

Его брат - известный писатель Генри Джеймс. Научно-философская деятельность Джеймса была связана с Гарвардским университетом, медицинское отделение которого он окончил. Там он вначале преподавал физиологию, затем психологию (он одним из первых в Америке занимался экспериментальной психологией), а с 1880 г. и философию.

Надо сказать, что философия в Гарварде в те годы считалась одним из важнейших предметов. Поэтому отмечается, что американская философия конца XIX - первых трех десятилетий XX в. - это в основном философия в Гарвардском университете.

Перу Джеймса принадлежат многочисленные работы, самые известные из них "Воля к вере" (1897), "Прагматизм" (1907) и "Плюралистическая вселенная" (1909). Славу одного из ведущих психологов мира принес Джеймсу труд "Основания психологии" (1890).

Джеймс пользовался широкой известностью и получил признание при жизни. Его тексты обладают большой эмоциональной силой, хотя аргументация зачастую носит упрощенный характер.

Он считал, что прагматизм есть лишь новое название для старого способа мышления (кстати, Дьюи будет утверждать, что это бэконовское мышление), которым люди руководствуются в своей повседневной практике. Такой способ мышления не признает абстрактные категории и всевозможные "первые принципы".

Победа прагматизма, полагал Джеймс, будет обусловлена тем, что он произведет наибольшее впечатление на "нормальные умы".

В ходе развития философии имело место жесточайшее противостояние различных систем. Поэтому в современную эпоху, подчеркивал Джеймс, прагматизм должен выступать как метод "улаживания философских споров".

Это именно метод, а не учение, и он носит нейтральный и антидогматический характер. Прагматизм также способен сблизить науку и метафизику. "Он, - поясняет Джеймс сравнение, сделанное итальянским прагматистом Дж. Папини, - расположен посреди наших теорий, подобно коридору в гостинице.

Бесчисленное множество номеров выходит в этот коридор. В одной комнате вы найдете человека, пишущего атеистический трактат; в ближайшей какой-нибудь другой - человек молится на коленях о получении веры и силы; в третьей - химик исследует свойство тел; в четвертой - обдумывается какая-нибудь система идеалистической метафизики; в пятой - доказывается невозможность метафизики.

Но коридор принадлежит всем; все должны пользоваться им, если желают иметь удобный путь, чтобы выходить и заходить в свои комнаты" (1 Джеймс У. Прагматизм. СПб., 1910. С. 39.)

В основе же философских противостояний Джеймс видел психологическое различие "философских темпераментов" - мягкого и жесткого.

Кстати, прототипами их для него, вероятно, были коллеги - гарвардские профессора Дж. Ройс (религиозный философ, близкий школе британского Абсолютного идеализма) и Ч. Райт (философ позитивистского склада).

Различие темпераментов обуславливает то, что одни философы оказываются рационалистами (а также интеллектуалистами, идеалистами, оптимистами, верующими, сторонниками свободы воли, монистами и догматиками), а другие - эмпиристами (а также сенсуалистами, материалистами, пессимистами, неверующими, детерминистами, плюралистами и скептиками).

Джеймс высмеивал крайности этих позиций и подчеркивал, что прагматизм берет лучшее у каждой из них, ибо "наше уважение к фактам не погасило в нас окончательно огня религиозности". Например, крайностям оптимизма и пессимизма он противопоставляет прагматистскую точку зрения мелиоризма, согласно которой спасение мира и не неизбежно, и не невозможно; все в руках самого действующего человека.

В отличие от Пирса Джеймс постоянно использовал понятие истины. При этом читатель его произведений зачастую оказывается дезориентированным разнообразием встречающихся в них определений истины.

Это, однако, не означает, что между этими определениями нет единой смысловой связи. Все они взаимно дополняют и поясняют друг друга, а сама "истина" выступает синтетическим понятием, обозначающим различные аспекты прагматистского подхода.

К примеру, с трактовкой прагматизма как метода улаживания философских споров связано определение истины как посредника (миротворца), который готовит людей к изменениям в будущем и одновременно не дает им резко порывать с прошлым.

Истина представляет собой как бы программу будущих действий по изменению реальности.

Истина для Джеймса - также то, что случается, происходит с идеей; это "драгоценное орудие действия", а слова, выражающие истины, инструментальны в нашем опыте. В то же время истина есть родовое название для всех видов ценностей, действующих в опыте.

Истина, по Джеймсу, даже в абстрактной сфере логики и математики сохраняет свою ценностную, направляющую функцию. Дело в том, что и самые отвлеченные логико-математические системы в конечном итоге позволяют классифицировать факты чувственного опыта и потому оказываются применимыми к действительности.

Эпистемологический аспект понятия истины схватывается в определении истинных идей как тех идей, которые мы можем усвоить, подтвердить, подкрепить и проверить. Ложные же - те, с которыми мы этого сделать не можем. Причем истина не обязательно является непосредственно верифицируемым верованием.

Джеймс предлагает называть "истинной" идею, начинающую процесс проверки, а "полезной" - выполнившую свое предназначение в опыте. Таким образом, получается, что мы изначально должны верить в истинность своих идей - это "окупится".

Все приведенные разъяснения понятия истины объединяет понимание ее как процесса или характеристики человеческой деятельности.

Американский философ говорил, что чисто объективных истин, при установлении которых никакой роли не играло бы субъективное удовлетворение от сочетания старых элементов опыта с новыми, нигде нельзя найти.

Прагматизм отвергает философское обожествление истины как чего-то статичного, неизменного, отделенного от практически ориентированного мира нашего опыта.

В свете рассмотренной концепции истины Джеймса встает вопрос о ее отношении к классической (традиционной) концепции истины как соответствия наших идей (понятий, высказываний) действительности.

Ответ на этот вопрос важен еще и потому, что сам Джеймс определял "действительность" как все то, с чем должна считаться истина.

"Соответствовать" действительности, - писал он, - в широчайшем смысле слова может означать лишь то, что мы движемся или прямо к ней или в ее окрестность, или же что мы приведены в такое активное соприкосновение с ней, что в состоянии воздействовать на нее или на нечто связанное с ней, лучше, чем если не было бы этого соответствия.

Лучше или в теоретическом или в практическом отношении! И часто "соответствие" означает лишь тот отрицательный факт, что от этой реальности не исходит ничего противоречащего, ничего заграждающего пути, по которому нас ведут куда-нибудь наши идеи.

Копирование действительности - это один из важнейших видов соответствия с ней, но он далеко не существеннейший.

Существенен процесс движения. Всякая идея, помогающая нам оперировать, теоретически или практически, с известной реальностью или с тем, что к ней относится, идея, не вводящая нас при нашем движении вперед в заблуждения, но фактически содействующая нам в приспособлении нашей жизни ко всей обстановке действительности - подобная идея в достаточной мере соответствует действительности.

Ее можно рассматривать как истинную по отношению к этой действительности" (Джеймс У. Прагматизм. СПб., 1910. С. 130- 131.)

Таким образом, Джеймс отводил корреспондентной трактовке истины ограниченное применение, считая, что она схватывает лишь один аспект движения к реальности. Он выступал против абсолютизации трактовки истины как "соответствия".

Прагматизм Джеймса не принимает эту трактовку потому, что для него действительность не является чем-то готовым и законченным, а находится в процессе постоянного становления и ожидает своего завершения, в том числе и от будущего.

Какова же структура этой изменяющейся действительности? Во-первых, ее основу составляет поток ощущений. Рассматривая действительность только в этом аспекте, мы еще не можем говорить об истинности или ложности.

Во-вторых, в действительность включаются отношения между ощущениями. Джеймс считает это положение чрезвычайно важным и отличающим его позицию от позиции британских эмпиристов.

Дело в том, что эмпиристы были неспособны ответить на критику идеалистических оппонентов и объяснить, откуда берутся отношения между элементами чувственного опыта.

Переноса отношения в пределы самого опыта Джеймс избегает необходимости прибегать к каким-либо внеопытным (трансцендентальным) источникам отношений. Именно поэтому он и называет свой эмпиризм "радикальным".

Два вида отношений складываются в рамках опыта. Это прежде всего изменчивые отношения места и времени, носящие внешний характер.

Большинство ощущений именно таковы, но возможны еще и внутренние (сущностные) отношения, коренящиеся в природе самих соотносящихся объектов.

Область внутренних отношений, однако, ограничивается сферой логики и математики. Только в этих пределах можно говорить об истинности как согласованности (когерентности) наших понятий.

Джеймс критиковал английских и американских неогегельянцев, считавших, что все отношения являются внутренними.

В-третьих, в действительность включается совокупность прежних истин, с которыми должно считаться каждое новое исследование. Благодаря этому опыт имеет непрерывный характер.

На этом уровне истина является не отношением наших понятий к внечеловеческой реальности, но отношением концептуальных частей опыта к чувственным. Джеймс подчеркивал, что различие между "мыслями" и "вещами", между "познающим" и "познаваемым", а также между "субъектом" и "объектом" следует рассматривать в терминах внешних отношений между элементами нашего опыта. Прагматизм допускает как единство, так и разъединение частей опыта.

Итак, исходным для Джеймса является понятие опыта. Субъективность и объективность суть функциональные атрибуты опыта.

Как "субъективный" он представляет, а как "объективный" он представлен. Американский философ в этой связи критиковал традиционные противопоставления духа и материи, души и тела, предвосхищая знаменитую критику Дж. Дьюи всевозможных дуализмов. Джеймс отмечал, что философы измыслили особую субстанцию под названием "сознание" (consciousness).

Но "приверженцы его (сознания) ловят глухой гул, развеянный исчезающей "душой" в атмосфере философии". Прообразом духа, считал он, был обычный процесс дыхания. Поэтому вместо рационалистического "я мыслю" можно было бы сказать "я дышу".

Джеймс говорил, что отрицает только субстанциональность сознания, но не отрицает его функционального значения. Эта функция - познавательная. С помощью сознания мы фиксируем тот факт, что вещи не только существуют, но и познаются.

Если признать наличие "чистого опыта", тогда познание можно будет трактовать как особый вид внешних отношений между элементами опыта. Сознание не сводится ни к особому веществу, ни к способу бытия.

"...Единая часть опыта, - пишет американский философ, - взятая в определенном контексте, играет роль познающего, душевного состояния "сознания", тогда как в другом контексте тот же единый отрезок опыта будет играть роль познанной вещи, объективного "содержания"" (Джеймс У. Прагматизм. С. 107 - 108.)

Джеймс в своей теории "чистого опыта" и функциональных отношений между его элементами близок теории "нейтральных элементов" австрийского философа и ученого Э. Маха.

Однако именно джеймсовская теория послужила основой позиции американских неореалистов, выступивших в 1910 г. с программным манифестом, а также концепции "нейтрального монизма", разработанной Б. Расселом в книге "Анализ сознания" (1921).

Впоследствии различные варианты теории "чистого опыта" критиковались теми философами, которые, отталкиваясь от кантианской установки, подчеркивали концептуальную (теоретическую) нагруженность нашего опыта.

Если в своих философских работах Джеймс говорил о познавательной функции сознания, то в психологических произведениях он определяет сознание как саму непрерывную изменчивость опыта.

При этом он вводит в оборот получившее широкое распространение понятие "потока сознания". Это понятие также активно использовал в своей теории "длительности" как непрерывности французский философ А. Бергсон.

Правда, в отличие от него Джеймс не был сторонником метода самонаблюдения "внутренней жизни" людей.

"Всякий утверждает, - писал он, - что самонаблюдение раскрывает перед нами смену душевных состояний, сознаваемых нами в качестве внутреннего душевного процесса, противопоставляемого тем внешним объектам, которые мы с помощью его познаем.

Что же касается меня, то я должен сознаться, что не вполне уверен в существовании этого внутреннего процесса. Всякий раз, как я пытаюсь подметить в своем мышлении активность как таковую, я наталкиваюсь непременно на чисто физический факт, на какое-нибудь впечатление, идущее от головы, бровей, горла или носа.

Мне кажется при этом, что душевная активность является скорее постулируемым, чем непосредственно данным чувственным фактом..." (Джеймс У. Психология. М., 1991. С. 363.)

В своей философии религии (которая фактически является и психологией религии) Джеймс придерживался сформулированных им прагматистских принципов.

Так, он отмечал, что вера людей в то, что Бог существует может быть истинной, если само утверждение о существовании будет обозначать те духовные потребности людей, которые религиозная вера могла бы удовлетворить. Джеймс, который не отдавал предпочтения ни одной из конфессий, был в то же время глубоко религиозным человеком, подчеркивая сугубо личностный характер подлинных религиозных верований людей.

Особый интерес у него как исследователя вызывали описанные в различных источниках случаи мистического озарения, экстремальные факты проявления религиозного чувства.

Он и сам дал тонкие описания эмоциональной жизни верующих, "энергетического" подъема, испытываемого при приобщении к религии. Его объяснения включают также учет биологических и физиологических факторов религиозного чувства.

Философия религии Джеймса имела и до сих пор имеет в США многочисленных последователей.

<http://scicenter.online/teoriya-poznaniya-ontologiya-scicenter/radikalnyiy-empirizm-uilyama-13283.html>

Джеймс

В основе прагматизма Джеймса лежит принцип Пирса.

С точки зрения Пирса, Декарт был прав, требуя от ученых оперирования только ясными и отчетливыми понятиями. Его ошибка в том, что он не дал четкого различия между тем, что только кажется ясным, и тем, что действительно является таковым.

Вот что пишет Пирс: «Рассмотрите, какого рода следствия, могущие иметь практическое значение, имеет, как мы считаем, объект нашего понятия. Тогда наше понятие об этих следствиях и есть полное понятие об объекте» (Пирс Ч.С. Как сделать наши идеи ясными // Вопросы философии. 1996, № 2. С. 125.)

Это положение, которое Пирс давал в разных формулировках, сохраняя исходный смысл, названно принципом Пирса, и было положено Джеймсом в основание прагматизма.

Джеймс с детства много путешествовал и во время учебы участвовал в научной экспедиции на Амазонку.

В конце XIX начале XX века Джеймс был очень популярен. Он читает лекции в Америке и Европе, много публикуется. Его идеи пользуются влиянием и широко обсуждаются. Его философское учение

рассматривают как выражение духа американизма, как оригинальный вклад Америки в материнскую культуру Европы.

Джемса-философа невозможно оторвать от Джемса-психолога. Его психологические концепции складывались не без влияния Пирса, с которым он тесно общался, примкнув в Гарварде к группе математиков, естествоиспытателей, юристов, теологов, называвших себя «метафизическим клубом».

Одной из наиболее ярких личностей в этой группе был Пирс, принимавший активное участие во всех дискуссиях, неоднократно выступавший с докладами. Оригинальность идей последнего, несмотря на недостатки в форме изложения, Джемс смог оценить и использовать в своей деятельности и как психолога, и как философа.

Он всегда чтит Пирса как гения и отдавал ему должное в своих трудах. Именно благодаря Джемсу имя Пирса впервые стало широко известно и в Европе, и в Америке, и его идеи воспринимались первоначально в интерпретации Джемса.

Как психолог-экспериментатор Джемс известен своей теорией эмоций. Он исследовал мышечные и поведенческие формы проявления эмоциональных состояний и установил, что, если, например, хорошее настроение сопровождается улыбкой, то, растягивая губы в улыбке, когда у тебя настроение плохое, можно вызвать повышение жизненного тонуса.

Американский лозунг времен «Великой депрессии» – «Улыбайтесь!» навеян этой концепцией. В теории эмоций Джемса лежат корни «бихевиоризма» – направления в психологии, согласно которому предметом этой науки является не сознание, а поведение, понимаемое как совокупность двигательных и сводимых к ним словесных и эмоциональных ответов (реакций) на воздействия (стимулы) внешней среды.

В теоретической психологии Джемс принимает формулу Спенсера о тождестве ментальной и телесной жизни, о психике как инструменте приспособления организма к среде. Как и Пирс, он видит основную функцию разума в решении проблем, в поиске ориентиров для действия.

Влияние бескомпромиссного эмпиризма Пирса чувствуется и в концепции «потока сознания», развитой Джемсом в «Принципах психологии».

Последняя представляла собой попытку подвести определенные итоги развития психологии как эмпирической дисциплины.

В реальном опыте самонаблюдения психика дана нам как непрерывный поток целостных, проникающих друг друга состояний, в которых отдельные составляющие типа ощущений, представлений, волнений, эмоций и т.п. «сущности», изучаемые традиционной психологией, выделяются путем насильственного абстрагирования. (Близкую концепцию развивал в это время А. Бергсон, и между Джемсом и Бергсоном возникли споры о приоритете)

Эта концепция легла в основу литературы «потока сознания», представители которой – Дж. Джойс, В. Вулф, Г. Стайн, М. Пруст – видели в прямом воспроизведении процессов душевной жизни основной метод ее изображения, претендуя на универсальность и на особую полноту иллюзии «присутствия», «сопереживания» при передаче психических состояний.

От концепции «потока сознания» остается один шаг, который и сделал Джемс, к отрицанию существования сознания как особой сущности, которая может к чему-либо относиться.

Не сознание, а личность, понимаемая как некий волевой центр, относится к потоку ощущений-переживаний, которые и являются последней реальностью, данной нам в опыте. То, что обычно называют вещью, данной в восприятии, является результатом воздействия воли на поток ощущений-переживаний, конструктом, зависящем от целей и средств наших возможных действий.

Эту концепцию Джемс назвал «радикальным эмпиризмом» – то, что познается, и то, в чем познается, является опытом, понимаемом как поток переживаний ощущений, эмоций, волнений.

Джемс, как бы следуя за Гегелем, расширяет содержание понятия опыт. (Гегель, критикуя Канта, по мнению которого такие предметы как Бог, свобода, бессмертная душа не даны в опыте, понимаемом, как чувственное, т.е. пространственно – временное созерцание, и поэтому не познаваемы, утверждал, что все, существующее в сознании, и есть данное в опыте и доступное познанию).

Более того, по Джемсу, не только то, что наличествует в нормальном бодрствующем сознании (а в нем наличествуют и религиозные переживания, составляющие действительный эмпирический базис

религий), но и ощущение того, что за пределами такого сознания находятся другие его формы, совершенно от него отличные (о чем свидетельствуют, по Джемсу, работы мистиков), дано в опыте.

Эти высказывания Джемса, считающегося одним из классиков традиционной персоналистской психологии, пользуются большим успехом у современных представителей психологии трансперсональной.

Итак, и наука, и религия имеют основание в опыте, понимаемом так, как того требует психология, свободная от метафизических предпосылок, опирающаяся исключительно на то, что дано в опыте.

Однако религиозный и научный образы мира столь различны, что примирение их кажется совершенно невозможным. Тем более что философия, призванная привести к согласию сферы человеческого опыта, сама распадается на множество противоречащих друг другу учений.

За различием философских учений Джемс-психолог видит различие темпераментов их творцов, различие реакций людей разных психологических типов на бесконечность и чуждость Вселенной, ничтожными частичками которой мы себя ощущаем.

Как философ Джемс ставит перед собой две задачи: первую – способствовать преодолению философских споров, вторую – показать возможность согласования религиозного и научного подходов к миру. При решении обеих задач он опирается на те положения своего гениального коллеги, которые и назвал «принципом Пирса».

Из этого принципа, по мнению Джемса, следует, что если две идеи ведут к одним и тем же практическим результатам, то мы имеем дело с одной идеей, только по разному выраженной.

Существующие философские учения можно, как считает Джемс, объединить, отбрасывая чисто личностные вариации в точках зрения, в два основных направления – эмпиризма и рационализма, выражающих различие жесткого и мягкого типов темпераментов.

Применяя же критерий, сформулированный выше, можно обнаружить то, что тождественно в этих позициях, то, что обусловлено сутью дела, сутью философского дела является поиск такой картины мира, которая помогла бы нам перенести чуждость Вселенной и которая могла бы стать общезначимой, благодаря соответственно с верованиями здравого смысла, с господствующими религиозными и научными представлениями.

С другой стороны, эта картина должна отвечать определенному, рационально обоснованному, критерию истины. Поиск такого критерия и является первой задачей философа.

По мнению Джемса, если применить «принцип Пирса» к понятию «истина», то мы придем к следующим результатам. Истинными мы называем те наши идеи, теории, суждения, которые, направляя наши действия, ведут к желаемым результатам.

Отсюда следует, что «какая-нибудь мысль «истинна» постольку, поскольку вера в нее выгодна для нашей жизни», что существует не «истина», а «истины», соответствующие множеству индивидов, добывающих эти истины для практических целей, что «истина – это разновидность блага... Истинным называется все то, что оказывается благом в области убеждений, и к тому же благом, в силу определенных наглядных оснований».

Отождествление критерия истины той или иной идеи с успехом действия на основе этой идеи соответствует представлениям Джемса о психологии личности.

С точки зрения Джемса, самоуважение – чувство, без которого нет человека как личности, – может быть выражено формулой, числитель которой выражает наш действительный успех, а знаменатель – наши притязания.

Наши притязания основываются на наших идеях о мире, о нашем месте в нем, о наших способностях. Чем истиннее в прагматическом смысле будут наши идеи, тем больший успех ожидает нас, тем более укрепляется личностное начало.

Таким образом, Джемс отошел от концепции Пирса, согласно которой истина является общезначимым принудительным верованием, и стал на индивидуалистические и плюралистические позиции. Именно такая позиция и стала отождествляться с термином «прагматизм», что и заставило Пирса отказаться от него.

Принятие прагматического критерия истины позволяет, с точки зрения Джемса, согласовать верования здравого смысла, религиозные убеждения и положения науки.

При этом оказывается, что они могут быть согласованы только в контексте определенного взгляда на Вселенную.

Образ Вселенной, соответствующий плюралистической концепции истины, противостоит как материалистическому воззрению на нее, так и воззрениям абсолютного идеализма.

И материализм, и абсолютный идеализм рассматривают Вселенную как в принципе завершенную, ставшую. В такой Вселенной нет места для перерывов, для возникновения нового, для личной инициативы.

При этом материализм, для которого дух является чем-то чуждым миру, неизбежно ведет к атеизму и служит основанием для мрачного и тяжелого мировоззрения, оставляющего конкретного человека без опоры в борьбе против тягот жизни, страданий и одиночества.

Абсолютный же идеализм Гегеля и его последователей (Джемс имеет в виду англичанина Брэдли и американца Ройса) полагает в основу мира, хотя и духовное, но чуждое нам начало, бесстрастное и недоступное для нашего воздействия.

Джемс считает, что образом мира, наиболее соответствующим прагматическому принципу плюрализма истин, является тот, который оформляется в философии Бергсона, в его учении о «творческой эволюции».

В таком мире может быть место для Бога – соратника, спутника, партнера человека, гаранта сохранения его неповторимой индивидуальности, т.е. для такого Бога, в которого верят простые люди, нуждающиеся в этой идее для успешной борьбы с хаосом и злом повседневного существования.

Идея Бога оправдана прагматически, т.к. она способствует жизненному успеху. Эта идея опирается на реальный опыт, на импульсы, идущие из сферы подсознательного.

Какое истолкование дать этим импульсам, в конечном итоге личное дело. Сам Джемс считал, что они могут быть истолкованы как результат воздействия на нас высшего, всемогущего, но все же конечного, существа, которое не только действует на нас, но и доступно нашему воздействию. Принять эту или другую гипотезу – акт проявления свободы воли.

Принять религиозную доктрину и действовать в соответствии с ней в повседневной жизни значит обрести шанс, если она верна, на загробное существование. Если, опасаясь возможности ошибиться, отказаться от религии, то этот шанс будет потерян.

Выбор, с точки зрения прагматизма, самоочевиден. Прагматизм Джемса не первая и не последняя попытка найти компромисс науки и религии. Форма, в которой этот компромисс осуществлялся, определялась с одной стороны средой, в которой он творил (американизм Джемса), с другой – его личными качествами.

Джемс был человеком демократических убеждений, очень терпимым к взглядам других людей. Считая, что мир, в котором мы живем, плох, он не считал его безнадежно плохим.

Он верил в возможность улучшения мира, как религиозный человек, занимая позицию «мелиоризма» – веры в то, что существуют высшие силы, занятые усовершенствованием мира в направлении наших собственных идеалов, как гражданин, выступая против господства монополий, говоря о более или менее социалистическом будущем, к которому мы должны двигаться.

Его антимилитаризм проявился в очерке «Моральный эквивалент войны» (1904), в котором американский мыслитель, видящий истоки милитаризма в таких личностных качествах, как гордость, соперничество и т.п., ставит задачу поиска социально приемлемых форм их реализации.

<https://studfiles.net/preview/4326969/page:58/>

Джеймс

американский философ и психолог, один из основателей прагматизма. Единственная реальность, по Джеймсу, – непосредственный чувственный опыт, критерий истины – практическая успешность действия.

В психологии развил концепцию «потока сознания» – непрерывно сменяющихся целостных психических состояний; учение об эмоциях – один из истоков бихевиоризма.

Начав свое образование с изучения живописи в Ньюпорте, Джеймс поступил затем в Научную школу Лоренса (Lawrence Scientific School) Гарвардского университета, которую двумя годами позже сменил на Медицинскую школу.

Продолжил обучение в Германии, где штудировал медицину, физиологию и естественные науки под руководством Гельмгольца и Вирхова.

По возвращении в Гарвард Джеймс получил в 1868 степень доктора медицины. После этого он пережил тяжелый душевный кризис, который преодолел только в 1870 благодаря увлечению философией Ш. Ренувье, утверждавшего миропонимание свободы и творчества.

Памяти Ренувье Джеймс посвятил написанную тогда же рукопись «Некоторые проблемы философии» (опубликована она была только после смерти автора).

В 1871 при участии Джеймса создается Метафизический клуб, объединивший Ч. Пирса (см. ПИРС Чарльз Сандерс), Ч. Райта, Дж. Росса, Ф. Эббота и других математиков, естествоиспытателей, юристов, теологов.

Джеймс очень высоко оценил доклады Пирса, учеником и последователем которого он стал. После того как в 1873 Джеймса приглашают занять должность профессора Гарвардского университета, он начинает регулярно вести занятия — сначала по анатомии и физиологии, затем по психологии и, наконец, по философии.

Отталкиваясь от психофизики Фехнера, психологии Вундта, концепции сублимированного сознания Бине, используя идеи Дарвина и Т. Гексли, откликаясь также на философские воззрения Маха, Авенариуса и Бергсона, Джеймс создает оригинальное учение о психическом.

Сознание, по Джеймсу, — это слитный, недифференцированный поток мыслей, непосредственных ощущений и впечатлений (stream of thought), индуцируемый непрерывностью нервных возбуждений.

Этот нескончаемый витальный поток поставляет материал чистого опыта для наших рефлексий, которые преобразуют его с помощью органических психических структур, отражающих физиологические процессы и телесные движения.

Например, мы опечалены, потому что плачем; приведены в ярость, потому что бьем другого; боимся, потому что дрожим.

На основе инстинктов формируются привычки, а затем и разум, понимаемый как функциональный и динамический инструмент приспособления к среде.

Единственным веществом мира и одновременно высшей инстанцией познания выступает опыт — чувственный, эмоциональный, религиозный и т. п., определяющий и все мысли, и все вещи.

Именно прагматизм, по мнению Джеймса, оказывается самой радикальной формой эмпиризма, избегающей абстракций, априорных оснований, фальшивых принципов, замкнутых систем и ложных абсолютов, отличающих так называемую профессиональную философию.

Человек извлекает из опыта и комбинирует группы чувственных элементов в зависимости от своего внимания и интереса, поэтому необходимо обращаться к конкретному и доступному многообразию живой природы, к адекватности фактов и поступков, а не к искусственным и умозрительным рационалистическим конструкциям.

Непосредственно наблюдаемая Вселенная не нуждается в каких бы то ни было внеэмпирических опорах (support).

В силу своей нацеленности на конкретность опыта прагматизм Джеймса не привязывается к каким-либо особым результатам или системам мира, а является продуктивным методом.

Для сравнения воззрений или теорий надо посмотреть, как будут различаться между собой получаемые из них выводы.

Если практические последствия не будут действительно различны, то и соответствующие представления принципиально не различаются. Любые понятия и научные законы представляют собой полезные инструменты в борьбе за существование, выбираемые из соображений удобства. Именно прагматизм позволяет преодолеть догматические претензии на окончательную истину.

Истинны, согласно Джеймсу, все те идеи, вера в которые полезна и выгодна для нашей жизни. Извлеченные из опыта идеи становятся истинами, когда они демонстрируют свою оперативную способность (satisfactoriness) упрощать и экономить наши усилия, а их практические следствия соответствуют нашим ожиданиям.

Истинность идеи — это событие, процесс ее самопроверки и подтверждения (verification). При этом истина может основываться на доверии (кредитная система истин) и должна быть совместима с другими истинами и новыми фактами.

Поскольку познавать и действовать может только человек, конкретный индивид, причем только в мире собственного относительного опыта, то и мировоззрений, и истин может быть много.

Плюралистическая Вселенная Джеймса незамкнута и незакономерна, это «великий цветущий и жужжащий беспорядок», где случай постоянно порождает новое. Многообразие действительности делает ее податливой человеческим усилиям, позволяет создавать множество картин мира.

Но не существует такой точки, из которой можно было бы охватить весь универсум так, чтобы выразить его в одной мировоззренческой системе.

При всей своей универсальности сам по себе чувственный опыт не способен дать ответ на вопросы морали. Проблемы смысла жизни, свободы, нравственных ценностей неразрешимы с помощью теории, поэтому они требуют прагматического выбора.

Факты сами по себе безразличны, ценностно нейтральны — предпочтения задаются воспринимающим индивидом в зависимости от его удовлетворения или разочарования.

Джеймс считает достойными выбора те ценности, которые в процессе своей реализации способны подчинить себе меньшее число других и одновременно сохранить богатство возможностей универсума. Единственный регулятор здесь — моральная воля. Следует принять наш горький мир, из которого не изгнан элемент серьезности, и стремиться уменьшить количество зла в нем.

Все богатство форм опыта нуждается в осмыслении, а религиозный опыт — особенно, поскольку мистическое расширяет, по Джеймсу, область воспринимаемого, открывает новые измерения и возможности, обеспечивает контакт с невидимым.

Будучи не менее реальным, чем научный, религиозный опыт и не менее полезен, а значит — истинен. Принцип воли к вере позволяет человеку совершать свой эмоциональный выбор в тех случаях, когда рациональные основания отсутствуют.

Большая Советская Энциклопедия, Быковский Б.Э., Ляликов Д. Н.

Джеймс

американский философ-идеалист и психолог, один из основателей прагматизма. Профессор физиологии и психологии, затем философии Гарвардского университета.

Во взглядах Джеймса противоречиво сочетались эмпиризм и биологизм с крайним индивидуализмом, утверждением свободы воли и элементами мистицизма.

Развивая идеи Ч. Пирса, Джеймс выдвинул новый, "прагматический" критерий истинности, согласно которому истинно то, что отвечает практической успешности действия.

Истина, по Джеймсу, "... просто выгодное в образе нашего мышления" ("Pragmatism", . . ., 1963, p. 98).

Джеймс пытался стать над материализмом и идеализмом, объявляя единственной реальностью непосредственный чувственный опыт индивида (так называемый радикальный эмпиризм).

Первичный материал опыта "нейтрален", но его элементы могут выступать в процессе познания и как физическое, и как психическое в целях практического удобства.

Мысли, согласно Джеймсу, как и вещи, состоят из ощущений и впечатлений ("Существует ли сознание?", 1904, в сборнике: Новые идеи в философии, сборник 4, 1913), что сближает позиции Джеймса с махизмом. В.И. Ленин считал различия между махизмом и прагматизмом Джеймса в понимании опыта "ничтожными и десятистепенными" (Ленин В.И. Полное собрание соч., 5 изд., т. 18, с. 363, примечания).

В психологии Джеймс выступил против ассоцианизма, развив, в противовес ему, свою концепцию "потока сознания" - непрерывно сменяющихся друг друга целостных и индивидуальных психических состояний, смена которых отражает физиологические процессы в организме. Джеймс выдвигает на первый план принцип активности психической жизни и примат в ней воли и интереса.

Психика, по Джеймсу, обладает жизненной, "функциональной" ценностью, будучи орудием биологического выживания индивида.

Учение Джеймса об эмоциях как выражении телесных движений послужило одним из истоков позднейшего бихевиоризма. В работах по психологии религии Джеймс сводил религию к индивидуальным переживаниям, подлежащим научному анализу, и в то же время с позиций

прагматизма защищал религию, которая "истинна" постольку, поскольку полезна, т.к. она якобы придает уверенность и устойчивость существованию. Джеймс также активно занимался парапсихологическими опытами и спиритизмом.

В своих политических воззрениях Джеймс - представитель буржуазного либерализма.

Карпенко Л.А., Петровский А.В., Ярошевский М.Г. Краткий психологический словарь. «ФЕНИКС». Ростов/Д: 1998.

Джеймс

американский психолог и философ. Следовал идее о том, что жизненная ценность сознания уясняется, только исходя из эволюционной теории, считающей его орудием адаптации к среде.

На этом основании разработал моторно-биологическую концепцию психики как особой формы активности организма, призванной обеспечить его эффективное выживание («Принципы психологии», 1890).

Членение сознания на элементы отвергалось, и выдвигалось положение о его целостности и динамике («поток сознания»), реализующей нужды индивида. Эти положения стали основополагающими для философии психологических исследований в США.

Особое значение придавалось активности и избирательности сознания, а также его функции в жизнедеятельности личности как системы, несводимой к совокупности ощущений, представлений и т. п. Согласно Д., сознание соотносилось не только с телесными адаптивными действиями, но и с природой личности, под которой понималось «все, что человек считает своим».

Личность отождествлялась с понятием «Я», рассматриваемым в качестве особой тотальности, имеющей несколько форм: материальную, социальную, духовную. Тем самым намечался переход от чисто гносеологического понимания «Я» к его системно-психологической трактовке и поуровневому анализу.

Стремясь трактовать психику в единстве ее внешних и внутренних проявлений, Д. предложил (одновременно с датским анатомом К. Г. Ланге) теорию эмоций, согласно которой испытываемые субъектом эмоциональные состояния (страх, радость и др.) представляют собой эффект физиологических изменений в мышечной и сосудистой системах. Это отражало установку на то, чтобы дать детерминистское, естественнонаучное объяснение чувствам. Большое внимание Д. уделил детальному анализу навыков, идеомоторных актов, а также аномальных психических явлений («Многообразие религиозного опыта», 1902).

Джеймс - американский философ, с именем которого собственно связывается становление и оформление прагматизма как философского направления, идеи которого в начале XX в. подхватываются Дж. Дьюи, Дж. Г. Мидом (США), Ф. К. С. Шиллером (Англия), Дж. Папини (Италия).

Свои философские взгляды У. Джеймс характеризовал как "радикальный эмпиризм", что признает единственной "веществом" мира опыт.

В системе этого "радикального эмпиризма" прагматичные идеи Пирса предстают как особая теория истины, как метод, задача которого заключается в улаждении философских и других противоречий выявлением практических последствий каждого учения, их сопоставления и оценки.

Основанием для выбора той или иной концепции для Джеймса становится принцип "воли к вере", некоторого важного жизненного выбора между двумя альтернативными решениями, невозможность которого с точки зрения рациональных принципов дает право сделать этот выбор не на рациональных, а на эмоциональных основах, одной из которых - вера.

Например, противоречие между идеализмом и материализмом при признании материализма означает признание неизбежности краха, гибель Вселенной, земли и человеческого духа. С этой перспективой не может примириться ни один человек.

Идеализм, принимает существование вечного, духовного начала, родственного человеческим духом, открывает надежду на спасение, торжество идеальных, духовных ценностей, которые так важны для человека.

Джеймс отказывается от корреспондентской концепции истины, идущей еще от Аристотеля (истины как соответствия высказывания или теории объективному положению дел в мире), рассматривает истину как успешность, работоспособность идеи, 'ее полезности для достижения цели, которую ставит и осуществляет человек.

Критерий такой истины выводится им из того самого "радикального эмпиризма" - учение об универсальности опыта как "потока сознания", "плюралистичности Вселенной".

По его мнению, последний не закономерное, неподвластное незавершенности, открытый новизне, пластический, где человеку предоставляется возможность для проявления своей свободы, стремление нового, неограниченной творчества и экспериментирования, не исключая религиозного опыта, истинность которого признается тем, что он влияет на человека.

Незавершенность Вселенной вместе с социальным опытом открывает возможность безграничного улучшения мира в условиях веры людей осуществить это совместными усилиями, не прибегая к войнам и другим форм насилия.

Философское учение Джемса строится на собственном понимании опыта и сознания. Человек, по мнению Джемса, - это такое существо, которое стремится выжить и активно приспосабливается к меняющимся условиям. Сознание для Джемса - это избирательная активность, оно всегда осуществляет отбор того, • что нужно индивиду.

Сознание имеет индивидуальный характер, т.е. принадлежит тому или иному индивиду. Сознание представляет собой поток непосредственных ощущений и впечатлений, которые возникают в результате нервных возбуждений. Из этого потока опыта избирательная активность внимания выделяет отдельные группы ощущений, называемых вещами, которые по той или иной причине представляют для нас интерес. Таким образом, каждый человек создает свой собственный мир.

Джемс вслед за Пирсом развивает заложенный последним прагматизм. Он понимает прагматический подход следующим образом.

Если мы сталкиваемся с какой-либо теоретической проблемой, то возникает вопрос: "Какая получится для кого-нибудь практическая разница, если принять за истинное именно это мнение, а не другое? Если мы не в состоянии найти никакой практической разницы, то оба противоположных мнения означают по существу одно и то же, и всякий дальнейший спор здесь бесполезен".

То же самое он формулирует и для философии: "Вся задача философии должна была бы состоять в том, чтобы указать, какая получится для меня и для вас определенная разница в определенные моменты нашей жизни, если бы была истинной та или иная формула мира" [Прагматизм. СПб., 1910. С. 733, 36]. Джемс думает прежде всего о том, как наилучшим образом устроиться в окружающем нас мире, чтобы "чувствовать себя, как дома во вселенной".

Прагматизм Джемса тесно связан с созданной им теорией радикального эмпиризма, хотя в работе "Прагматизм" он отрицал эту связь. Радикальный эмпиризм означает, что весь материал познания, с которым познание имеет дело, входит в понятие опыта.

Составные части опыта не нуждаются ни в какой внеэмпирической поддержке. "Опыт как целое является самодовлеющим и не опирается ни на что". Действительность, представленная в опыте, состоит из трех частей.

Первая часть - это поток наших ощущений, источник их неизвестен, они не истинны и не ложны, "они просто суть".

Вторая часть - это отношения между нашими ощущениями.

Третья часть - это совокупность прежних истин, с которыми должно считаться каждое новое исследование. Джемс высказывает положение, что мысли сделаны из того же материала, что и вещи.

Из предыдущих рассуждений вытекает прагматическая концепция истины Джемса.

Согласно Джемсу, идеи имеют лишь инструментальное значение, которое зависит от их эффективности.

Истина - это то, что оказалось полезным во время нашего опыта. "Мысль истинна постольку, поскольку вера в нее выгодна для нашей жизни", - писал он в "Прагматизме". Истина - это родовое название для всех видов определенных рабочих ценностей в опыте.

Значительное место в работах Джемса занимают вопросы религии. Он полагал, что религия нужна человеку как источник, из которого он черпает дополнительные силы в жизненной борьбе.

Человек должен чувствовать себя в большей безопасности, и в этом ему помогает религия. Он писал, что Бог обеспечивает гармонию и порядок в мире, где есть Бог, там трагедия только временная и частична" [Многообразие религиозного опыта. М., 1910. С. 507]. Он полагал, что вера в Бога - это своего рода "моральные каникулы", она дает возможность не терзаться из-за неисчислимых бедствий человечества и наслаждаться жизнью.

Джемс не утверждает, что Бог реально существует, он лишь говорит, что религиозное чувство, религиозное переживание, религиозный опыт существуют и этот опыт, это переживание, это чувство играют огромную роль в жизни человека.

Религиозная вера основывается на выдвинутой Джемсом концепции "воли к вере". В этой концепции он исходит из предпосылки, что существует абсолютно свободная воля, которая способна выбрать одну из любых альтернатив.

В своем дневнике он писал, что смог выйти из душевного кризиса лишь тогда, когда под влиянием чтения Ренувье нашел в себе силы поверить, что свободная воля существует. "Если мы свободны, первым проявлением нашей свободы должно быть внутреннее признание ее" [Зависимость веры от воли. СПб., 1904. С. 167]. Таким образом, свобода воли должна приниматься на веру в результате свободного волевого акта.

Концепция Джемса о воле к вере содержит важное положение о том, что даже вера в истинность какого-либо утверждения способна сделать его истинным. "Вера в факт может способствовать возникновению последнего" [Зависимость веры от воли. С. 28].

[Краткий словарь философских персоналий, Л.В. Блинников](#)

Джеймс

американский философ и психолог, один из основателей и ведущий представитель прагматизма и функционализма.

Джеймс пишет свои «Принципы психологии», в которых отвергает атомизм немецкой психологии и выдвигает задачу изучения конкретных фактов и состояний сознания, а не данных, находящихся «в» сознании.

Джеймс рассматривал сознание как индивидуальный поток, в котором никогда не появляются дважды одни и те же ощущения или мысли. Одной из важных характеристик сознания Джеймс считал его избирательность. С точки зрения Джеймса, сознание является функцией, которая «по всей вероятности, как и другие биологические функции, развивалась потому, что она полезна».

Исходя из такого приспособительного характера сознания он отводил важную роль инстинктам и эмоциям, а также индивидуальным физиологическим особенностям человека. Широкое распространение получила выдвинутая в 1884 г. теория эмоций Джеймса. Теория личности, развитая им в одной из глав «Психологии», оказала значительное влияние на формирование персонологии в США. Наряду со Стэнли Холлом Джеймс — единственный психолог, дважды становившийся президентом Американской психологической ассоциации — в 1894 и в 1904 годах.

[Энциклопедия Кольера. — Открытое общество. 2000.](#)

Джемс

американский философ и психолог, видный представитель прагматизма и функционализма.

Как и многие блестящие молодые люди того времени, Джемс испытал сильное влияние материалистического детерминизма, который казался логически необходимым выводом из научного знания. Следствие этого учения - иллюзорность свободы воли (в любом ее понимании) - так поразило его ум, что под угрозой оказалась не только карьера, но сама жизнь будущего мыслителя.

В это тяжелое для Джемса время, в 1869-1872, он знакомится с одной из работ Шарля Ренувье, и идеи французского философа придают ему силы, поскольку предлагают линию поведения и мышления, возвращающую уверенность в себе, веру в реальность своего Я и в способность индивидуума самостоятельно определять собственную жизнь.

Вся последующая работа Джемса в сфере психологии и философии, гигантская по масштабам и весьма важная по содержанию, была развитием первоначального идейного импульса, который он получил в юности, - представления о человеке как о творце реальности, истины и ценностей. В 1872-1876 Джемс преподавал анатомию и физиологию в Гарвардском университете.

От физиологии он перешел к психологии, а затем к философии, тем самым, реализовав глубоко скрытые наклонности, о которых и сам не подозревал. В 1884 основал Американское общество парапсихологических исследований.

Когда в 1907 Джемс оставил преподавательскую деятельность, он написал своему брату Генри: "Невозможно выразить словами, как я рад избавиться от кошмара „профессорства". Мои обязанности как ходячей энциклопедии делали из меня какую-то подделку.

Теперь я свободен и чувствую облегчение несказанное, буквально несказанное, я стал самим собой, после тридцати пяти лет рабства". В то время ему было шестьдесят пять лет.

Джемс часто повторял, что понять любого автора легко, если попробовать взглянуть на вещи его глазами. Сам Джемс не строил систем; концептуальный замысел его "монолитной Вселенной" был точной антитезой цели, которую он преследовал. Он хотел углубиться, насколько возможно, во "всю парадоксальную физико-морально-духовную полноту" жизни.

Для него было "что-то ужасное в удовлетворении, с которым чистая, но нереальная система захватывает рационалистический ум". Сам он пытался "со всей серьезностью взглянуть на огромную Вселенную конкретных фактов, страшно запутанных, неожиданных и жестоких, во всей их первозданности, и осмыслить мировую действительность в ее конкретной полноте".

Прагматизм и радикальный эмпиризм Джемса, попытка разобраться в человеческом опыте в его природном и социальном контексте обнаруживают открытый и мужественный ум, стремление облегчить человеческую участь.

Согласно этому подходу, мир существует в двух смыслах. Во-первых, имеется строй вещей, с которыми каждый из нас встречается в повседневной жизни.

Во-вторых, мир существует в том смысле, что каждый человек создает свой собственный мир, как бы вырезая его из материала окружающей действительности.

В Принципах психологии (The Principles of Psychology, 1890) Джемс сравнивает мир со статуей, которую скульптор высекает из мрамора. Наш мир изначально есть "хаос ощущений", "поток сознания"; это - "нейтральный" материал мышления любого человека. Мир, в котором мы живем, мы и наши предки "постепенно, неторопливыми ударами резца" высвободили из объективной данности. Взгляды Джемса получили название "радикального эмпиризма".

В рамках этого общего мировоззрения главной была идея, занимавшая Джемса с юности. В своем, вероятно, первом опубликованном эссе он приходит к заключению: "Познающий - не просто зеркало, движущееся в мире и не имеющее точки опоры, пассивно отражающее то, с чем оно встречается. Познающий - это деятель; с одной стороны, он участвует в созидании истины, а с другой - описывает истину, которую сам создает".

Вещи, заботящие человека, цели, к которым он стремится, его потребности - физические и духовные - играют важную роль в выводимых им заключениях. В Психологии (Psychology, 1892) Джемса подчеркивается, что ум есть инструмент в борьбе за выживание, причем за выживание, которое определено потребностями и идеалами того, кто хочет выжить. Поэтому особой работой ума является сочетание объективно данного с индивидуальными желаниями.

Ум самого Джемса был превосходно приспособлен для решения этой трудной задачи, в нем сочетались природный дар и неустанная самодисциплина во имя интеллектуального, морального и религиозного служения своим соотечественникам и всему человечеству. Джемс считал, что смысл понятий заключен в поведении, которое они предполагают. Кроме того, он полагал, что решающим фактором в выборе человеком того или иного верования (в отсутствие каких-либо объективных оснований для выбора) является "воля к вере".

Согласно Джемсу, истина - не некое статическое качество истинных идей, но то, что случается с идеей, когда искатель истины подвергает ее настоящему испытанию. Джемс также считал, что сознание - это не особая сущность, а функция, инструмент выживания человека. Как и Ч.С. Пирс, Джемс - прагматист, и он формулирует свою позицию следующим образом: "Метод прагматизма пытается интерпретировать каждое понятие, прослеживая его практические последствия...".

Если он не обнаруживает различия в практических последствиях" двух альтернатив, то они "означают практически одно и то же, и всякая дискуссия теряет смысл". Пирс рассматривал прагматизм как своего рода математический метод, в то время как Джемса прежде всего интересовали его этические и религиозные аспекты. В Воле к вере он пишет, что "мы имеем право верить на свой страх и риск любой гипотезе, достаточно правдоподобной, чтобы ввести в искушение нашу волю", т.е. если она не поддается интеллекту.

Рассуждая о религиозном скептицизме, он пишет: "Мы не можем отделаться от вопроса, оставаясь на позиции скептицизма... потому что, оставаясь правыми в случае, если религия неверна, мы уходим от блага, если религия истинна, и это столь же достоверно, как в случае, если бы мы прямо решили встать на путь неверия".

В 1907 в Лоуэлловских лекциях Джемс утверждал: "согласно прагматизму, если гипотеза о существовании Бога успешно "работает", в самом широком смысле слова, то она истинна", и выдвинул подход, названный им "прагматистским или мелиористским" теизмом, достигающим компромисса между абсолютизмом и материализмом.

В тех же лекциях он говорит об истине как об удобном средстве мышления, а далее отождествляет истину с проверяемостью. Этические исследования философа свидетельствуют об универсальности его ума и в то же время о чем-то вроде слепого пятна в его моральных представлениях. Сопереживая человеческому страданию, Джемс почти не обращал внимание на социальные условия, зачастую являющиеся причиной страданий, его скорее восхищали неустанная энергия, благородство и героизм человека перед лицом жизненных трудностей.

"Имеется лишь одна безусловная заповедь, - настаивал он, - и состоит она в том, что мы должны непрестанно, игнорируя охватывающие нас страх и трепет, искать решения и совершать поступки, которые ведут к наибольшему количеству блага в нашем его понимании". Джемс почти не замечал необходимости экономического и социального переустройства для того, чтобы эта "Вселенная блага" превратилась в реальность.

В вопросах веры он был на стороне религии, потребность же в различных религиях объяснял наличием двух типов человеческого характера: "твердого" и "мягкого". (Мыслители "мягкого" характера рационалисты (следуют принципам), интеллектуалы, идеалисты, оптимисты, религиозны, верят в свободу воли, монисты и догматики.

Мыслители "твердого" характера эмпирики (следуют фактам), сенсуалисты, материалисты, пессимисты, неверующие, фаталисты, плюралисты и скептики.) Отстаивая строго научный подход к анализу фактов, Джемс писал: "Мне всегда казалось, что ради соблюдения справедливости в отношении различных родов опыта мы должны позволить мистическому экстазу иметь свой голос в общем хоре".

Он не соглашался с трактовкой человеческого опыта как высшей формы опыта, существующего во Вселенной. Религиозный опыт говорит нам, что "высшие силы существуют и действуют во имя спасения мира, руководясь идеалами, которые сходны с нашими собственными представлениями о добре".

[https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_colier/4748/%D0%94%D0%96%D0%95%D0%9C%D0%A1](https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_colier/4748/%D0%94%D0%96%D0%95%D0%9C%D0%A1)

Джемс

рассматривал сознание как индивидуальный поток, в котором никогда не появляются дважды одни и те же ощущения или мысли. Одной из важных характеристик сознания Джеймс считал его избирательность. С точки зрения Джеймса, сознание является функцией, которая «по всей вероятности, как и другие биологические функции, развивалась потому, что она полезна».

Исходя из такого приспособительного характера сознания он отводил важную роль инстинктам и эмоциям, а также индивидуальным физиологическим особенностям человека. Широкое распространение получила выдвинутая в 1884 г. теория эмоций Джеймса. Теория личности, развитая им в одной из глав «Психологии», оказала значительное влияние на формирование персонологии в США.

Наряду со Стэнли Холлом Джеймс — единственный психолог, дважды становившийся президентом Американской психологической ассоциации — в 1894 и в 1904 годах.

Титулы, награды и премии

- Член Американской национальной академии наук
- Член-корреспондент Французского института
- Член Берлинской академии наук
- Член Королевской Датской академии наук
- Член академии dei Lincei в Риме
- Почетный член Московского психологического общества

Для Джемса ценность религии заключалась в способности помочь людям обрести позитивное и уверенное отношение к жизни. По мнению ученого, религия способствует утверждению у человека верных представлений о самом себе и окружающих условиях для того, чтобы люди не стали жертвой несовершенства жизни и общества.

В работе «Многообразие религиозного опыта» (1902) Уильям Джеймс описывает две основные разновидности религиозного опыта:

- Религия душевного здоровья, к примеру — католицизм;
- Религия страждущей души, к примеру — традиционный кальвинизм.

У. Джеймс одним из первых обратил внимание на взаимосвязь личности и среды в своих лекциях «Великие люди и их окружение» (*Great Men and Their Environment*). Он считал, что гениев надо воспринимать как данность, как «спонтанные мутации» по аналогии с теорией Дарвина о влиянии среды на естественный отбор.

Джеймс ввел понятие восприимчивости личности к историческому моменту (*receptivities of the moment*) и считал, что изменения в обществе происходят в основном под влиянием активности или примера личностей.

При этом гений оказывается настолько соответствующим особенностям своего времени, что может стать вдохновителем и инициатором движения, или, что не исключено, стать центром духовного разложения и причиной гибели людей. В целом, Джеймс придавал мало значения другим движущим силам исторического развития, что стало поводом для критики, например, Сидни Хуком.

Немного найдется в культурной истории Америки мыслителей, сопоставимых по своему влиянию с У. Джеймсом. В отличие от взглядов Пирса, воздействие его идей изначально распространялось за пределы собственно научной и философской сферы. Этому, безусловно, способствовала активная пропаганда им прагматизма как широкого мировоззрения, призванного осмысливать различные стороны человеческой жизни и определенным образом преобразовывать ее.

Джеймс пользовался широкой известностью и получил признание при жизни. Его тексты обладают большой эмоциональной силой, хотя аргументация зачастую носит упрощенный характер. Он считал, что прагматизм есть лишь новое название для старого способа мышления (кстати, Дьюи будет утверждать, что это бэконовское мышление), которым люди руководствуются в своей повседневной практике. Такой способ мышления не признает абстрактные категории и всевозможные "первые принципы". Победа прагматизма, полагал Джеймс, будет обусловлена тем, что он произведет наибольшее впечатление на "нормальные умы".

В ходе развития философии имело место жесточайшее противостояние различных систем. Поэтому в современную эпоху, подчеркивал Джеймс, прагматизм должен выступать как метод "улаживания философских споров". Это именно метод, а не учение, и он носит нейтральный и антидогматический характер.

Прагматизм также способен сблизить науку и метафизику. "Он, - поясняет Джеймс сравнение, сделанное итальянским прагматистом Дж. Папини, - расположен посреди наших теорий, подобно коридору в гостинице. Бесчисленное множество номеров выходит в этот коридор. В одной комнате вы найдете человека, пишущего атеистический трактат; в ближайшей какой-нибудь другой - человек молится на коленях о подании веры и силы; в третьей - химик исследует свойство тел; в четвертой - обдумывается какая-нибудь система идеалистической метафизики; в пятой - доказывается невозможность метафизики. Но коридор принадлежит всем; все должны пользоваться им, если желают иметь удобный путь, чтобы выходить и заходить в свои комнаты" (Джеймс У. Прагматизм. СПб., 1910. С. 39).

В основе же философских противостояний Джеймс видел психологическое различие "философских темпераментов" - мягкого и жесткого. Кстати, прототипами их для него, вероятно, были коллеги - гарвардские профессора Дж. Ройс (религиозный философ, близкий школе британского Абсолютного идеализма) и Ч. Райт (философ позитивистского склада).

Различие темпераментов обуславливает то, что одни философы оказываются рационалистами (а также интеллектуалистами, идеалистами, оптимистами, верующими, сторонниками свободы воли, монистами и догматиками), а другие - эмпиристами (а также сенсуалистами, материалистами, пессимистами, неверующими, детерминистами, плюралистами и скептиками).

Джеймс высмеивал крайности этих позиций и подчеркивал, что прагматизм берет лучшее у каждой из них, ибо "наше уважение к фактам не погасило в нас окончательно огня религиозности". Например, крайностям оптимизма и пессимизма он противопоставляет прагматистскую точку зрения мелиоризма, согласно которой спасение мира и не неизбежно, и не невозможно; все в руках самого действующего человека.

В отличие от Пирса Джеймс постоянно использовал понятие истины. При этом читатель его произведений зачастую оказывается дезориентированным разнообразием встречающихся в них определений истины. Это, однако, не означает, что между этими определениями нет единой смысловой связи. Все они взаимно дополняют и поясняют друг друга, а сама "истина" выступает синтетическим понятием, обозначающим различные аспекты прагматистского подхода.

К примеру, с трактовкой прагматизма как метода улаживания философских споров связано определение истины как посредника (миротворца), который готовит людей к изменениям в будущем и одновременно не дает им резко порывать с прошлым. Истина представляет собой как бы программу будущих действий по изменению реальности.

Истина для Джеймса - также то, что случается, происходит с идеей; это "драгоценное орудие действия", а слова, выражающие истины, инструментальны в нашем опыте. В то же время истина есть родовое название для всех видов ценностей, действующих в опыте.

Истина, по Джеймсу, даже в абстрактной сфере логики и математики сохраняет свою ценностную, направляющую функцию. Дело в том, что и самые отвлеченные логико-математические системы в конечном итоге позволяют классифицировать факты чувственного опыта и потому оказываются применимыми к действительности.

Эпистемологический аспект понятия истины схватывается в определении истинных идей как тех идей, которые мы можем усвоить, подтвердить, подкрепить и проверить. Ложные же - те, с которыми мы этого проделать не можем. Причем истина не обязательно является непосредственно верифицируемым верованием. Джеймс предлагает называть "истинной" идею, начинающую процесс проверки, а "полезной" - выполнившую свое предназначение в опыте.

Таким образом, получается, что мы изначально должны верить в истинность своих идей - это "окупится".

Все приведенные разъяснения понятия истины объединяет понимание ее как процесса или характеристики человеческой деятельности. Американский философ говорил, что чисто объективных истин, при установлении которых никакой роли не играло бы субъективное удовлетворение от сочетания старых элементов опыта с новыми, нигде нельзя найти. Прагматизм отвергает философское обожествление истины как чего-то статичного, неизменного, отделенного от практически ориентированного мира нашего опыта.

В свете рассмотренной концепции истины Джеймса встает вопрос о ее отношении к классической (традиционной) концепции истины как соответствия наших идей (понятий, высказываний) действительности.

Ответ на этот вопрос важен еще и потому, что сам Джеймс определял "действительность" как все то, с чем должна считаться истина. "Соответствовать" действительности, - писал он, - в широчайшем смысле слова может означать лишь то, что мы движемся или прямо к ней или в ее окрестность, или же что мы приведены в такое активное соприкосновение с ней, что в состоянии воздействовать на нее или на нечто связанное с ней, лучше, чем если не было бы этого соответствия.

Лучше или в теоретическом или в практическом отношении! И часто "соответствие" означает лишь тот отрицательный факт, что от этой реальности не исходит ничего противоречащего, ничего заграждающего пути, по которому нас ведут куда-нибудь наши идеи.

Копирование действительности - это один из важнейших видов соответствия с ней, но он далеко не существеннейший. Существенен процесс движения. Всякая идея, помогающая нам оперировать, теоретически или практически, с известной реальностью или с тем, что к ней относится, идея, не

вводящая нас при нашем движении вперед в заблуждения, но фактически содействующая нам в приспособлении нашей жизни ко всей обстановке действительности - подобная идея в достаточной мере соответствует действительности. Ее можно рассматривать как истинную по отношению к этой действительности" (Джеймс У. Прагматизм. СПб., 1910. С. 130- 131).

Таким образом, Джеймс отводил корреспондентной трактовке истины ограниченное применение, считая, что она схватывает лишь один аспект движения к реальности. Он выступал против абсолютизации трактовки истины как "соответствия". Прагматизм Джеймса не принимает эту трактовку потому, что для него действительность не является чем-то готовым и законченным, а находится в процессе постоянного становления и ожидает своего завершения, в том числе и от будущего.

Какова же структура этой изменяющейся действительности? Во-первых, ее основу составляет поток ощущений. Рассматривая действительность только в этом аспекте, мы еще не можем говорить об истинности или ложности. Во-вторых, в действительность включаются отношения между ощущениями.

Джеймс считает это положение чрезвычайно важным и отличающим его позицию от позиции британских эмпиристов. Дело в том, что эмпиристы были неспособны ответить на критику идеалистических оппонентов и объяснить, откуда берутся отношения между элементами чувственного опыта. Переноса отношения в пределы самого опыта Джеймс избегает необходимости прибегать к каким-либо внеопытным (трансцендентальным) источникам отношений. Именно поэтому он и называет свой эмпиризм "радикальным".

Два вида отношений складываются в рамках опыта. Это прежде всего изменчивые отношения места и времени, носящие внешний характер. Большинство ощущений именно таковы, но возможны еще и внутренние (сущностные) отношения, коренящиеся в природе самих соотносящихся объектов.

Область внутренних отношений, однако, ограничивается сферой логики и математики. Только в этих пределах можно говорить об истинности как согласованности (когерентности) наших понятий. Джеймс критиковал английских и американских неогегельянцев, считавших, что все отношения являются внутренними.

В-третьих, в действительность включается совокупность прежних истин, с которыми должно считаться каждое новое исследование. Благодаря этому опыт имеет непрерывный характер. На этом уровне истина является не отношением наших понятий к внечеловеческой реальности, но отношением концептуальных частей опыта к чувственным. Джеймс подчеркивал, что различие между "мыслями" и "вещами", между "познающим" и "познаваемым", а также между "субъектом" и "объектом" следует рассматривать в терминах внешних отношений между элементами нашего опыта. Прагматизм допускает как единство, так и разъединение частей опыта.

Итак, исходным для Джеймса является понятие опыта. Субъективность и объективность суть функциональные атрибуты опыта. Как "субъективный" он представляет, а как "объективный" он представлен. Американский философ в этой связи критиковал традиционные противопоставления духа и материи, души и тела, предвосхищая знаменитую критику Дж. Дьюи всевозможных дуализмов. Джеймс отмечал, что философы измыслили особую субстанцию под названием "сознание" (consciousness). Но "приверженцы его (сознания) ловят глухой гул, развеянный исчезающей "душой" в атмосфере философии". Прообразом духа, считал он, был обычный процесс дыхания. Поэтому вместо рационалистического "я мыслю" можно было бы сказать "я дышу".

Джеймс говорил, что отрицает только субстанциональность сознания, но не отрицает его функционального значения. Эта функция - познавательная. С помощью сознания мы фиксируем тот факт, что вещи не только существуют, но и познаются.

Если признать наличие "чистого опыта", тогда познание можно будет трактовать как особый вид внешних отношений между элементами опыта. Сознание не сводится ни к особому веществу, ни к способу бытия. "...Единая часть опыта, - пишет американский философ, - взятая в определенном контексте, играет роль познающего, душевного состояния "сознания", тогда как в другом контексте тот же единый отрезок опыта будет играть роль познанной вещи, объективного "содержания"" (Джеймс У. Прагматизм. С. 107 - 108).

Джеймс в своей теории "чистого опыта" и функциональных отношений между его элементами близок теории "нейтральных элементов" австрийского философа и ученого Э. Маха. Однако именно джеймсовская теория послужила основой позиции американских неореалистов, выступивших в 1910 г. с программным манифестом, а также концепции "нейтрального монизма", разработанной Б. Расселом в книге "Анализ сознания" (1921).

Впоследствии различные варианты теории "чистого опыта" критиковались теми философами, которые, отталкиваясь от кантианской установки, подчеркивали концептуальную (теоретическую) нагруженность нашего опыта.

Если в своих философских работах Джеймс говорил о познавательной функции сознания, то в психологических произведениях он определяет сознание как саму непрерывную изменчивость опыта. При этом он вводит в оборот получившее широкое распространение понятие "потока сознания". Это понятие также активно использовал в своей теории "длительности" как непрерывности французский философ А. Бергсон.

Правда, в отличие от него Джеймс не был сторонником метода самонаблюдения "внутренней жизни" людей. "Всякий утверждает, - писал он, - что самонаблюдение раскрывает перед нами смену душевных состояний, сознаваемых нами в качестве внутреннего душевного процесса, противопоставляемого тем внешним объектам, которые мы с помощью его познаем. Что же касается меня, то я должен сознаться, что не вполне уверен в существовании этого внутреннего процесса.

Всякий раз, как я пытаюсь подметить в своем мышлении активность как таковую, я наталкиваюсь непременно на чисто физический факт, на какое-нибудь впечатление, идущее от головы, бровей, горла или носа. Мне кажется при этом, что душевная активность является скорее постулируемым, чем непосредственно данным чувственным фактом..." (Джеймс У. Психология. М., 1991. С. 363).

В своей философии религии (которая фактически является и психологией религии) Джеймс придерживался сформулированных им прагматистских принципов. Так, он отмечал, что вера людей в то, что Бог существует может быть истинной, если само утверждение о существовании будет обозначать те духовные потребности людей, которые религиозная вера могла бы удовлетворить.

Джеймс, который не отдавал предпочтения ни одной из конфессий, был в то же время глубоко религиозным человеком, подчеркивая сугубо личностный характер подлинных религиозных верований людей. Особый интерес у него как исследователя вызывали описанные в различных источниках случаи мистического озарения, экстремальные факты проявления религиозного чувства.

Он и сам дал тонкие описания эмоциональной жизни верующих, "энергетического" подъема, испытываемого при приобщении к религии. Его объяснения включают также учет биологических и физиологических факторов религиозного чувства. Философия религии Джеймса имела и до сих пор имеет в США многочисленных последователей.

Философия/ Учебник подготовлен коллективом преподавателей РГГУ и ряда других ведущих вузов.  
М.: ТОН-Остожье, 2001

#### **Главные труды Джеймса:**

Principles of psychology, v. 1-2, 1890, в рус. пер. - Научные основы психологии, СПб, 1902.

Воля к вере (The Will to Believe, 1897)

Вселенная с плюралистической точки зрения (A Pluralistic Universe, 1909 и 1911)

Зависимость веры от воли, СПб, 1904

Значение истины (The Meaning of Truth, 1909)

Многообразие религиозного опыта (The Varieties of Religious Experience, 1902)

Некоторые проблемы философии (Some Problems in Philosophy, 1911)

Очерки радикального эмпиризма (Essays in Radical Empiricism, 1912)

Прагматизм (Pragmatism: A New Name for Old Ways of Thinking, 1907)

Принципы психологии (The Principles of Psychology, 1890)

#### **Издания Джеймса У., переведенные на русский язык:**

Беседы с учителями о психологии 1902

Введение в философию  
Воля к вере 1997  
Вселенная с плюралистической точки зрения 1911  
Зависимость веры от воли 1904  
Многообразии религиозного опыта 1993  
Научные основы психологии 2003  
О некоторой слепоте у людей 2010  
Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления 1997 и 2011.  
Психология 1911  
Психология веры

### Литература

Богомолов А.С., Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма, М., 1964.  
Быховский Б.Э., Прагматизм и "радикальный эмпиризм" У. Джемса, в сборнике: В.И. Ленин и вопросы марксистской философии, М., 1960;  
Гевин У. Понятие «смутности» в философии У. Джемса // Вопросы философии. 1996. № 3.  
Рассел Б. Проблемы философии / Общ. ред., послесл. и примеч. Грязнова А.Ф. М.: Республика, 2000.  
Фокеев Ф. В. Плюралистическая гипотеза в прагматизме У. Джеймса // История философии. № 10. М., 2003.

### Можно скачать и читать

Джеймс У. Эмоции

<http://www.psychology-online.net/articles/doc-310.html>

Джеймс У. Внимание

<http://www.psychology-online.net/articles/doc-494.html>

Джеймс У. Память

<http://www.psychology-online.net/articles/doc-638.html>

Джеймс У. Мышление

<http://www.psychology-online.net/articles/doc-638.html>

Джеймс У. Воля

<http://www.psychology-online.net/articles/doc-640.html>

Джеймс У. Поток сознания

<http://www.psychology-online.net/articles/doc-30.html>

Джеймс У. Что такое прагматизм

<http://www.marsexx.ru/pragmatik.html>

Психология У. Джемса. Комментарий на сайте [filosofia.ru](http://filosofia.ru). Автор: Кожевников В. А.

<http://filosofia.ru/76666/>

Джеймс У. Существует ли сознание? // Новые идеи в философии. № 4. 1913.

<https://fil.wikireading.ru/14176>

<https://fil.wikireading.ru/14342>

**Для лучшего понимания Джеймса желающие могут познакомиться с его теориями в психологии**

### Джеймс - психолог

Джеймс и психология сознания

(Книга Фрейджер Р., Фэйдимен Д. "Теории личности и личностный рост", гл.10)

Уильям Джеймс считал, что психология одной стороной граничит с биологией, а другой — с метафизикой, проникая во все области человеческого существования. Джеймс фактически познакомил Соединенные Штаты с психологией, стал ее первым преподавателем и организовал первую научную лабораторию.

Джеймс опубликовал свою практически сформулированную теорию сознания за пять лет до того, как в печати впервые появились труды Брейера и Фрейда (Breuer & Freud, 1895).

После периода относительного забвения многие заслуги Джеймса перед психологией хотя и стали признаваться, но долго недооценивались.

Его интерес к опытам самонаблюдения (inner experiences) выходил из моды по мере того, как психология все больше объединялась с психопатологией и твердо ориентированным на науку бихевиоризмом. А всевозрастающая тенденция фиксировать внимание исключительно на объективных

данных практически не оставляла места для блестящих комментариев и размышлений, характерных для Джеймса.

Однако с 1960-х годов вновь стали проводиться длительные исследования природы сознания. Психологи вернулись к изучению измененных состояний сознания, а также интуиции и паранормальных психологических явлений, которым Джеймс всегда уделял большое внимание, стараясь найти им адекватное объяснение.

Его идеи стали снова дискутироваться и вошли в образовательные программы. Его теория эмоций вернулась на центральное место в психологии, а прагматизм постепенно сделался неотъемлемой частью философии.

«Уильям Джеймс — заметная фигура в истории американской мысли. Он, без сомнения, является самым выдающимся психологом Соединенных Штатов. Его описания психической жизни правдивы и основательны. В выразительности стиля ему нет равных» (Allport, 1961, p. XIII).

Произведения Джеймса свободны от мелочных споров, разделяющих в настоящее время психологов-теоретиков.

Он больше занимался тем, как сделать свои выводы наиболее ясными, а не разработкой какого-то единого подхода, понимая, что для осмысления противоречивых данных необходимы разные модели.

Его исследования определили пространство психологии. Среди прочего, он предвосхитил скиннеровский бихевиоризм, экзистенциальную психологию, теорию Я-концепции Роджерса и многое из когнитивной психологии.

Джеймс относил себя к категории старомодных психологов, для которых большое значение имели вопросы морали. Сознывая, что ни один исследователь не обладает истиной в последней инстанции, он все-таки считал себя вправе напоминать другим преподавателям, что любые их действия имеют этический аспект.

Каждый педагог должен стремиться к тому, чтобы его слова не расходились с делами, и только тогда его наставления могут принести реальные плоды. Сам Джеймс был всегда готов ответить за собственные действия и неустанно защищал то, что считал справедливым.

Я не могу позволить себе, как это, видимо, делают многие, не замечать существования зла, делать вид, что его нет. Зло столь же реально, как добро, и если отрицать его, то следует отрицать и добро. Необходимо признать, что зло существует, нужно ненавидеть его и бороться с ним, пока мы дышим (in: H. James, 1926, vol. 1, p. 158).

Основные произведения Джеймса: *The Principles of Psychology* («Принципы психологии») (1890), *The Varieties of Religious Experience* («Многообразие религиозного опыта») (1902) и *Pragmatism* («Прагматизм») (1907) — продолжают изучаться и в наши дни.

Единственная проблема состоит в том, что большинство психологов обращают свое внимание почти исключительно на работу «Принципы психологии», и не читают ничего из написанного Джеймсом позднее 1890 года, религиозные мыслители читают только «Многообразие», как правило, обходя своим вниманием «Принципы», а философы — исключительно «Волю к вере» (*The Will to Believe*) и «Прагматизм», игнорируя все остальное.

Не удивительно поэтому, что поставленные Джеймсом вопросы по большей части до сих пор остаются без ответа, несмотря на то, что они все чаще и чаще оказываются в центре современных дискуссий, ведущихся в среде философов и психологов, и в особенности — касающихся понимания феномена сознания.

Модель сознания, предложенная самим Джеймсом, вероятно, до сих пор является более всеобъемлющей, чем большинство моделей, разрабатываемых в наши дни. Чтобы понять ее суть, следует рассмотреть несколько исторических и концептуальных стадий развития взглядов Джеймса.

В период с 1861 по 1875 год Джеймс писал о сознании, рассматривая его в контексте дарвиновской теории эволюции. Между 1875 и 1890 годом он поставил исследование сознания на почву лабораторной науки, входящей в состав физиологической психологии, и отстаивал позиции психологии индивидуальных различий, в противовес слабым аргументам социальных дарвинистов о том, что индивидуальность не имеет значения, поскольку жизнь индивидуума поставлена на службу целям рода.

В 1890 году внимание Джеймса переключается на когнитивную психологию сознания, однако к 1896 году он снова возвращается к вопросам динамической психологии подсознательных состояний.

В 1902 году Джеймс заявляет о превосходстве мистических состояний сознания над чисто дискурсивными, а после 1904-го, в период когда прагматизм приобрел масштабы мирового повального увлечения, он разработал метафизическую доктрину, названную им радикальным эмпиризмом, призванную объяснить чистый опыт сиюминутного настоящего, предшествующего разделению на субъект и объект, и предлагающую описание того, каким образом мы можем и наблюдать, и переживать опыт сознания практически одновременно.

Прагматизм Джеймса явился заключительной фазой его интеллектуальной карьеры, несмотря на тот факт, что радикальный эмпиризм продолжал оставаться центральной концепцией его метафизической системы, хотя он так и остался представленным лишь в форме незавершенной арки его учения.

В 1865 году он принимает участие в экспедиции Луи Огассиза (L. Agassiz) в бассейн Амазонки.

Опасности и неудобства экспедиционной жизни убедили Джеймса, что ему больше подходит карьера кабинетного ученого, а не научные изыскания, требующие активных физических нагрузок.

«Мое участие в экспедиции было ошибкой. Теперь я, к счастью, совершенно убедился, что природа скроила меня, скорее, для размышлений, чем для активной жизни...

Меня тревожили дурные предчувствия; но я был так переполнен энтузиазмом и путешествие представлялось мне таким романтичным, что я подавил свои опасения.

Однако при столкновении с действительностью романтика испаряется, а все опасения оправдываются одно за другим» (in: H. James, 1926, vol. 1, p. 61-63).

Джеймс вернулся в Гарвард еще на год, потом уехал учиться в Германию, затем снова вернулся в Гарвард. Он много болел, прежде чем смог наконец получить диплом врача. Это произошло в 1869 году (Feinstein, 1984).

После окончания учебы у него началась ярко выраженная депрессия. Джеймс ощущал себя совершенно бесполезным и несколько раз пытался покончить жизнь самоубийством.

Один случай, относящийся к этому периоду времени, оказал на него длительное и глубокое влияние.

«Находясь в состоянии депрессии и глубокого пессимизма, когда будущее представлялось мне в самом мрачном свете, однажды вечером я зашел в раздевалку чтобы взять оставленную там статью.

В раздевалке было довольно темно, и внезапно меня охватил страх, как будто выползший из этой темноты; тут же в моей памяти всплыл образ одного пациента-эпилептика, которого я наблюдал в психиатрической лечебнице.

Это был темноволосый юноша с бледной, даже зеленоватой кожей, с виду совершеннейший идиот. Он целые дни сидел на скамейке или на выступе стены, подтянув колени к подбородку.

Кроме грубой и грязной рубахи, прикрывавшей все его тело, на нем ничего не было. Обычно он сидел совершенно неподвижно, чем-то напоминая всем известное изображение египетской кошки или перуанскую мумию.

В нем виделось что-то нечеловеческое. Этот образ и охвативший меня страх стали сплетаться в моем воображении в разнообразные комбинации. Мне чудилось, что я могу превратиться в такое же существо, потенциально — это я сам.

Ничто из того, чем я владею, не защитит меня от подобной судьбы, если пробьет мой час, как он пробил для него. У меня было такое чувство, как будто что-то твердое, зажатое в глубине моей груди, внезапно вырвалось наружу и превратилось в огромную дрожащую массу ужаса.

Каждое утро, просыпаясь, я ощущал сидящий во мне страх и такую тревогу за свою жизнь, которую никогда не испытывал ни до этого, ни после... Постепенно это чувство исчезало, но в течение нескольких месяцев я, оставаясь один, боялся темноты.

Мне вообще становилось не по себе, если рядом со мной никого не было. Помню, я размышлял над тем, как могут жить другие люди и как я сам мог когда-то жить, не сознавая всей бездны опасностей, таящейся под тонкой корочкой обычной жизни.

В частности, моя мать казалась мне парадоксальным существом, поскольку совсем не думала о грозящих ей опасностях. Однако, поверьте, я не беспокоил ее своими откровениями» (James, 1902/ 1958, p. 135-136).

Из дневников Джеймса и его писем видно, как он шел к выздоровлению.

1 февраля 1870 г. Сегодня я понял, что опустился на самое дно и мне необходимо осознать происходящее, чтобы с открытыми глазами сделать выбор: либо я должен отбросить все моральные принципы как несоответствующие моим наклонностям, либо следовать этим принципам и считать бесполезной трухой все остальное.

Этот второй вариант я постараюсь проверить на практике (in: Perry, 1935, vol. 1, p. 322).

Однако его депрессия продолжалась до 30 апреля 1870 года, когда Джеймс сознательно и целенаправленно положил ей конец. Он все-таки сделал свой выбор: нужно верить в свободную волю.

«Моим первым актом свободной воли будет решение верить в свободную волю. Весь остаток года я буду сознательно культивировать в себе чувство моральной свободы» (in: H. James, 1926, vol. 1, p. 147).

Джеймс понимал моральную свободу не как возможность для проявлений своеволия и непостоянства. Эта свобода не является следствием каких-то событий и обстоятельств, и никакие события и обстоятельства не могут ее ограничить.

Поэтому действовать свободно означало для Джеймса поставить свои поступки в зависимость только от себя и от своих решений, что, принимая во внимание его воспитание, было ему всегда очень нелегко.

После выздоровления Джеймс получил в Гарварде место преподавателя. Сначала он работал на отделении анатомии и физиологии, а несколько лет спустя впервые в Соединенных Штатах стал читать курс лекций по психологии, созданный им самим.

В 1878 году он женился и начал работу над учебником *The Principles of Psychology*, который был опубликован в 1890 году. Эта книга совершила переворот в психологии, обозначив границы и цели будущих исследований. Вся страна гордилась Джеймсом.

Его живой и красочный стиль, внимание к моральным и практическим аспектам способствовали его известности как лектора. Два сборника его «бесед»: *The Will to Believe and other Essays* («Воля к вере и другие статьи», 1896) и *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals* («Беседы с учителями про психологию и со студентами про идеалы, которым стоит подражать», 1899 а) — еще больше укрепили в США его популярность.

В 1896 году он прочел серию лекций о необычных состояниях психики, несколько расширив понятие о сфере, доступной клинической психологии (Taylor, 1982).

В 1902 году он опубликовал сборник лекций, озаглавленный *Varieties of Religious Experience*.

Последние десять лет жизни он писал и читал лекции по прагматизму (философская система, разработанная Джеймсом).

Он предложил оценивать значение любого явления или идеи по реальной пользе, которую они приносят, считая, что истина должна проверяться практическими результатами веры в нее. Эта концепция противоречит другим философским системам, призывавшим верить в абсолютность истины.

Тут Джеймс оказался в полном согласии с доминирующей в США точкой зрения, что следует отдавать предпочтение всему практическому и полезному, не увлекаясь теориями.

Можно привести такие подходящие для современной жизни выражения прагматического характера: «Давай вкалывай!» или «А в чем суть дела?».

«Прирожденные рационалисты и природные прагматики никогда не поймут друг друга. Мы всегда будем смотреть на них как на что-то отжившее, призрачное, а они видят в нас вандалов — и это безнадежно...

Почему бы не взглянуть на вещи более реально и не понять, что на смену одним теориям приходят другие, более верные?» (H. James, 1926, vol. 2, p. 272).

В течение семестра Джеймс преподавал в Стэнфордском университете (занятия были прерваны сильным землетрясением 1906 года), потом вернулся в Гарвард. Вскоре после этого ушел на пенсию, но продолжал писать и читать лекции.

Джеймс был третьим президентом (1894–1895) Американской психологической ассоциации и активно способствовал тому, чтобы психология как дисциплина стала независимой от неврологии и философии.

Определение, которое Джеймс дал психологии, — «описания и объяснения состояний сознания как такового» (1892a, p. 1), — определяло направление этой дисциплины, пока не оказалось необходимым включить в нее экспериментальную и бихевиористскую психологию.

Джеймс лично знал многих ведущих философов, ученых, писателей и педагогов своего времени, с некоторыми из них он переписывался. Он часто высказывал одобрение идеям того или иного мыслителя, но нельзя сказать, что кто-то был его прямым учителем.

Происхождение философских идей Джеймса фактически остается спорным.

Современные философы склонны считать, что Джеймс является представителем ветви Английского (Британского) эмпиризма, идущей от Джона Локка и Дэвида Юма к Джону Стюарту Миллю и Александру Бэину, тогда как экспериментальные психологи любят говорить о том, что он учился у Вильгельма Вундта и Германа Гельмгольца.

Джеймс читал их работы и присутствовал на нескольких лекциях, но не являлся их учеником в полном смысле этого слова. Фактически большая часть свидетельств указывает на то, что истоки философии Джеймса следует относить к середине XIX века, к кругу Сведенборга и трансценденталистов, чьи идеи получили распространение благодаря его отцу Генри Джеймсу и его крестному отцу Ральфу Уолдо Эмерсону (Taylor, 1988 a, 1988 b).

Джеймс унаследовал их идеи интуитивной психологии формирования характера, концепции духовного развития и сделал акцент на роли высших уровней развития сознания, которые ему приходилось укладывать в более жесткие рамки редукционистской науки.

Результатами его деятельности явились экспериментальная наука о сознании, психология индивидуальных различий и активное движение в защиту религиозных убеждений, оказывающих реальное воздействие на людей и прежде всего благотворно сказывающихся на общем физическом здоровье и личностном росте.

Вопрос о том, где проходила научная подготовка Джеймса, также остается спорным. Специалист по истории экспериментальной психологии Э. Дж. Боринг (E. G. Boring, 1929, 1950) стремился представить Джеймса как последователя Немецкой экспериментальной научной школы.

На самом же деле свой познания об экспериментальном научном методе Джеймс почерпнул из французской экспериментальной физиологии — это, прежде всего касается микроскопии и методов хирургического расщепления тканей, осуществляемого с целью разграничения структуры и функции — тогда как в основание своей философии он положил прагматизм Чарльза Сандерса Пирса и Чонси Райта (Taylor, 1990a).

И хотя Джеймс действительно связан с такими представителями английского эмпиризма, как Милль и Бэйн, знавшими его отца, мы также располагаем свидетельствами, связывающими Джеймса с Карлом Стумпфом и европейской феноменологической традицией, предшествующей философии Эдмунда Гуссерля, а также с экзистенциализмом Серена Кьеркегора (Кьеркегора), а впоследствии — и Анри Бергсона (Taylor, 1990b, 1991).

Не будучи хорошо знакомым с предшественниками самого Джеймса, один из современных исследователей его наследия, Тимочко (Tymoczko, 1996), высказывает также предположение о том, что эпистемология Джеймса основывается преимущественно на проводимых им в течение всей жизни экспериментах с различными изменяющими состояние сознания препаратами, такими, как окись азота, хролоформ, пейот и амил-нитрат, каждый из которых Джеймс, как известно, принимал за свою жизнь, по крайней мере, однажды.

Джеймс также однажды заявил, что идеи плюралистической философии, близкой к его собственной, исходят от малоизвестного писателя, жившего в Амстердаме и Нью-Йорке, Бенджамина Поля Блада, автора книги «Анестетические откровения» (Benjamin Paul Blood, *Anaesthetic Revelations*).

Хотя такая гипотеза является заманчивой, сомнительно, однако, чтобы история формирования взглядов Джеймса исчерпывалась этим единственным объяснением.

Джеймс исследовал весь спектр человеческой психики — от функций ствола головного мозга до религиозного экстаза, от осознания пространства до экстрасенсорного восприятия (ESP).

Он мог с равным блеском защищать совершенно противоположные точки зрения.

Казалось, что любознательность Джеймса не знает границ; не было теории, даже самой непопулярной, которую ему не захотелось бы рассмотреть и что-то извлечь из нее.

Он был настойчив в стремлении понять и объяснить самые основы мышления, «единицы» мысли. Джеймса интересовали фундаментальные концепции, включая природу мысли, внимания, привычек, воли и эмоций.

Согласно Джеймсу, личность формируется в процессе постоянного взаимодействия инстинктов, привычек и личного выбора.

Он рассматривал личностные различия, стадии развития, психопатологию и все, что присуще понятию личности, как организацию и реорганизацию основных «строительных блоков» психики, предоставленных природой и усовершенствованных индивидуальным развитием.

«Мне кажется, что психология напоминает физику догалилеевского периода — в ней нет и проблеска хотя бы одного элементарного закона» (James, 1890).

В теории Джеймса имеются противоречия. И он сам остро сознавал это, отдавая себе отчет в том, что концепция, подходящая для какого-то определенного аспекта исследований, может не годиться для других.

Вместо того чтобы трудиться над созданием большой, унифицированной системы, он погружался в то, что называл плюралистическим мышлением, — т.е. его мысли одновременно были заняты несколькими теориями.

Джеймс признавал, что психология как наука еще не достигла настоящей зрелости, ей не хватает информации, чтобы четко сформулировать законы восприятия и осмысления мира и самой природы сознания.

Он был хорошо знаком с множеством теорий, даже с теми, которые противоречили его собственной.

В предисловии к одной книге, в которой подвергалась критике его теория, Джеймс писал: «Я не уверен, что доктор Сидис (Sidis) во всем прав, но я искренне рекомендую этот труд всем читателям как полезное, интересное и в высшей степени оригинальное произведение» (Sidis, 1898, p. V).

В заключении к книге *The Psychology: The Briefer Course* («Психология. Краткий курс», 1892a), которая является сокращенным вариантом его знаменитого учебника, он признает границы возможностей психологии — эти же границы существуют и сегодня.

«Кроме того, когда мы говорим о «психологии как естественной науке», не следует считать, что психология наконец встала на твердую почву.

Это означает как раз противоположное, а именно: психология еще очень слаба и воды метафизических рассуждений просачиваются в нее во всех слабых местах.

Ниточка плохо осмысленных фактов, немного сплетен и споров, чуть-чуть классификации и обобщений на чисто описательном уровне, неискоренимый предрассудок, что наша психика зависит только от нашего разума и что исключительно наш мозг обуславливает ее состояния, — это не наука, это всего лишь надежда на науку» (p. 334-335).

Джеймс рассматривал много разных и даже противоположных идей, чтобы лучше понять основы психологии.

Мы очень выборочно рассмотрим вопросы, поставленные в основных концепциях Джеймса.

Предметом нашего внимания будут, во-первых, проблема «я», затем элементы сознания и, наконец, то, как сознание делает отбор.

Наше «я» — это личностная непрерывность, которую мы осознаем каждый раз, когда просыпаемся утром. Наше «я» больше личностной идентичности, из него берут начало все процессы нашей психики, в нем отфильтровываются все наши знания и весь жизненный опыт.

Джеймс описал несколько слоев «я», которое, как это ни парадоксально, подобно сознанию, одновременно непрерывно и дискретно (Knowles & Sibicky, 1990).

Биологическое «я» — это наше физическое, телесное существо. Это наша наследственная конституция, особенности физической внешности, наши физиологические процессы.

Это все, что имеет отношение к нашим биологическим функциям. Это корабль, перевозящий нас физически из момента рождения в момент смерти, существующий в реальном мире. Это наше неповторимое сердце, наш неповторимый мозг, именно наши руки, наши ноги, наш язык — физический аспект нашей индивидуальности, представляющий нас и никого другого.

Наше биологическое «я» можно рассматривать как подмножество реального «я».

Реальное (материальное) «я» (Material self) — это слой, включающий в себя все предметы, с которыми человек идентифицирует себя как личность.

В реальное (материальное) «я» входят не только его тело, но также его дом (или квартира), его собственность, друзья, семья.

«Однако в самом широком смысле человеческое «я» — это сумма всего, что человек может назвать своим: не только его тело и его психика, но также его одежда и его жилище, его жена и дети, его предки, родственники и друзья, его репутация и то, чем он занимается, его земля, его лошади, его яхта и счет в банке.

Все это вызывает у человека примерно одинаковые эмоции. Если все перечисленное процветает, человек ощущает себя победителем, а если хиреет или пропадает, это расстраивает и угнетает человека.

Не обязательно эмоции будут одинаково сильны в отношении каждого элемента, но по самой сути они похожи» (James, 1890, vol. 1, p. 291-292).

Насколько человек идентифицирует себя с другим человеком или предметом, настолько они являются частью его «я».

Например, подростки из хулиганствующих компаний могут даже убить соперника, отстаивая свое право на какой-то предмет одежды или уличный перекресток, который они считают частью своего «я».

«Социальное «я» человека зависит от того, как его воспринимает близкое окружение» (James, 1890, vol. 1, p. 293).

Для размышления. Кто я?

Проверьте утверждение Джеймса о реальном «я». Представьте себе, что кто-то высмеивает человека, идею или вещь, которые что-то значат для вас.

Объективны ли вы, оценивая справедливость этой атаки, или вы реагируете так, как будто напали лично на вас?

Если кто-то в оскорбительном тоне говорит о вашем брате, родителях, вашей прическе, стране, вашей куртке или вашей религии, сознаете ли вы, какую часть себя вы вкладываете в эти понятия?

Некоторая неразбериха между понятиями собственности и идентификации проясняется, если понять эту расширенную концепцию «я».

Социальное «я»

Мы охотно — или не слишком охотно — соглашаемся взять на себя какую-то одну жизненную роль или все роли, которые посылает нам судьба. Один и тот же человек может иметь несколько или даже много социальных «я» (social self).

Эти «я» могут быть постоянными, а могут меняться. Но каковы бы они ни были, мы идентифицируем себя с каждым из них в соответствующих обстоятельствах и в соответствующем окружении.

С точки зрения Джеймса, действовать правильно означает найти в себе наиболее привлекательное и по возможности чаще вести себя, как это «я», в самых разных обстоятельствах.

«Все прочие „я“ с этих пор становятся призрачными, а все, что происходит с выбранным „я“, реально. Его поражения и его победы воспринимаются как настоящие поражения и победы» (1890, vol. 1, p. 310).

Джеймс называл это явление избирательной (селективной) работой сознания (selective industry of the mind) (Suls & Marco, 1990).

Некоторые исследователи сводят названную идею к различиям между «я» в частной жизни и общественным «я» (Baumgardner, Kaufman & Cranford, 1990; Lamphere & Leary, 1990), но это слишком упрощает изначальные выводы Джеймса.

Социальное «я» состоит из моделей (паттернов), формирующих основы наших отношений с окружающими.

Джеймс рассматривал социальное «я» как нечто мягкое, неустойчивое и поверхностное, часто это «я» всего лишь немного больше, чем набор «масок», которые человек меняет, чтобы соответствовать разному окружению.

При этом Джеймс не сомневался в необходимости своеобразной оболочки социальных навыков, поскольку они создают жизненный порядок, придавая отношениям между людьми надежность и предсказуемость.

Джеймс полагал, что постоянное взаимодействие культурного конформизма и индивидуального самовыражения благоприятно для одного и другого.

Следует благословить решение отказаться от претензий на что-либо, потому что этот отказ приносит такое же удовлетворение, как удовлетворение желаний и притязаний...

Сколь приятен день, когда ты перестаешь изо всех сил тужиться, чтобы быть красивым и стройным! «Слава Богу! — говоришь ты. — Эти иллюзии кончились!»

Все, что мы искусственно добавляем к своему «я», является только бременем (James, 1890, vol. 1, p. 310-311).

Духовное «я» (spiritual self) — это внутренняя субъективная сущность личности. Этот элемент активен во всех видах сознания.

Согласно Джеймсу, это наиболее устойчивая и интимная часть «я» (1890, vol. 1, p. 296).

Мы не там испытываем удовольствие или боль, но именно эта часть нашего «я» воздействует на наши чувства. В ней источник наших жизненных усилий, внимания и воли.

Джеймсу очень хотелось найти объяснение странному чувству, присущему всем людям: каждый из нас ощущает себя как нечто большее, чем отдельная личность, и, конечно, большее, чем сумма предметов, которые мы считаем своими.

Наше духовное «я» имеет другой порядок чувств, чем прочие «я», и хотя это трудно описать словами и четко определить, зато можно испытать.

Одно из выражений духовного «я» можно увидеть в религиозных переживаниях. Джеймс считал, что переживания имеют более центральный источник, чем идеи и мысли.

Джеймс не был уверен в реальном существовании души отдельной личности, но полагал, что индивидуальная идентичность — это еще не все.

«Из моего опыта... совершенно ясно следует, что... есть континуум космического сознания, от которого наша индивидуальность отделяется непрочными перегородками и в который наши отдельные разумы снова погружаются, как в беспредельное море или резервуар» (James in: Murphy & Ballou, 1960, p. 324).

Однако Джеймс также говорил, что все наши различные «я» могут быть объединены в опыте мистического пробуждения, хотя это объединение никогда не является полным.

Нам может быть позволено увидеть возможность единства, но актуализация этого опыта остается величайшей задачей всей человеческой жизни.

Интеграция личности всегда связана с неизбежной множественностью наших «я», в совокупности составляющих то, что мы собой представляем. Да, объединяющий опыт существует, но при этом существуют — и «всегда не до конца» — те несколько свободных штрихов, которые никогда не вписываются в общую картину.

Нам всегда легче оказаться во власти видения общего целого, но при этом мы игнорируем отдельные аномалии в ущерб самим себе, поскольку именно благодаря им сохраняется человеческая уникальность.

«Между людьми существуют лишь очень незначительные различия», — говорил Джеймс, — «но то, в чем выражаются эти различия, оказывается крайне важным».

Единство, целостность и непрерывность, возможно, и составляют правила, распространяющиеся на большинство личностей, но разрывы, разобщенность и не связанные фрагменты превращают разнообразие, как в рамках одной личности, так и между различными людьми, в более прагматическую реальность.

В то время как создатели других теорий, рассматриваемых в данной книге, интересовались в первую очередь содержанием мысли, Джеймс настаивал на необходимости сделать шаг назад и постараться понять саму природу мысли. Он утверждал, что, не сделав этого, мы не узнаем, как функционирует наш разум.

Личностное сознание

Не существует индивидуального сознания, независимого от своего обладателя. Каждая мысль кому-то принадлежит. Поэтому, говорит Джеймс, процесс мышления и восприятия мысли всегда связан с личностью, абстрактного индивидуального сознания не бывает.

Сознание всегда существует по отношению к индивидууму; это не бестелесное абстрактное событие. Так, в «Принципах психологии» (1890) Джеймс утверждал, что для того, чтобы отвечать критерию научности, мы должны предположить, что «мыслитель есть мышление».

Позднее он скажет, что множественная личность, хотя и не исключая возможности фактического вторжения со стороны другого индивидуума, по большей части представляет собой различные аспекты нашего собственного расщепленного «я» (Taylor, 1982).

В конце концов Джеймс придет к утверждению, что не существует такой вещи, как сознание, под которым он понимал, что не существует бестелесного сознания, независимого от индивидуального опыта, реализующегося во времени и пространстве (James, 1904).

«Единственное, что психология изначально имеет право постулировать, это сам факт мышления» (James, 1890, vol. 1, p. 224).

#### Изменения сознания

Одна и та же мысль никогда не приходит дважды. Нам часто случается видеть знакомые предметы, слышать знакомые звуки, есть одно и то же кушанье — казалось бы, все знакомое должно одинаково воздействовать на наши ощущения, но каждый раз мы воспринимаем знакомые предметы и явления немного по-другому.

То, что на первый, поверхностный взгляд кажется одной и той же повторяющейся мыслью, на самом деле представляет собой серию переменчивых мыслей. Каждая такая мысль уникальна, и каждая при этом зависит от предыдущих модификаций первоначальной мысли.

«Часто мы сами поражаемся тому, как изменились наши взгляды. Порой нам трудно поверить, что всего месяц назад мы могли думать так-то и так-то по тому или другому поводу... С каждым годом мы все видим в другом свете. То, что казалось призрачным, становится реальным, а то, что волновало нас, делается безразличным.

Друзья, без которых мы не могли жить, стали нам чужими и неинтересными; а женщины, казавшиеся нам божественными, звезды, леса, моря и озера — каким все это теперь кажется скучным и обыкновенным... а книги? Что такого мистически значительного мы находили в Гете? Или столь важного для нас — в Джоне Милле?» (James, 1890, vol. 1, p. 233).

«Внутри каждого личностного сознания мысль постоянно изменяется» (James, 1890, vol. 1, p. 225).

Джеймс был совершенно прав, утверждая, что главное в сознании — это его постоянная изменчивость; на самом деле сознание просто не может быть другим.

#### Непрерывность мысли и поток сознания

Понаблюдав течение наших мыслей, мы приходим к кажущемуся парадоксу, что, хотя мысли постоянно трансформируются, в то же время не менее очевидно, что мы постоянно ощущаем нашу личностную непрерывность. Джеймс предложил решение: каждая мысль воздействует на последующую.

«Каждая новая волна сознания, каждая преходящая мысль знают о том, что им предшествовало; каждое биение мысли, угасая, передает право собственности на свое ментальное содержание последующей мысли» (Sidis, 1898, p. 190).

Что сознательно или неосознанно присутствует в любой момент, так это ощущение собственной личности (однако при этом Карл Роджерс, Л. и Ф. Перлсы, Б. Ф. Скиннер и последователи дзэн-буддизма из сходных наблюдений делают разные выводы).

Каждая возникающая мысль берет часть своей силы, сфокусированности, содержания и направленности от предшествующих мыслей.

«К тому же сознание не кажется самому себе разбитым на кусочки. Такие слова, как «цепь» или «поезд», не дают о нем достаточно правильного понятия... В нем нет каких-то стыков и соединений: оно течет. «Река» или «поток» — вот те метафоры, которые описывают его наиболее естественным образом.

В дальнейшем, говоря о сознании, условимся говорить о нем как о потоке мыслей, потоке сознания или потоке субъективной мысли» (James, 1890, vol. 1, p. 239).

Поток сознания (stream of consciousness).

Метод спонтанного писания, пытающийся имитировать поток и беспорядочное кишение мыслей, частично возник благодаря учению Джеймса.

Гертруда Стайн (Gertrude Stein), главный представитель этого литературного стиля, была студенткой Джеймса в Гарварде.

Поток сознания непрерывен. Джеймс (так же, как Фрейд) многие свои идеи относительно ментальных функций строил на допущении непрерывности мысли.

Могут быть какие-то перерывы в ощущениях и чувствах; на самом деле могут быть перерывы в осознании самого себя и всего происходящего; но даже когда есть осознанные перерывы в сознании, они не сопровождаются чувством личностной прерывности.

Например, когда вы просыпаетесь утром, вы никогда не задаетесь вопросом: «Кто это проснулся?» Вы не чувствуете необходимости кинуться к зеркалу, чтобы удостовериться, вы ли это. Вам не нужно подтверждений того, что вы проснулись с тем же сознанием, с которым легли спать.

Для размышления. Поток сознания

Попытайтесь выполнить одно или все нижеперечисленные упражнения, связанные с потоком сознания. Чтобы получить от упражнений наибольшую пользу, обсудите полученные данные с другими студентами.

1. Сидите тихо, и пусть в течение 5 минут ваши мысли блуждают. Потом запишите как можно больше из того, что можете вспомнить.

2. Позвольте своим мыслям блуждать 1 минуту. Когда минута пройдет, вспомните, какие мысли были у вас в течение этой минуты. Запишите, если, сможете, весь ряд своих мыслей. Здесь приведен пример подобного ряда:

«Я сделаю это минутное упражнение: карандаш для записи мыслей, на письменном столе есть карандаши, счета на письменном столе.

Я еще хочу купить весеннюю, обогащенную фтором воду. Йосемитская долина в прошлом году, по утрам озера замерзают по краям, той ночью «заело» «молнию» на моем спальном мешке, ледяной холод».

3. Попытайтесь управлять своими мыслями в течение минуты, следите за ними. Запишите эти мысли.

Правильно ли, с вашей точки зрения, представлять сознание в виде потока? Когда вы пытаетесь контролировать свои мысли, кажется ли вам, что они действительно находятся под вашим контролем или продолжают «плавать», переходя от одной идеи к другой или от образа к образу?

Как сознание делает отбор: роль «бахромы» (периферии сознания), внимания, привычки и воли

Согласно Джеймсу, главной особенностью сознания является его непрекращающаяся способность делать отбор (selectivity): «Оно всегда испытывает больший интерес к какой-то одной части наблюдаемых объектов, чем к другой, что-то оно с удовольствием принимает, что-то отвергает и все время осуществляет выбор» (1890, vol. 1, p. 284).

Что и как выбирает индивид и чем определяется этот выбор — именно это является предметом исследования всей остальной части психологии.

«Бахрома» (периферия) сознания.

Почти все современные теории сознания приняли модель, предложенную Фрейдом, согласно которой наша психика делится на две неравные части: сознание и более сложное и неопределенное подсознание.

Независимо от Фрейда Джеймс предложил другой вариант объяснения того, как приходят и уходят наши мысли. По его мнению, сознание имеет определенную и более туманную часть, или ядро и «бахрому» (периферию) сознания (1890, vol. 1, p. 258-261).

Обращая на что-то внимание, мы допускаем это в наше сознание, а то, что находится в подсознании (периферии сознания), — это фон или паутина из ассоциаций и чувств, придающие смысл этому фону. Некоторые общие опыты из области «бахромы» (периферии сознания) включают следующее:

— Чувство чего-то почти известного. Мы говорим: «Это у меня на кончике языка». Мы знаем, что знаем что-то, но не можем это выразить.

– Сознание того, что находишься «на правильном пути». Исследование групп, ориентированных на творческое решение проблем, показывает, что тогда, когда группа осознает, что она продвигается по направлению к решению проблемы, все делается правильно большую часть времени, хотя еще не всплыло почти никаких элементов реального решения (Gordon, 1961; Prince, 1969).

– Намерение действовать до того, как вы знаете точно, что именно вы собираетесь совершить. Некоторые люди рассказывают, что, попав в новую для себя обстановку, они «знают», что будут знать, что им делать, если ситуация будет дальше развиваться.

Вместо того чтобы представлять себе свой разум в виде айсберга с вершиной сознания над поверхностью «воды» и основной его массой (или подсознанием) под «водой», представьте себе, что ваше сознание – это озеро, а вы находитесь в лодке.

Неподалеку от лодки можно разглядеть участки озера, которые можно назвать периферией сознания («ближней бахромой»); потенциально все озеро доступно для ваших наблюдений.

Эта модель, изначально основанная на самонаблюдении, была надолго забыта, но сейчас она вновь используется в когнитивной психологии как альтернативная модель деятельности мозга (Baars, 1993; Gallen & Mangan, 1993; Gopnik, 1993; Mangan, 1993).

«Мозг на каждой стадии своей активности представляет нам одновременно несколько возможностей. Работа сознания заключается в том, чтобы сравнивать эти возможности друг с другом, отбирать некоторые из них, а другие игнорировать» (James, 1890, vol. 1, p. 288).

«Разум порождает правду о реальности... Наши умы созданы не для того, чтобы просто копировать реальность, которая уже завершена.

Разум существует для того, чтобы завершать эту реальность, прибавлять ей значимости, заново создавать ее по-своему, отфильтровывать ее содержание – одним словом, создавать более выразительную форму этой реальности.

В сущности, большая часть наших размышлений направлена на то, чтобы изменить мир» (James in: Perry, 1935, vol. 2, p. 479).

Внимание.

До Джеймса философы Джон Локк, Дэвид Юм, Роберт Харли, Герберт Спенсер (John Locke, David Hume, Robert Harley, Herbert Spenser) и другие считали, что мозг изначально пассивен и что на него воздействует опыт.

Личность тогда развивается прямо пропорционально количеству полученного разнообразного опыта. Джеймс считал эту идею весьма наивной, а выводы – явно ошибочными. До того как опыт сможет стать действительно опытом, на него следует обратить внимание.

«Мой опыт – это то, на что я склонен обратить внимание.

Только то из опыта, что я отмечаю, формирует мой разум – без избирательного интереса опыт представляет собой полный хаос.

Только интерес придает особое значение и расставляет акценты, создает свет и тень, задний и передний план – одним словом, разумную перспективу» (1890, vol. 1, p. 402). Хотя возможность делать выбор ограничена условными привычками, все же можно – а для Джеймса это существенно – каждое мгновение принимать реальные, значимые решения.

Интеллект и чувство разумности.

Существует два уровня знания: знание, полученное с помощью непосредственного опыта, и знание, полученное путем абстрактного рассуждения. Джеймс называет первый уровень знанием знакомства (knowledge of acquaintance) (непосредственное знание). Это знание сенсорно, интуитивно, поэтично и эмоционально.

«Я знаю, что цвет голубой, когда я его вижу, а вкус груши я узнаю, когда пробую ее; я могу определить, что поверхность, по которой я провожу пальцем, имеет длину в дюйм; могу осознать секунду времени, когда она проходит, но о внутренней природе этих фактов и о том, что делает их такими, какие они есть, я совсем ничего не могу сказать» (1890, vol. 1, p. 221).

Более высокий уровень знания Джеймс называет знанием о (knowledge about) (опосредованное знание).

Это знание интеллектуально, оно сфокусировано, относительно; оно может создавать абстракции, оно объективно и неэмоционально.

«Когда мы получаем знание о предмете, мы можем сделать больше, чем просто иметь его; нам кажется, что мы думаем о том, с чем он связан, как с ним обращаться и как воздействовать на него своей мыслью... Через чувства мы знакомимся с различными вещами, но только наши мысли дают нам возможность что-то узнать о них» (James, 1890, vol. 1, p. 222).

Различные пути знаний могут привести к разным социальным последствиям.

«Человек, который считал, что он умер, разговаривал со своим другом. Будучи не в состоянии убедить псевдоумершего в обратном, друг, наконец спросил: «Могут ли кровоточить раны на теле мертвого человека?» «Конечно, нет», – ответил человек.

Друг взял иголку и уколол его в большой палец. Палец начал кровоточить. Человек посмотрел на свой палец, затем обратился к другу: «Ну, видишь? У мертвых тоже течет кровь»»

Почему человек принимает одну рациональную идею или теорию и отвергает другую?

Джеймс считает, что отчасти это эмоциональное решение; мы принимаем именно эту идею, потому что она дает нам возможность осмыслить факты в более подходящем эмоциональном ключе.

Джеймс описывает это эмоциональное удовлетворение как «сильное чувство покоя, тишины, отдыха. Чувство самодостаточности настоящего момента, его безусловности – это отсутствие необходимости как-то объяснять его, отчитываться за него или оправдывать его – это то, что я называю чувством рациональности (sentiment of rationality)» (1948, p. 3-4).

Прежде чем человек примет какую-то теорию, должны быть удовлетворены два отдельных набора требований.

Во-первых, теория должна быть интеллектуально приятной, последовательной, логичной и т.д.

Во-вторых, она должна быть эмоционально приятной; она должна давать нам возможность думать или действовать таким образом, какой мы считаем лично приемлемым и удовлетворяющим.

Вспомним, как мы ищем совета. Если бы вы захотели больше узнать о воздействии курения марихуаны, к кому бы вы обратились за этим?

Можете ли вы предсказать, какую информацию вам дадут и какие предложения сделают ваши родители, друзья, которые не курят марихуану, друзья, которые сами ее курят, или те, кто продает марихуану, кто-нибудь из духовенства, офицер полиции, психиатр или член совета колледжа?

Видимо, вы сможете предсказать, какого рода информацию каждый из названных персонажей мог бы вам предложить, а также свою готовность принять эту информацию.

Часто мы сами не сознаем, почему принимаем то или иное решение. Нам нравится верить, что мы можем принимать решения, всецело основанные на рациональности мышления.

Тем не менее в процесс вступает другая критическая переменная: желание найти факты, которые помогут разрешить нашу эмоциональную неразбериху, факты, которые сделают нас спокойнее.

Чувство разумности вовлекает эмоционально окрашенную идею до того, как мы можем приступить к делу принятия решения.

Привычки – это действия или мысли, которые, по-видимому, являются автоматическими реакциями на данный опыт. Привычки отличаются от инстинктов тем, что их можно создавать, видоизменять или сознательно искоренять. Они полезны и необходимы.

«Привычка облегчает движения, необходимые для получения данного результата, делает их более точными и уменьшает усталость» (James, 1890, vol. 1, p. 112).

В этом смысле привычки являются одной из составляющих при приобретении навыков. С другой стороны, «привычка уменьшает то сознательное внимание, с которым совершаются наши действия» (1890, vol. 1, p. 114).

Выгодна или нет реакция на привычку – зависит от ситуации.

Изъятие внимания при совершении действия делает это действие более легким для выполнения, но его нельзя изменить.

«Кто может дать ответ, что лучше – жить или понимать жизнь?» (James, 1911).

«Дело в том, что и наши добродетели, и наши пороки являются привычками. Наша жизнь, хотя и имеет определенную форму, все же в основном состоит из привычек – практических, эмоциональных,

интеллектуальных, систематически организованных для нашего счастья или горя, привычек, которые непреодолимо ведут нас к нашей судьбе, какой бы эта судьба ни оказалась» (James, 1899 a, p. 33).

Джеймс был поражен сложностью приобретаемых человеком привычек, как и их способностью сопротивляться искоренению.

Вот один из примеров.

«Гудин (фокусник, который был тезкой знаменитого Гудини) смолodu тренировался искусству жонглирования шарами и уже после месячной тренировки стал умелым мастером: он подбрасывал сразу 4 шарика, клал перед собой книгу, и, пока шары были в воздухе, он приучил себя читать.

«Это, — говорит он (Гудин), — может показаться странным, но... хотя прошло 30 лет и... хотя я практически не брал в руки шаров за все это время, я легко могу ухитриться почитать, пока 3 шара находятся в воздухе»» (1890, vol. 1, p. 117).

«Обычно мы видим только то, что предварительно осознаем» (James, 1890, vol. 1, p. 444).

Навыки учения.

Как педагог-теоретик, обучающий и студентов, и преподавателей, Джеймс заботился о формировании у них необходимых навыков, например, привычки обращать внимание на свои действия, а не совершать их автоматически.

Он говорил, что систематические тренировки студентов по развитию навыков внимания более важны в образовании, чем то заучивание наизусть, которое было столь популярно в его время.

«Непрерывность тренировки — это очень важное средство заставить нервную систему действовать правильно» (1899 a, p. 35). Хотя большая часть нашей жизни обусловлена привычками, у нас все-таки есть возможность выбора, какие привычки нам развивать.

«К счастью, мы можем решить проблемы образования, не подыскивая и не изобретая дополнительных средств и возможностей. Нам просто необходимо лучше использовать то, что уже имеется» (Skinner, 1972, p. 173).

«Пессимизм по своей сути — это религиозная болезнь» (James, 1896).

Новая привычка формируется на трех стадиях. Во-первых, у индивида должно быть желание — например, заниматься или понимать французский язык.

Далее индивиду требуется информация — методы обучения, которые помогли бы поддержать (тренировать) привычку заниматься: человек должен читать книги, посещать занятия и постоянно изучать пути, которые привели других к желаемой привычке.

Последняя стадия — это простое повторение; индивид осознанно делает упражнения или серьезно читает и говорит по-французски до тех пор, пока это действие не станет для него обычным и привычным.

Плохие привычки.

Наиболее явными и распространенными препятствиями для улучшения нашей повседневной жизни являются наши собственные плохие привычки.

Они-то и являются теми силами, которые задерживают наше развитие и мешают нашему счастью; у нас даже есть плохая привычка не замечать и игнорировать другие свои плохие привычки.

Примером могут служить слишком полные люди, которые «не замечают» размеров порций, поглощаемых ими за столом, а также студенты, обычно «забывающие» о предстоящих им курсовых работах и экзаменах.

Привычные действия — это действия, которые мы почти не осознаем; привычки мешают узнавать что-то новое.

Джеймс подчеркивает, что привычки мешают нам осознавать действительность и, поглощенные ежедневной рутинной, мы порой не замечаем собственного благополучия.

Сопротивление перемене привычки опасно тогда, когда это мешает новым возможностям стать частью нашей жизни.

Воля.

Джеймс определяет волю (will) как сочетание внимания (сфокусированное сознание) и усилия (преодоление торможения, лени и рассеянного внимания).

Любое волевое усилие не может совершаться без внимания. Четкая мысль о том, каким будет это действие, и намеренная умственная сосредоточенность должны предшествовать этому действию (James, 1899 а).

По мнению Джеймса, любая идея приводит к какому-то действию, если только другая идея не противоречит ему. «Основная работа воли, если это кратко выразить, заключается в том, что, будучи наиболее „произвольной“ (voluntary), она направляет внимание на трудный объект и помогает не упустить его из виду (1890, vol. 2, p. 561).

Внимание уделяется одному из имеющихся вариантов, и воля помогает придерживаться этого выбора достаточно долго, чтобы задуманное могло осуществиться.

«Предположим, что вы взбираетесь на гору и оказались в такой ситуации, что для спасения вам надо совершить опасный прыжок. Вы верите, что сможете это сделать успешно, ноги уже готовы к выполнению прыжка; но вы начинаете сомневаться и думать о тех вероятных «может быть», которые, как вы знаете, употребляют ученые.

Вы колеблетесь так долго, что чувствуете, как силы оставляют вас, вы дрожите, вы в отчаянии, и в этот момент вы катитесь в пропасть... Вы создаете ту или другую вселенную, которая истинна вашей верой или вашим неверием» (James, 1896, p. 59).

Это основной пример к идее Джеймса о том, что намерение может взять верх над объективной реальностью и привести к более благоприятному исходу, чем было бы в противном случае.

#### Укрепление воли.

Развитие сильной воли было особой заботой Джеймса, и этот вопрос продолжает волновать современных психологов. Джеймс понимал, что не всегда легко сделать то, что хочется.

Он предлагал легкодоступный метод для достижения цели, который заключался в выполнении ненужной задачи каждый день.

«Проявляйте терпение при выполнении мелких, не очень нужных заданий, что-нибудь подобное выполняйте каждый день только потому что это трудно вам дается, делайте это для того, чтобы, когда наступит крайняя нужда, вы не оказались бы нетренированными, неподготовленными, неспособными устоять перед испытанием...

Человек, который ежедневно приучал себя к сосредоточенному вниманию, к энергичному волевому устремлению, не шадил себя при выполнении ненужных заданий, — этот человек устоит, как башня, когда вокруг все колеблется, а более слабые смертные будут сметены, как солома по ветру» (1899 а, p. 38).

Важно не действие само по себе, а важна способность совершить его, несмотря на его ненужность.

#### Тренировка воли.

В укрепление произвольного внимания входит тренировка воли. Развитая воля позволяет сознанию обращать внимание на идеи, ощущения и чувства, которые необязательно приятны или желанны вам, а напротив, могут оказаться сложными или даже болезненными.

Попытайтесь, к примеру, представить, что вы едите вкусное любимое блюдо. Удерживайте эти образы и ощущения в своем мозгу не менее 20 секунд. Возможно, такое задание покажется вам не очень трудным.

А теперь через 20 секунд представьте, что вы порезали палец бритвой. Отметьте, как ваше внимание разбегается в разных направлениях, как только вы представили себе, что вам больно, цвет и влажность вашей собственной крови, а также смесь страха, ощущения приятного вкуса и отвращения.

Только волевой акт способен удержать вас от инстинктивного желания уклониться от проведения этого эксперимента.

«Основная задача образования заключается в том, чтобы сделать нашу нервную систему союзником, а не врагом. Это поможет нам приобрести знания, выгодно приложить их и привольно жить благодаря накопленным знаниям.

Для этого как можно больше полезных действий должны поскорее стать для нас привычными и автоматическими.

При этом мы должны внимательно следить за тем, чтобы не ступить на путь, который может привести к неудаче» (James, 1899 а, p. 34).

«Бесполезная задача» иллюстрирует другой аспект проблем тренировки воли, который связан с природной склонностью сознания блуждать. Если индивид не разовьет в себе способности к учебе, содержание изучаемого не будет иметь большого значения.

Отказ от проявления воли.

В некоторых случаях лучше не укреплять волю, а отказаться от волевых усилий и позволить внутренним переживаниям подавить волю.

При исследовании духовных состояний Джеймс обнаружил, что в подобные моменты управление берут на себя другие аспекты сознания.

Воля обязательно должна привести «индивида к полному желанному единению; [однако] кажется, что самый последний шаг должен быть предоставлен другим силам и выполнен без помощи воли» (James, 1902/1958, p. 170).

Под полным единением Джеймс имеет в виду состояние, при котором кажется, что все грани личности находятся в гармонии друг с другом и человек воспринимает внутренний и внешний мир как одно целое.

Преодоление ограничений, мистическое единение, космическое или объединенное сознание — вот некоторые из терминов, которые применяются при описании этого преображенного состояния.

При этом состоянии личность перестраивается таким образом, что содержит в себе больше, чем воля, больше, чем индивидуальность.

Она осознает себя частью более обширной системы, а не единственного, ограниченного временем сознания.

Для размышления. Бесплезное задание

Чтобы понять, как с виду бесполезное задание может помочь укрепить волю, попробуйте следующее упражнение.

Возьмите коробок спичек, скрепок для бумаг, кнопок или тому подобного. Положите коробок на стол перед собой. Откройте его. Достаньте имеющиеся там предметы один за другим. Затем закройте коробок. Откройте его снова. Положите один за другим все предметы обратно в коробок. Закройте его. Повторяйте этот цикл в течение 5 минут.

Опишите, какие чувства вызывает у вас это упражнение. Обратите особое внимание на то, по каким причинам вам не хочется выполнять эту задачу.

Если вы будете выполнять это задание несколько дней подряд, каждый раз у вас станут появляться все новые причины, чтобы его бросить. Сначала вам трудно выполнять то, что положено, но постепенно будет все легче и легче. Кроме того, у вас появятся ощущение собственной силы и способность к самоконтролю.

Причины, которые будут приходить вам в голову, чтобы не выполнять упражнение, отчасти представляют собой отражение тех элементов вашей личности, которые подавляют вашу волю.

И только волевой акт вы можете противопоставить всем этим многочисленным (и веским) причинам. Нет ни одной «серьезной причины» продолжать это «бесполезное» упражнение, кроме принятого вами решения делать его.

Динамика: силы, поддерживающие и ограничивающие личное развитие

Джеймс был убежден, что основное качество, заложенное в человеке, — это стремление к повышению своего благосостояния. В своих лекциях и статьях Джеймс проводит мысль о том, что осознанность может привести к самоконтролю и что контролируемое сознание всегда улучшает качество человеческой жизни.

Психологический рост. Эмоции и прагматизм

Джеймс отрицал абсолюты, такие, как Бог, Истина или другие идеальные понятия, и очень высоко ценил личный опыт — особенно когда человек находит средства для самосовершенствования. В работах Джеймса красной нитью проходит мысль, что личная эволюция возможна и что у каждого человека имеется врожденная способность изменять свое отношение к происходящему и собственное поведение.

Эмоции

Согласно теории эмоций Джеймса—Ланге, эмоции связаны с телом обратной биологической связью. Теория называется так потому, что датский психолог Карл Ланге (Carl Lange) опубликовал теорию, подобную джеймсовской, примерно в одно время с Джеймсом (Koch, 1986).

Это биологическая теория эмоций, в которую включается и психологический компонент.

Джеймс говорит, что мы сначала воспринимаем ситуацию, которая вызывает у нас инстинктивную физическую реакцию, а уже потом приходит эмоция (т. е. печаль, радость, удивление). Эта эмоция основана на узнавании физических ощущений, а не на самой ситуации.

Если бы не чисто физические беспокойства, мы, вероятно, не столько ощущали бы страх, сколько разумом оценивали ситуацию как опасную; не удивлялись бы, а холодно признавали, что объект может поразить воображение.

Один энтузиаст (сам Джеймс) пошел в этом вопросе еще дальше, утверждая, что мы чувствуем печаль, потому что плачем, и ощущаем страх, потому что убегаем, а не наоборот (1899а, р. 99).

Кажется, что данная интерпретация эмоции резко противоречит привычной концепции. Большинство из нас уверены, что мы сначала воспринимаем ситуацию, чувствуем, что происходит, а уже затем у нас проявляются физические реакции на происходящее: мы смеемся, плачем, скрежещем зубами, убегаем и т.д.

Если Джеймс прав, то нам следует ожидать, что эти различные физические реакции приведут к разным эмоциям. Данные о том, что обратная сенсорная связь вносит свой вклад в изучение эмоций, продолжают подтверждаться экспериментально (Hohman, 1966; Laird, 1974; Laird & Bresler, 1990) и клинически (Bandler & Grinder, 1979).

«Короче говоря, существует теоретическая основа и экспериментальное подтверждение в пользу предположения о том, что эмоция — это в основном интерпретация поведения» (Averill, 1980, р. 161).

Критика этой теории основана на предположении о том, что нет четко выраженной связи между эмоциональными состояниями и типами физиологического возбуждения (Cannon, 1927).

Однако, по мнению Джеймса, «эмоции различных индивидуальностей могут быть безгранично разнообразными», и далее Джеймс цитирует Ланге (Lange): «Нам всем приходилось наблюдать, что в радостной ситуации люди хранят молчание вместо того, чтобы говорить о своей радости...

[Мы] наблюдали, как горящий человек предавался громким стенаниям вместо того, чтобы молчаливо сидеть, опустив голову, и т. д. (1890, vol. 2, р. 454)».

Таким образом, современные исследователи полагают, что эмоции не существуют без возбуждения (Schacter, 1971) и что типы возбуждения индивидуальны, повторяемы и предсказуемы (Shields & Stern, 1979).

Работа Шактера и Сингера (Schacter and Singer, 1962) показала, что, когда люди не понимают истинной причины своего эмоционального возбуждения, они соотносят свои чувства с внешними проявлениями.

Вместо того чтобы полагаться на свои внутренние побуждения, они объясняют их влиянием окружающей среды и социальными условиями, которые действительно могут противоречить их чувствам.

Метод исследования с так называемой ложной посылкой, при которой испытуемые получают ложную информацию о применяемых лекарствах или проводимых процедурах, — этот метод согласуется с указаниями Джеймса и моделью Шактера (Schacter) (Winton, 1990).

Если испытуемые знают, почему они возбудились (например, им сообщили, что их состояние возникло из-за побочного воздействия лекарства), у них меньше возможностей объяснять свои чувства причинами, несоответствующими действительности.

Событие плюс индивидуальность субъекта плюс обстановка — все это определит переживаемую им эмоцию. Наши эмоции основаны на наших физических реакциях плюс наше восприятие ситуации, а не только на физических ощущениях.

Основное положение теории Джеймса частично подтверждается успехами в психофармакологии. Возрастает количество специфических эмоциональных реакций, которые можно вызвать, подавляя или стимулируя физиологические процессы при помощи лекарств.

Лекарства обычно распределяются по группам в зависимости от того, какие изменения они приносят настроению. При помощи ежедневных доз таких лекарств можно контролировать или даже устранять те эмоциональные трудности, которые испытывают душевнобольные.

Нет сомнения в том, что именно соображения Джеймса легли в основу нескольких исследовательских работ, касающихся эмоций и возбуждений (Berkowitz, 1990; Blascovich, 1990; Buck, 1990).

Неподверженность эмоциям.

Джеймс утверждал, что для организма лучше всего подходит баланс между полной отрешенностью от эмоций и активным выражением чувств. Он цитирует Ханну Смит (Hannah Smith)»:

«Пусть эмоции приходят и уходят... не придавайте им значения ни в том, ни в другом случае... Они действительно не являются показателями вашего душевного состояния, они всего лишь показатели вашего темперамента или вашего физического состояния на данный момент» (1899а, р. 100).

Для размышления. Тело и эмоция

Джеймс считает, что его теория эмоций является наиболее удобной для наблюдения за так называемыми «грубыми» (основными) эмоциями — любовью, гневом и страхом. Вы можете наблюдать взаимодействие между физическими ощущениями и чувствами на следующем опыте.

Часть I

1. Заставьте себя рассердиться. Воображайте человека, ситуацию или политическую фигуру, которые вам активно не нравятся.

Пусть эта эмоция укрепится: измените позу, пусть ваши руки сожмутся в кулаки, зубы стиснутся, нижняя челюсть выдвинется слегка вперед и вверх.

Осознайте эти или какие-то другие физические изменения. Если вы работаете парами, пусть ваш партнер отмечает, как меняется ваша поза и как изменяется напряжение мышц.

2. Расслабьтесь: подвигайтесь, встряхнитесь, сделайте несколько глубоких вдохов. Пусть эта эмоция пройдет.

3. Почувствуйте себя одиноким, замкнутым, изолированным (пожалуй, проще сделать это лежа). Свернитесь клубком; подтяните колени и голову к груди. Обратите внимание на то, что делают ваши руки.

4. Расслабьтесь, как в предыдущем опыте.

Часть II

Теперь постарайтесь пробудить в себе те же самые чувства, а именно: гнев, а затем одиночество, но только сядьте поудобнее и расслабьтесь. Сравните, как ощущается эмоция при сопутствующих физических изменениях и без них.

Эмоциональное возбуждение.

Хотя отрешенность от эмоций является предпочтительным состоянием, есть преимущества и в том, что вас захватывают чувства.

Эмоциональный всплеск — это одно из средств, которое может разрушить давно устоявшиеся привычки; это дает возможность людям проверить какие-то новые формы поведения или изучить новые области знания.

Джеймс сам испытал и исследовал психологические состояния, вызванные мистическими переживаниями, гипнозом, лечением с помощью молитвы, медиумизмом, наркотиками, алкоголем, а также личным кризисом.

Он пришел к выводу, что само событие не было критическим фактором; скорее, реакция индивида на возбуждение образовывала основу для перемен.

Здравый смысл.

По Джеймсу, состояние здравомыслия бывает тогда, когда индивид действует так, как если бы все шло хорошо, и при этом оно действительно идет хорошо.

Активный идеализм был для Джеймса чем-то большим, чем просто философская концепция; он был действующей силой.

Собственное возвращение Джеймса к психическому здоровью началось с решения твердо придерживаться идеи свободной воли.

Джеймс считал, что положительный настрой больше чем просто полезен — он необходим.

«Я не считаю здравомыслием лелеять мысль о том, что идеалы самостоятельны и не требуют осуществления, чтобы удовлетворить нас...

Идеалы должны быть нацелены на трансформацию реальности — не меньше!» (James in: H. James, 1926, vol. 2, p. 270).

Он рассматривал это как жизненно необходимый элемент, как пограничную линию в религиозных опытах, которая отделяет религиозный опыт, ведущий к счастью, от опыта, который приводит к отчаянию (1902/1985).

Прагматизм (pragmatism).

Первоначально Джеймс разрабатывал теорию прагматизма для того, чтобы прояснить или уменьшить количество ненужных рассуждений по поводу проблем в чьей-то жизни или в какой-то теории; в дальнейшем прагматизм стал полноправной школой философии.

«Допустим, что какая-то идея или убеждение истинны... какое конкретное изменение внесет эта истинность в чью-то реальную жизнь?» (1909, p. V).

Если нет практической разницы в том, истинна или фальшива идея, то, по мнению Джеймса, дальнейшее ее обсуждение бессмысленно. Исходя из этого, Джеймс предлагает прагматичное (или полезное) определение истины.

«Истинные идеи — это те, которые мы можем усвоить, обосновать, подтвердить, проверить. Ложные идеи — это те, с которыми мы не можем этого сделать» (1907, p. 199).

Джеймс понимает, что есть истины, которые нельзя усвоить и т. д., но он указывает, что это истины второго сорта (которые он рассматривает как бесполезные) и их можно отбросить, когда кто-то встает перед личным выбором или принятием реального решения.

Хотя эта точка зрения некоторым может показаться совершенно нормальной, вначале она подвергалась весьма жесткой критике. Джеймс писал:

«Я прекрасно представляю себе, как точка зрения прагматика на истину будет проходить через все классические стадии продвижения теории.

Сначала, как вы знаете, новая теория объявляется абсурдной, позднее допускают, что теория, может быть, и верна, но слишком очевидна и малозначительна, и наконец, она оказывается настолько важной, что ее противники заявляют, будто именно они открыли эту теорию» (1948, p. 159).

Сейчас большинство из нас считают прагматизм частью нормального повседневного мышления. Мы можем добавить, что последний этап джеймсовского анализа «карьеры» теории выглядит так: в конечном итоге теория настолько проникает в культуру, что ее никто не замечает, как будто она была всегда.

Помехи для роста

Поскольку Джеймс не был лечащим врачом, психологические трудности, которые он наблюдал, были обычными, такими, какие все мы испытывали: невысказанные эмоции, слишком сильные эмоции, взаимное непонимание.

Невыраженные эмоции

Задолго до появления современной психотерапии, а также создания психологических групп и групп 12 ступеней Джеймс осознал необходимость высвобождения эмоциональной энергии.

и чувствовал, что заблокированная или сдерживаемая эмоция может привести к психическому срыву или физической болезни.

Хотя не следует выплескивать некоторые эмоции, особенно если это может нанести вред самому человеку или окружающим, нужно найти какой-то выход для эмоционального возбуждения.

Более того, Джеймс считал, что следует выплескивать как хорошие, так и неприятные эмоции. А если человек ощущает себя храбрым, щедрым, сострадательным — такие чувства нужно поскорее переводить в действие, а не подавлять.

Ошибки избыточности

В обычной практике принято считать одни личные характеристики полезными, а другие вредными.

Мы говорим, что любить — это добродетель, а быть жадным — порок. Джеймс считал, что такое простое деление правомерно только при умеренном выражении чувств.

Например, избыток любви становится зависимостью, избыток преданности приводит к фанатизму, избыток заботы превращается в сентиментальность.

Каждая добродетель может унижить человека, если допустить ее проявление в крайней форме.

#### Личная слепота

В одном из своих очерков, который он сам очень ценил, Джеймс дает описание «своеобразной слепоты», называя так неспособность людей понимать друг друга.

Мы сами не осознаем этой слепоты (personal blindness), и в этом источник многих наших несчастий. Когда мы считаем себя вправе решать за других, что для них хорошо, а что плохо, чему им следует учиться и что им нужно в жизни, мы проявляем своего рода слепоту.

«Не считайте себя самым проникательным, умным: вся правда и все добро мира не открывается целиком кому-то одному хотя у каждого наблюдателя есть свои преимущества, ведь каждый человек имеет свою особую внутреннюю позицию и ему может быть видно то, что незаметно другим» (James in: McDermott, 1977, p. 645).

Эта «слепота», которая проявляется у нас по отношению друг к другу, представляет собой симптом более глубокой «слепоты» — неспособности к правильной оценке реальности.

Согласно Джеймсу, в таком подходе нет ничего мистического, поскольку его можно проверить опытным путем. Наша «слепота» мешает нам правильно оценивать настоящее.

Подобно своим предшественникам, Уитмену и Толстому, Джеймс был сторонником непосредственного восприятия — без фильтров обычаев, манер или вкусовых ограничений.

«В реальной жизни всегда есть что-то возбуждающее, волнующее, какая-то изюминка, и именно это важно в том единственно настоящем и положительном смысле, в каком что-то вообще может быть важно» (1899 а, р. 115).

Жизнь всегда стоит того, чтобы ее прожить, если человек подходит к ней ответственно. Нас учат обращать внимание только на что-то редкое, удивительное и не считать интересным обычное.

Нас душат абстрактные идеи и пустое многословие... Изысканные источники удовольствий часто пересыхают, и мы теряем способность замечать и ценить простые радости бытия (1899 а, р. 126).

К симптомам нашей «слепоты» можно отнести и неспособность выражать свои чувства, а также неумение контролировать свои желания, что приводит к ошибкам неумеренности и вредным привычкам, свойственным ограниченному сознанию.

#### Для размышления. Проверка идеи

С помощью этого упражнения проверьте эффективность феноменов «обновления» (regenerative phenomena). Начните с проверки одного из предположений Джеймса (Taylor, 1981).

#### Джеймс говорит:

«Путь к успеху лежит через пассивное, а не активное состояние. Нам необходима релаксация, а не напряженность. Забудьте о делах и о том, что вы за что-то и перед кем-то ответственны...

Пусть ваше судорожное, зажатое «я» немного отдохнет. Это поможет вам обнаружить в себе «я», которое больше обычного...

После хорошего расслабления к человеку всегда естественным образом приходит ощущение обновленности» (1890).

Выберите время, когда вы занимаетесь какой-то длительной и трудной работой — умственной или физической.

Если вы большой любитель кофе или сладкоежка, выберите момент, когда вам очень захочется подкрепить силы с помощью привычных вкусных вещей. Вместо того чтобы позволить себе эти возбуждающие средства, минут пять полежите на полу, дышите медленно и глубоко.

При этом не нужно ничего делать, просто расслабьтесь и предоставьте свободу вашим мыслям, пусть они бесцельно блуждают. Старайтесь дышать еще медленнее.

Через пять минут встаньте и проверьте себя. Чувствуете ли вы себя посвежевшим? Каковы результаты этой «неактивности» в сравнении с самочувствием после съеденного вкусенького?

Можете ли вы сказать, что испытали на себе джеймсовский феномен «обновления»?

#### Структура

Определенный разум в определенном теле

Сам Джеймс много болел, и это послужило причиной того, что он постоянно пересматривал связь между телом и сознанием.

Он считал, что даже самая высокодухотворенная личность обязана считаться с физическими нуждами тела, поскольку именно тело является первоисточником чувств. Однако сознание может на небольшое время преодолевать любой уровень физических потрясений.

Телесная оболочка, необходимая для того, чтобы личность могла сформироваться и сохраниться, подчиняется деятельности мозга.

Например, мысль может быть так сконцентрирована и целенаправлена, что человек не чувствует даже острую боль (James, 1890, vol. 1, p. 49).

Имеются многочисленные свидетельства того, как солдаты, получившие весьма серьезные ранения, не замечали их, пока сражение не стихало.

Подобные же случаи бывают со спортсменами, которые, получив перелом запястья, ребра или ключицы, не чувствуют этого, пока не заканчивается выступление или матч. Исследуя подобные свидетельства, Джеймс делает вывод, что от сфокусированности внимания зависит, будут ли внешние физические ощущения влиять на деятельность сознания.

Тело является, скорее, орудием для выражения сознания, чем самим источником возбуждения.

«Мои переживания — это только то, что я согласился признать достойным внимания» (James, 1980, vol. 1, p. 402).

Джеймс полагал, что хорошее физическое здоровье, которое так не баловало его самого, имеет огромное значение. Внутренняя гармония, «которая исходит из каждой клеточки хорошо тренированного мускулистого тела, наполняет душу удовлетворением... [Это] необходимый элемент духовной гигиены высшего сознания» (1899 а, р. 103). Хотя Джеймс и считал, что тело — это всего лишь место, в котором обитает сознание, он никогда не забывал о важности телесной оболочки.

#### Роль учителя

Джеймс был прежде всего учителем. Именно поэтому он хорошо понимал проблемы педагогов и чувствовал острую необходимость в улучшении качества преподавания не только в высшей, но и в начальной школе.

«Перед любым преподавателем стоят две задачи: первая — он должен обладать знаниями и передавать их другим; вторая — он обязан давать правдивую информацию. Первая задача очень важна и признана официально. Меня заботит только вторая» (H. James, vol. 2, p. 268).

Самые читаемые книги Джеймса — это книги, посвященные проблемам образования; его лекции для учителей были очень популярны.

В книге «Беседы с учителями про психологию и со студентами про идеалы, которым стоит подражать» (1899 а) Джеймс взглянул на мастерство и практику педагога с точки зрения психолога.

Он высказал предположение, что дети от рождения наделены интересом и способностью к обучению, поэтому в задачу преподавателя входит создание психологического климата, помогающего естественному процессу обучения.

Отсюда понятно, что для успешного образования важен не столько объем информации, сколько воспитание в учащихся желания учиться.

Преподаватель должен научить детей контролировать свое поведение, это поможет усваивать учебный материал. «Больше всего мне хочется, чтобы учитель был в состоянии понять особенности психики ученика и по возможности мог отнестись к ним сочувственно» (1899 а, р. V).

«Человеку, предложившему, чтобы в медицинской школе вместо лекций рассматривалась «система случаев», он сказал: «Я думаю, вы совершенно правы, но ваш ученый профессор непременно взбунтуется. Ему гораздо больше нравится сидеть и слушать звуки своего приятного голоса, чем руководить спотыкающимися умами студентов»» (Perry, quoting James, 1935, vol. 1, p. 444).

«Внимание добровольно не удерживается длительное время на одном и том же, оно приходит и уходит» (James, 1899 а, р. 51).

Сам Джеймс с пониманием относился к тому факту, что профессии учителя как бы изначально присущи некоторые личностные недостатки.

«Опыт научил меня, что в интеллектуальном отношении учителя менее свободны, чем любая другая категория людей. Учитель выворачивается наизнанку, чтобы понять вас, но если до его сознания когда-нибудь дойдет что-то сказанное вами, он уляжется на эту информацию всей тяжестью своих понятий, точно корова на пороге дома, так что ни войти, ни выйти.

Он никогда не забудет усвоенной информации и не сможет воспринять ничего другого, что бы вы ни говорили и ни делали. Свое мнение о вас он унесет в могилу, как шрам на собственном лбу» (James in: Perry, 1935, vol. 2, p. 131).

Учителю необходимо поощрять в детях способность к устойчивому вниманию. Устойчивое внимание к одному предмету или к одной идее несвойственно ни детям, ни взрослым.

Узор нормального сознания прерывист, мысли скользят от одного к другому, необходимо тренироваться, пока эта тенденция не изменится и периоды сфокусированного внимания не будут становиться все длиннее.

Для того чтобы ребенок нормально развивался, учитель должен вовремя заметить, что внимание ученика улетучивается, и постараться не допустить этого.

«Прежде всего учителю необходимо преодолеть непроизвольный и пассивный характер внимания... из-за которого порой кажется, что любой объект может так привлечь внимание ребенка, что он полностью теряет контроль над собой и забывает, где он и чем занимался» (1890, vol. 1, p. 417).

Джеймс высказал несколько предложений, полезных для учительской практики. Во-первых, содержание предмета должно иметь отношение к жизненным интересам учеников. Они должны видеть, что между изучаемой дисциплиной и их потребностями имеется связь, какой бы отдаленной она ни была на самом деле.

Такой подход сразу привлекает ребенка, хотя его внимание поначалу не слишком устойчиво. Во-вторых, для того чтобы сохранить интерес к занятиям, предмет следует порой обогатить дополнительной информацией, поскольку, если «предмет слишком однообразен, удержать внимание учеников невозможно» (1899 а, p. 52).

Джеймс всегда отвергал наказание как средство обучения, как и Скиннер (Skinner) 50 лет спустя. Вместо того чтобы наказывать учащихся, Джеймс предложил занимать их интересной работой.

Он полагал, что в классе следует больше времени уделять активной практике, а не пассивным занятиям. Цель здесь заключается не в том, чтобы выполнить те или другие задания, а в укреплении способности учащихся контролировать и фокусировать внимание.

Миссия преподавателя будет выполнена, если ученик приобретет необходимые для занятий навыки и привычку учиться, благодаря чему в дальнейшем он сможет охотно и серьезно изучать избранный предмет.

#### Оценка

Диапазон интересов Джеймса не имеет себе равных. Его одинаково интересовали психологический опыт людей, которых называют «святыми», и биологические основы поведения.

Уже после Джеймса психологию разбили на отдельные специальности, как земли Великой Монархии, которую дети правителя поделили на более мелкие и управляемые части. Современная психология продолжает мимоходом кланяться Джеймсу, но все еще не желает признать правильным его стремление к непосредственному изучению опыта отдельных людей.

«Джеймсовы «Принципы» — это, без сомнения, самая грамотная, самая смелая и в то же время самая понятная книга из всех, которые появлялись когда-либо на английском или любом другом языке» (MacLeod, 1969, p. III).

К сожалению, есть очень немного книг по психологии, которые можно порекомендовать неспециалисту прочесть просто для удовольствия.

Книга Джеймса «Многообразие религиозного опыта» (1902) — это одна из них; «Беседы с учителями про психологию и со студентами про идеалы, которым стоит подражать» (1899 а) — другая.

Хотя многие главы его огромнейшей книги-учебника несколько устарели, его собственные замечания, размышления и яркие примеры до сих пор цитируются и не забываются. Писал он великолепно.

«Я провел два восхитительных вечера наедине с Вильямом Джеймсом и был совершенно поражен ясностью его ума и полным отсутствием интеллектуальных предрассудков» (Jung in: Adler & Jaffe, 1978).

В полное издание книги Джеймса *Principles of Psychology* (1890) вошли многочисленные теории, относящиеся к различным разделам этой дисциплины, с привлечением большого фактического материала.

Разнообразные теории, которые излагаются в новых учебниках по психологии (как и в нашей книге), подкрепляются еще большим, чем у Джеймса, количеством примеров.

Однако хотя в пользу современных теорий привлекается основательный исследовательский материал, мы не слишком продвинулись по сравнению с 1890 годом к разрешению теоретических разногласий (например, см.: Wolman & Knapp, 1981). Многие из старых споров не утихли и сегодня (Staats, 1991; Robinson, 1993).

«Никто не может испытывать большее отвращение при виде этой книги, чем я. Ни один предмет не стоит того, чтобы его рассматривать на 1000 страниц! Если бы у меня было в запасе десять лет, я бы сократил эту книгу до 500 страниц; а в том виде, в каком она есть, эта отвратительная, раздутая, страдающая водяной бумажной массой может удостоверить только два факта:

- 1) что такая наука, как психология, не существует и
- 2) что У. Дж. ни на что не годен» (James, to his publisher, 1890).

Джеймс был убежден, что новая психология, у колыбели которой он стоял, должна играть активную и серьезную роль и что она нужна всем. Для него было важно, как люди поступают со своей жизнью, и он чувствовал, что психология может и обязана им помочь.

Во многом мы все еще в долгу перед ним и пребываем в тени его личности. Широкий спектр проблем, которые, по мнению Джеймса, должна изучать психология, превосходит количество вопросов, которым уделяют внимание большинство современных исследователей.

Джеймс был ученым, которого сегодня мы назвали бы психологом гуманистического направления. Он понимал, как велика ответственность человека, взявшегося учить других и давать им советы.

Джеймс был также бихевиористом, поскольку считал, что именно в поведении человека кроется самый главный и надежный источник получения информации.

Кроме того, Джеймса можно назвать и трансперсональным психологом. Он ощущал реальность высших состояний сознания. Его увлекала идея изучить воздействие подобных состояний на людей, их испытавших.

Он был убежден, что можно найти ключ ко многим проблемам, обратив внимание психологов на опыт хилеров, экстрасенсов и мистиков.

Современные исследования измененных состояний сознания подтверждают его правоту.

Влияние Джеймса сказалось не только на психологии, но и на образовании, теорией которого занимался студент Джеймса Джон Дьюи и его последователи.

Крупный вклад Джеймс внес и в философию, причем здесь следует упомянуть не только теорию прагматизма, но и феноменологию (Edie, 1987).

Различные идеи Джеймса, касающиеся академической психологии, то входят в моду, то предаются забвению, но никому, даже его самым суровым критикам, не приходило в голову, что Джеймсом когда-либо руководило что-то иное, кроме вдохновения.

#### Психология сознания

Определяя границы психологии, Джеймс утверждал, что эта дисциплина должна основательно и документально изучать все возможные состояния человеческой психики, их происхождение и связь с физическими и физиологическими показателями, чтобы приносить пользу образованию, медицине, религии и любой другой человеческой деятельности, которая нуждается в контроле разума (1892 b).

Он исследовал широкий спектр состояний сознания и при этом не проводил четкую границу между нормальным и аномальным в сознании. Часто его работы, касающиеся измененных и религиозных состояний сознания, гипноза и паранормальных состояний, оставались непонятными и просто игнорировались.

Однако по мере того как психология стала использовать новые методы исследований, эти области вновь стали активно изучаться.

«Сознание... становится полем для активных исследований из-за огромного интереса, который люди проявляют к различным областям психологии в ее широком понимании» (Goleman & Davidson, 1979, p. XVII). Профессиональные ассоциации, такие, как Biofeedback Research Society (Общество исследований обратной биологической связи) и Association of Transpersonal Psychology (Ассоциация

трансперсональной психологии), издают свои журналы и поддерживают новые направления исследований.

Стали регулярно появляться научные статьи, касающиеся исследований сознания. Однако растущий интерес к проблемам сознания, проходящий через множество дисциплин, пока не принес значительных плодов и многие вопросы все еще остаются без ответа.

По мнению нобелевского лауреата Роджера Сперри, это происходит отчасти потому, что по мере того, как меняется научное мировоззрение, изменяется и взгляд на загадку сознания (1995).

«Все знания, которые мне удалось получить, приводят меня к мысли, что мир нашего сегодняшнего сознания — это всего лишь один из многих существующих миров и что в этих других мирах, должно быть, содержатся другие возможности познания, которые имеют значение и для нашей жизни, и что хотя в основном опыты тех миров и опыты нашего существуют дискретно, все же в некоторых точках миры сознания смыкаются, существуя как продолжение один другого, и проникаются более высокими энергиями» (James, 1902/1958, p. 391).

Для развития теории личности оказались весьма полезны достижения в некоторых областях науки. Исследовательские находки, связанные с психоделиками, обратной биологической связью, медитацией и гипнозом, во многом изменили сам подход к вопросам сознания и природы реальности.

Новые методы, новые инструменты, а также возродившаяся готовность исследовать субъективные феномены обеспечивают научное обоснование философским размышлениям Джеймса.

У нас все еще нет ответа на вопрос, что такое сознание, — возможно, на данном этапе это вообще недостижимо, — но мы все больше узнаем о содержании сознания и о формах, которые оно принимает.

Орнштейн (1972), как многие другие исследователи всех времен, считает, что нельзя понять, что такое сознание, используя исключительно объективный подход. «На этот вопрос нельзя дать простой, как определение в учебнике, ответ; ответы должны приходиться к каждому исследователю как результат его экспериментов» (p. IX).

Измененные состояния сознания можно получить через гипноз, медитацию, психоделики, глубокую молитву, а также сенсорную депривацию, острый психоз.

Бессонница или посты могут способствовать появлению таких состояний. Эпилептики или люди, страдающие мигренью, часто переживают измененные сознания, находясь в ауре, предшествующей приступу.

Изменение сознания может произойти и в результате какой-то гипнотической монотонности, как в одиночном полете на большой высоте в реактивном самолете.

Электронная стимуляция мозга, воздействие на мозг посредством управления альфа- или бета-ритмами мозга, проявление ясновидения или телепатии, тренировка релаксации, изолированное существование (как, например, где-нибудь в Антарктиде), а также светостимуляция (свет, мигающий на определенных скоростях) могут способствовать острым изменениям сознания (Ferguson, 1973, p. 59).

В настоящее время внимание исследователей переключилось с проблемы индуцирования тех или других состояний сознания на лучшее понимание того, чему можно научиться благодаря экспериментам.

#### Исследование психоделиков

Как специалист, получивший медицинскую подготовку, Джеймс проявлял огромный интерес к воздействию растительных лекарственных препаратов на сознание.

Существуют записи его исследований различных изменяющих состояние сознания химических препаратов, проводимых им в возрасте 12 лет.

Позднее, будучи уже врачом, он, как и многие другие медики, пробовал хлороформ, окись азота (веселящий газ) и гидрат хлора в числе других химических веществ. Однажды он жевал бутоны пейота, полученные им от известного нейролога, которому американское правительство поручило исследовать свойства кактусов, собранных в районах проживания индейцев на юго-западе США.

Он также часто посещал дома коренных жителей берегов Амазонки в течение года, проведенного в составе бразильской экспедиции Аггасиза 1865 года, и перенял от них привычку раскуривать эти растения.

Сегодня нам известно, что большинство цивилизаций и первобытных сообществ использовали травы, другие растения и различные семена для приготовления снадобий, изменяющих состав химических компонентов тела, силу эмоций и уровни сознания (Bravo & Glob, 1989; McKenna, 1991). Как уже отмечалось, сам Джеймс проводил на себе эксперименты с окисью азота (веселящий газ) и находился под большим впечатлением от этих опытов (Tymoczko, 1996).

«Для меня, как и для всех известных мне людей, главным в подобных экспериментах бывает наступление просветленности сознания.

Истина лежит глубже очевидности ослепительных видений и необычных ощущений. Мозгу внезапно и с такой ясностью открываются сущность явлений и все логические связи бытия, что нормальное сознание не дает этому аналогий.

Только по мере возвращения трезвости тает способность ясновидения, глаза становятся пустыми, а в мозгу мелькают какие-то обрывки фраз и слов. Такое чувство, как будто смотришь на снежный пик, помертвевший, потому что на нем только что погас закат, или на пепел, оставшийся от еще недавно раскаленных головешек» (James, 1969, p. 359-360).

Оказывается, некоторые границы, сохраняющиеся между нами и внешним миром, непринципиальны и изменяемы. Скорее всего, наше обычное восприятие отчасти является продуктом сознания, в котором мы повседневно пребываем. Мы видим мир многоцветным, но видимые нами краски представляют собой всего лишь небольшую часть существующего спектра.

Открытие, что человек может потерять то, что мы называем «личной» идентичностью, но при этом не ощущать потерю идентичности (это пока трудно объяснить), приводит нас обратно к Джеймсу, который считал наше «я» не стабильной, фиксированной структурой, а постоянно изменяющимся и колеблющимся полем.

В книге «Многообразие религиозного опыта» Джеймс отмечал редкость и непредсказуемость переживаний так называемого мистического сознания.

С течением времени распространение и доступность (до сегодняшнего дня) психоделиков сделали подобное переживание или субъективное впечатление, что таковое имело место, более возможным и более частым.

Религиозные духовные или трансперсональные переживания перестали быть редкостью, и теперь нам необходимо понять их ценность (Bennett, Osburn & Osburn, 1995; Weil & Rosen, 1993).

Все это касается типичных для религиозных сообществ переживаний, связанных с решением перейти в другую веру, необычных ощущений во время молитвы, видений, а также *talking in tongues* (явление, когда в религиозном экстазе человек начинает говорить на языке, неведомом порой ни ему, ни окружающим).

Все это происходит во время измененных состояний сознания. Именно подобные переживания лежат в основе различных религиозных доктрин. Исследования веществ, используемых в религиозных ритуалах, показали, что они являются сильнодействующими психоделиками.

В результате среди теологов оживился интерес к источникам и значению химически индуцированного религиозного опыта (Doblin, 1991), а также к проблеме этичности широкого доступа к подобным экспериментам (Clark, 1985; Smith, 1988). Термин *entheogen* (реализация божественного внутри себя) был придуман для того, чтобы дифференцировать такое использование наркотических веществ от психотерапевтического или рекреационного (Jesse, 1997; Ott, 1993).

Сознание, время и пространство не существуют независимо одно от другого — они взаимодействуют. Современные физики в попытках объяснить известную (видимую) часть Вселенной перекликаются с древними мистиками (LeShan, 1969).

Из различных сообщений, касающихся экспериментов с психоделиками, видно, что природу и происхождение сознания мистики и физики конца XX века описывают более реалистично и убедительно, чем современная психология (Capra, 1975; Zukav, 1979).

Исследования различных состояний сознания (Lukoff & Lu, 1989; Valle & von Eckartsberg, 1981) показывают, что любая теория личности, не принимающая во внимание измененных состояний сознания, не полностью отображает человеческий опыт. Сознание можно лучше всего описать как некий спектр (Wilber, 1977), в котором наше нормальное сознание представляет собой лишь маленький сегмент.

Это нормальное — неизменное — сознание оказывается всего лишь частным случаем (Bentov, 1977; Tart, 1975) со своими правилами и ограничениями. Хотя данное положение является

основополагающим для всех восточных философий, описанных в нашей книге, в большинстве разновидностей западной философии эта идея сравнительно неразвита.

#### Исследование биологической обратной связи

Теория Джеймса о зависимости эмоций от обратной связи с телом получила развитие благодаря исследованиям биологической обратной связи.

Биологическая обратная связь — один из примеров применения технической концепции обратной связи — механистического принципа, позволяющего регулировать большую часть автоматически действующего оборудования.

Например, печь и ее термостат образуют саморегулирующую систему. Биологическая обратная связь является средством проверки (мониторинга) биологического процесса. Например, изучая пульс, вы получаете обратную связь через ощущение скорости сердечного ритма.

«Обезьянка научилась «активизировать» одну-единственную нервную клетку чтобы получать вознаграждение. Джон Басмаджан (John Basmajian, Queen's University Kingston, Ontario) тренировал субъектов-людей «отключать» одну-единственную клетку двигательного нерва из десяти миллиардов клеток мозга.

Крысы Миллера [Neal Miller of Rockefeller university] научились образовывать урину на большей или меньшей скорости, делать одно свое ухо более красным, а другое — белым, а также увеличивать или уменьшать количество крови в своей кишечной оболочке» (Ferguson, 1973, p. 32-33).

Исследователи обнаружили, что, получая немедленную обратную связь, субъекты могут контролировать широкий спектр физических параметров, включая сердечный ритм, кровяное давление, температуру тела и частоту ритмов мозга (Barber, Dicara, Kaniya, Shapiro & Stoyva, 1971 — 1978).

Можно с уверенностью утверждать, что почти все телесные процессы, по отношению к которым возможен мониторинг, можно контролировать и изменять с помощью сознания. Тот факт, что люди не понимают, каким образом они контролируют тот или иной телесный процесс, не уменьшает их способности это делать.

Люди и животные на самом деле могут силой мысли повышать и понижать температуру своего тела, замедлять или ускорять сердечные ритмы и переводить мозговые ритмы с одной частоты на другую.

Исследования показали, что биологическая обратная связь может быть полезна в огромном количестве случаев. Среди заболеваний и различных недомоганий, поддающихся лечению, основанному на биологической обратной связи, можно назвать напряженное состояние, мигрень, болезнь Raynaud (холодные руки и ноги), астму, эпилепсию, болезнь Паркинсона, язвы, энурез, гипертонию и сердечные аномалии, в том числе фибрилляцию.

Дополнительные эксперименты, часто в сочетании с другими методами релаксации, продемонстрировали улучшение в случаях раковой опухоли с метастазами (Gruber, Hall, Gersh & Dubois, 1988), экзаменационного беспокойства (Hurwitz, Kahane & Mathieson, 1986), ревматоидного артрита (Lerman, 1987), посттравматического стрессового расстройства (Hickling, Sison & Vanderploeg, 1986), а также при различных фобиях, истерии и проблемах, связанных с импотенцией (Clonini & Mattei, 1985).

Оказывается, любой физический процесс, который можно сознательно проследить, поддается эффективному лечению путем тренировки биологической обратной связи.

#### Выводы

В настоящее время возможности нервной системы пересмотрены. Раньше ученые считали, что наряду с нервной системой, поддающейся произвольному контролю сознания, у людей имеется автономная нервная система, которую невозможно сознательно контролировать.

Однако сейчас это различие считается абсолютно незначительным. Более правильно говорить о gross (более сильной и грубой) нервной системе, которая открывается контролю сознания после небольшой тренировки или вообще без нее, и о subtle (более тонкой) нервной системе, поддающейся контролю сознания только после специальной тренировки.

Образы героев восточных религий поражают воображение примерами немислимых подвигов.

Мы видели йогов, возлежащих на ложе, утыканном гвоздями остриями вверх, святых, которых заживо закапывают на определенное время в землю, благочестивых энтузиастов, неспешно бродящих по раскаленным углям, — эти примеры дают понятие о диапазоне человеческих возможностей.

Поскольку некоторые подобные «подвиги» можно воспроизвести в лабораторных условиях, исследователям стоит вернуться к их изучению (Brown, 1974; Karlins & Andrews, 1972; Rama, Ballentine & Weinstock, 1976).

Свидетельства «трансформативных способностей человека» столь многочисленны, что западной науке нужно отказаться от привычных объяснений взаимодействия разума и тела, которые были хороши для менее научной эпохи.

Вероятно, пора заново определить, что означает здесь слово «контролировать». Контроль физического состояния, по всей вероятности, тесно связан с контролем эмоций или зависит от него.

Это означает, что появляются новые возможности обучать детей и взрослых, страдающих нервными расстройствами, основным техникам обратной биологической связи, что поможет расширить их сознание и увеличит их способность контролировать свои реакции. Kamiya & Kamiya (1981), а также Peper & Williams (1981) среди первых продемонстрировали положительные и длительные результаты такой тренировки.

Джеймс определял волю как сочетание внимания и воления (хотения, желания). Kimble и Perlmuter (1970) считают, что проявление воли необходимо для того, чтобы тренировка обратной биологической связи была успешной.

Они также признают важную роль, которую играет внимание в процессе воления. Эти авторы приводят забавный пример того, что может произойти, если вы желаете что-то сделать, но при этом недостаточно внимательны.

А вы достаточно внимательны?

Только если вы проявите максимум внимания, вы избежите ответа по принципу стереотипа — ошибочного ответа *yolk*. Даже если вы очень стремитесь дать правильный ответ, только сочетание вашего желания (воления) и внимания сделают это возможным.

Вопрос: Как называется дерево, которое вырастает из желудя?

Ответ: Дуб (An oak).

Вопрос: Как мы называем маленькую забавную историю?

Ответ: Шутка (A joke).

Вопрос: Какой звук издает лягушка?

Ответ: Кваканье (A croak).

Вопрос: Как называется белая часть яйца?

Ответ: ...

белок — white,

желток — yolk.

Человек — носитель английского языка по созвучию с другими ответами дает неправильный ответ: *yolk*.

Пассивное воление (*passive volition*) определяется как желание позволить всему идти, как оно идет.

Это относится к определенному состоянию сознания, которое люди учатся использовать для успешной тренировки обратной биологической связи. Это внимание без усилий. Возьмем для примера задачу научиться понимать температуру правой руки.

Сначала пусть субъекты постараются повысить температуру своих правых рук.

Затем многие уже не будут стараться, а температура все равно будет повышаться. Со временем, после курса тренировок, субъекты научаются прекращать свои старания и просто позволяют температуре понизиться. Пассивное воление не входило в основы культуры, которой нас обучали.

Нам внушали, что нужно быть напористыми, преуспевающими и бороться с препятствиями. Те различия, которые Джеймс делал между пассивным и активным волением, оказываются очень важными.

Многие теории личности, которые ищут пути к излечению психических заболеваний, прежде всего выявляют происхождение и факторы, сопутствующие ментальным нарушениям. Исследование обратной биологической связи показало возможности альтернативного лечения, фокусирующего внимание на «психологических» симптомах и игнорирующего психологические истоки симптомов.

Как предполагают Green & Green (1972), если мы можем физически заболеть в результате какого-то психологического стресса, вероятно, мы можем облегчить заболевание, научившись контролировать свои физические реакции.

Не исключено, что некоторые особенности личности можно изменить с помощью обратной биологической связи, т. е. какой-то формы внешней, механической тренировки, не связанной с психологией.

К областям, которые обычно ассоциируются с психотерапией и на данном этапе считаются подходящими для воздействия обратной биологической связи, относятся алкоголизм, хроническая тревожность (беспокойство), злоупотребление лекарствами (наркотиками?), трудности с обучением, бессонница, навязчивый фобо-депрессивный синдром и писчий спазм (O'Regan, 1979).

Джеймс начал изучать проблемы «лечения разума» (mind cure) — как это тогда называлось . — почти столетие назад (Meuer, 1980; Taylor, 1996). Сегодня можно сделать вывод, что до сих пор тренировка обратной биологической связи является единственным примером использования первопроходческих исследований Джеймса.

#### Медитация

Джеймс познакомился с восточной концепцией медитации благодаря своим литературным и родственным связям с Конкордскими трансценденталистами (Taylor, 1978).

Позднее он имел возможность лично наблюдать демонстрации этого опыта, когда эксцентричный польский философ Винсенти Лютославский, навестивший его в Кембридже, практиковал йогу и медитацию в обнаженном виде на крыльце фамильного дома Джеймсов, вызвав тем самым крайнее беспокойство миссис Джеймс.

Свами Вивекананда приезжал читать лекции в Гарварде в марте 1996 года и провел множество демонстраций, которые Джеймс позднее описал в книге «Беседы с учителем о психологии» (Talks to Teacher on Psychology), а буддийский монах Анагарика Дхармапала проводил со студентами Джеймса лекции по медитации в 1904 году в Гарварде. Научные исследования медитации не проводились в США до 1930-х годов, в то время как сегодня изучение медитации — это процветающая индустрия, ежегодно добавляющая более 100 новых источников к перечню экспериментальной научной литературы (Murphy, Donovan, & Taylor, 1997).

Благодаря новейшим исследованиям становится очевидным, что медитация оказывает влияние на физиологические основы поведения человека (Shapiro & Walsh, 1981). Медитацию можно определить как систематические упражнения, направленные на сфокусированность внимания и/или полное расслабление и умиротворенность.

Медитацией можно заниматься как в тишине, так и в шумной обстановке, как с открытыми, так и с закрытыми глазами, сидя, стоя и даже во время ходьбы. Есть сотни разнообразных техник, практик и систем медитации.

Ранние лабораторные работы в основном проводились по одной системе — системе трансцендентальной медитации (Kanelakos & Lukas, 1974); ясно, что полученные результаты важны и для других систем (Benson, 1975).

Психологи позднейшего времени больше занимаются изучением буддийской практики, работой с сознанием (mindfulness) (сосредоточение мысли на чем-то) (Epstein, 1990; Sweer & Johnson, 1990). Многие исследователи продолжают уделять основное внимание борьбе со стрессами; и только некоторые психологи рассматривают медитацию как средство самопознания или как путь к духовному освобождению личности, т.е. именно так, как медитация изначально использовалась представителями разных религий (Shapiro, 1994).

В настоящее время медитативные практики очень популярны, и организации, предлагающие подобные занятия, можно найти во многих больших городах и в большинстве университетских городков.

Также растет интерес к практическому применению медитации в психотерапии (Carrington, 1978; Delmonte, 1990), и имеются свидетельства ее положительного воздействия при лечении рака (Simonton, Mathews-Simonton & Creighton, 1978) и наркомании (Benson & Wallace, 1972), а это внушает уверенность в том, что исследование медитации как терапевтической техники будет продолжаться и медитация получит еще большее признание (Delmonte & Kenny, 1985; Kenny & Delmonte, 1986).

#### Выводы

Каково содержание сознания? Джеймс предложил рассматривать сознание как нечто, похожее на поток или реку. Данные исследований показывают, что наиболее точно и правильно представлять сознание как множество разных дорожек или потоков, текущих одновременно.

Сознание может переходить с одной дорожки на другую, как прожектор, освещающий на железнодорожной станции то один, то другой путь.

Что содержит в себе сознание, кроме дискретных (прерывистых) мыслей?

Свидетельства людей, занимающихся медитацией, позволяют предположить, что поток, поднимающийся из глубины и поверхности разума, сложнее, чем просто разнообразие мыслей.

Исследования сознания показывают, что в содержании, а также в структуре и форме самой мысли все постоянно изменяется.

«Из всех твердо установленных научных фактов я не знаю более важного и фундаментального, чем тот факт, что, если вы стараетесь ни о чем не думать и подавляете мысль достаточно долго, в конце концов вы приходите в область сознания, которое глубже мысли или за ее пределами... и к пониманию, что существует какое-то другое «я» — более обширное, чем то, к которому мы привыкли» (Edward Carpenter, 1844–1929).

Тарт (Tart, 1972) призывает психологов понять, что для того, чтобы войти в необычные состояния, и для того, чтобы изучать их, могут понадобиться специальные тренировки.

Специальные тренировки необходимы дантисту, чтобы выявить крошечные дефекты зубов на рентгеновском снимке, и астронавту для работы в условиях невесомости; и точно так же исследователи, работающие над проблемами необычных состояний сознания, должны пройти соответствующее обучение.

Джеймсовы жалобы на то, что способность проникать глубоко в суть вещей, полученная под воздействием окиси азота (веселящего газа), быстро «исчезает», возможно, отражают не столько летучесть воздействия газа, сколько недостаточную натренированность самого Джеймса.

Какое воздействие оказывает медитация на личностные ценности, стиль жизни и мотивацию поступков? Рам Дасс (Ram Dass, 1974) считает, что его верования, сформировавшиеся в период изучения западной мотивационной психологии, сильно поколебались после того, как он поэкспериментировал в медитации.

Взгляд на мир, отраженный в некоторых медитативных системах, даже не предполагает, что благополучие личности может зависеть от удовлетворения потребностей, которые у нас принято называть основными: принадлежности к какому-то сообществу, власти, успеха и даже от удовлетворения потребностей, имеющих биологические основы, — в пище, воде или личной безопасности.

Из книг Рама Дасса (Ram Dass, 1978), Саядава (Sayadaw, 1954) и других авторов очевидно, что существуют модели личности, имеющие совершенно другие основы, чем те, которые мы здесь рассматриваем.

«В сфере разума то, что я сам считаю реальным, является реальным или становится таковым в пределах ограничений, которые можно определить эмпирически и экспериментально. Но и эти ограничения, в сущности, являются результатом наших верований, и их тоже следует преодолеть» (Lilly, 1973).

### Гипноз

Хотя гипноз исследуется уже свыше сотни лет, нельзя сказать, что это явление на самом деле стало понятным. Гипноз находит применение в таких областях, как психотерапия, тренировка спортсменов, техника облегчения боли и даже развлечения ночного клуба.

Субъективная реальность и реакция субъекта на внешние раздражители под гипнозом заметно изменяются. Тарт (Tart, 1970) описал некоторые примеры из всего диапазона возможных воздействий гипноза.

«Например, один из обычных, стандартных тестов заключается в том, чтобы внушить субъекту нечувствительность к запахам, а потом поднести к его носу нашатырный спирт и попросить его сделать глубокий вдох. Человек продолжает сидеть с таким равнодушным лицом, как будто ничего особенного с ним не происходит.

(Каждый раз я прихожу в ужас, наблюдая этот опыт, но каждый раз все срабатывает самым прекрасным образом.) Еще — к примеру — человеку можно внушить нечувствительность к боли на время хирургической операции. Человека можно заставить видеть галлюцинации.

Если ему внушить, что в углу сидит белый медведь, он увидит там белого медведя. Можно вмешаться в память человека...

Его можно вернуть в прошлое, и он снова почувствует себя ребенком, он будет погружаться в детство, в младенчество и еще глубже...» (р. 27-28).

После хорошей тренировки люди в гипнотическом состоянии демонстрируют поразительные физические и эмоциональные возможности, а также совершенно необычные свойства восприятия и психики.

Поскольку гипнотические воздействия приводят к разнообразным измененным состояниям, гипноз считается, скорее, средством для изучения сознания, чем способом индуцирования какого-то одного состояния.

#### Выводы

Кто контролирует ваше сознание? Когда происходит гипнотическое внушение, кажется, что гипнотизер полностью контролирует ситуацию и может заставить субъекта совершать любые глупые и нелепые поступки. Лабораторные исследования показывают, что происходящее имеет кооперативный характер.

Только субъект, доверяющий гипнотизеру, будет выполнять его всевозможные команды. До некоторой степени все мы загипнотизированы рекламой и телевидением. Как вы думаете, сильно ли отличается это влияние на ваше сознание от гипноза?

Если вы послушно делаете то, что вам внушают, полностью ли вы отвечаете за свои действия?

Когда гипноз используется при лечении зубов, пациенту внушают, что он должен постараться изгнать боль из своего зуба или отключить ее. Как это можно сделать?

Нам это неизвестно, но боль отключается, и очень успешно. Если ощущение боли субъективно, т.е. боль является субъектом волевого контроля, то что тогда означают слова «мне больно» или даже «я устал», «я сержусь»?

Они свидетельствуют, что наше очень избирательное сознание допустило эти ощущения

При другом подходе к осуществлению контроля над болью, который вы можете попробовать на себе, используется естественная способность разума отвлекаться.

Когда вам в следующий раз будет больно — от ожога, укуса насекомого, оттого, что вы подвернули ногу и т.п., — закройте глаза и постарайтесь сознательно усилить ощущение боли. Сосредоточьтесь только на боли и на поврежденном участке тела.

Прочувствуйте свою боль как можно полнее, постарайтесь не чувствовать ничего, кроме нее, по крайней мере 30 секунд. Потом расслабьтесь — и вы увидите, что боль стала гораздо слабее или вообще исчезла.

Интересно, в какой степени наше внутреннее согласие принять боль является результатом неосознанных поисков альтернативного пути к избавлению от неприятных ощущений?

#### Потеря идентичности

В состоянии, которое называют глубоким гипнозом (Sherman, 1972; Tart, 1970), личность, по всей видимости, претерпевает ряд весьма радикальных трансформаций.

Один за другим исчезают признаки идентичности. Уходит чувство времени и места, где находишься, ощущение собственного тела и осознание своего «я».

Хотя какое-то время сохраняется связь между субъектом и гипнотизером, но и эта связь постепенно тает и экспериментатор воспринимается уже просто как далекий звук какого-то голоса.

«Во время опыта я неоднократно спрашивал его, как он ощущает свою идентичность. «Кто вы? С кем вы себя идентифицируете?» — примерно так.

Сначала его ответы обычны, он говорит от имени своего привычного эго. Потом его ощущение собственного «я» уже почти не распространяется на тело и касается только головы, видимо, как думающей части.

Этот процесс идет дальше, и человек все меньше и меньше осознает свое привычное «я» и его идентичность — давайте назовем ее Джон Смит — постепенно исчезает.

Он еще глубже погружается в гипноз, и Джон Смит больше не существует. Произошли изменения в его ощущении самого себя. Он все больше и больше чувствует свою новую идентичность, и эта новая идентичность есть потенциальность.

Он уже не является кем-то в отдельности, он потенциален. Он может быть этим, может быть тем. Он сознает свою идентичность с этим множеством потенциалов» (Tart, 1970, p. 35).

Эти результаты показывают, что существует некая перегородка между личным и каким-то другим, более центральным сознанием.

Кто отвечает на вопросы, если, как говорит исследователь, «Джон Смит больше не существует»?

#### Восприятие времени и пространства

Какое воздействие оказывает на личность восприятие? Большинство теоретиков предполагают, будто мы все видим одинаковый мир, видим одни и те же цвета, одинаково воспринимаем время и т.д. Ааронсон (Aaronsen, 1968, 1979) провел ряд работ, в которых исследовалось это предположение.

Он обнаружил, что вызванные под влиянием гипноза изменения в восприятии (изменение восприятия времени, формы или пространства) могут привести к психическим, эйфорическим или другим краткосрочным изменениям личности.

Измененные параметры восприятия приводят к эмоциональным и поведенческим изменениям подобно тем, какие можно встретить при описании кататонии, паранойи и других психических нарушений. Ниже описывается пример работы Ааронсона (Aaronsen) с нормальным, хорошо подобранным субъектом.

«Субъект № 5 реагировал с заметным примитивизмом в поведении [что касается инструкций по поводу гипноза, то не существует измерений его глубины]. Пациент плоско и не к месту острит, не мог представить себе, что расположено за холмом или находится рядом за углом.

Несколько раз он перекрестился, хотя ничто в его биографии не наводило на мысль о его привязанности к подобной религиозной символике.

Его реакции были поверхностными, свои чувства он выражал вяло, а его поведение напоминало поведение хронического шизофреника» (1979, p. 227-228).

Чтобы понять повседневное поведение различных людей, было бы полезно изучить, как они воспринимают мир, а также ознакомиться с их детским опытом.

Вы знаете какого-нибудь человека, который вечно спешит и не может притормозить?

Вы знаете людей, которые всегда кажутся противоестественно мрачными или вечно веселыми? Возможно, личности отличаются друг от друга именно особенностями индивидуального восприятия.

#### Автоматическое письмо

Джеймс призывал всех попробовать себя в автоматическом письме, хотя бы для того, чтобы убедиться в существовании реальности, недоступной нашему взору.

Экспериментальный реквизит Джеймса включал непрозрачный экран, устанавливаемый между вводимым в транс субъектом и его собственной рукой, так чтобы экспериментатор мог задавать вопросы субъекту и руке по отдельности.

Когда экспериментатор обращался к голове субъекта, тот продолжал оставаться в состоянии легкого (неглубокого) транса, а когда он обращался к руке, и рука тотчас начинала писать, голова впадала в более глубокое бессознательное состояние.

Повествовательный стиль Джеймса, повторяющий подъемы и спады сознания, наводит на мысли о том, что он был рожден под влиянием автоматической речи и письма.

Этот сформировавшийся в зрелом возрасте стиль связан и с некоторыми переживаниями детства. Оба брата в семье Джеймсов, Уильям и Генри, наблюдали сеансы автоматического письма введенного в транс медиума в ходе экспериментов, проводимых доктором Джеймсом Джоном Уилкинсоном.

Генри Джеймс старший посылал мысленные сигналы своему соседу Уилкинсону, когда они проживали в местечке Сен-Джонс Вудс зимой 1855 года; в ту пору Генри было 11, а Уильяму — 12.

Позднее Уилкинсон опубликовал свой метод спонтанной речи, письма и рисования в приложении к книге тысячи стихов, которые он лично написал спонтанным методом.

#### Для размышления. Спонтанное письмо

Сядьте, возьмите в руку ручку и позвольте вашим мыслям входить в поле вашего сознания. Держа в уме вашу тему, подхватите первую мысль и просто начните писать.

На несколько минут доверьтесь потоку, исходящему свыше, проявляющему себя в спонтанные моменты Божественного Провидения, и непрерывно записывайте фразы, посвященные рассматриваемой вами теме (Wilkinson, 1856).

### Скрытый наблюдатель

При гипнозе случается, что одна часть личности может осознавать что-то происходящее, тогда как другая ее часть об этом не знает. Ранняя работа Джеймса в этой области была полна противоречий (1899b) и потеряла значение.

Он сообщал о субъекте под гипнозом, который ощущал булавоочные уколы. Когда же его об этом спросили, он ничего не знал о подобных физических ощущениях, а, прочитав написанное своей собственной рукой, отказался от него.

«Следует, однако, согласиться с тем, что у некоторых людей... общее возможное сознание может быть расколото на несколько частей, которые сосуществуют, но взаимно игнорируют друг друга» (James, 1890, vol. 1, p. 206).

Хилгард (Hilgard) (1977, 1978) провел серию подобных опытов и сообщил, что существует как бы разделенное сознание, имея в виду две части личности, одинаково способные и разумные, но ничего не знающие друг о друге.

«Так называемый скрытый наблюдатель был выявлен совершенно случайно.

Сначала мы обнаружили этот феномен у молодого человека: слепой субъект, бывший под гипнозом, кроме того, сделался «глухим». Он совершенно не реагировал на шум и был невозмутим, когда студенты выкрикивали ему свои комментарии.

В какой-то момент один из студентов сказал: «Откуда нам знать, что он действительно не слышит чего-нибудь?» Поэтому я попросил его поднять палец, если он слышит, о чем говорят.

Палец поднялся. Затем испытуемый сказал: «Не могли бы вы вывести меня из этого состояния и сказать мне, что случилось — что заставило мой палец подняться?»

Я ему сказал, что положу руку на его голову и хочу коснуться той его части, которая подняла палец. Вскоре после того как я положил руку ему на голову, я смог получить от него описания того, что ранее говорилось, сколько раз я хлопал деревянными дощечками и т.д.

Когда я убрал руку, он вновь возвратился в прежнее гипнотическое состояние и сказал: «Последнее, что я помню, это то, что вы сказали, что я буду говорить с вами, когда вы положите руку мне на голову. Я сказал что-нибудь?»» (Hilgard, 1977, p. 186).

Вы считаете, что существует такая часть вас, которая понимает, наблюдает и при этом она неизвестна большей части вашей личности?

Растет число подтверждений того, что ответом на этот вопрос должно быть «да» (Nadon, D'eon, McConkey, Lawrence & Campbell, 1988; Spanos, Flynn & Gwynn, 1988). Если это так, то каковы характерные особенности этой части? Что ей известно и как она влияет на наше поведение?

### Множественная личность

Уильям Джеймс был сторонником идеи о том, что мы не являемся единым целостным «я», хотя на первый взгляд это, возможно, и представляется таким образом. Скорее, мы представляем собой множество «я», при этом некоторые сегменты связаны между собой в большей степени, чем другие.

В случаях психопатологии мы наблюдаем дезинтеграцию личности на ее наиболее примитивные фрагменты; тогда как в объединяющем сознании мистического опыта все предстает перед нами как одно — единое, целостное видение всеобщности — вселенная и мы сами кажутся нам сплетенными между собой бесшовной паутиной.

Однако имея в виду как психопатологию, так и опыт трансценденции, Уильям Джеймс говорил, что объединение происходит «всегда не до конца» — при этом остаются свободные нити, которые никогда не вплетаются органически в общую ткань и не позволяют нам понять во всей своей полноте то, кем мы являемся.

Джеймс сам явился одним из основоположников теории развития личности, изучая случаи множественной личности, исследуя различные состояния сознания, которые может испытать нормальный индивидуум, и даже постулировав новое измерение развития личности в направлении личностного роста, которого может достичь человек, если только будет стремиться к этому.

Взгляды Джеймса изложены в нескольких различных источниках, но наиболее полное выражение они нашли в главе «Множественная личность» из лекций 1896 года, посвященных «необычным психическим состояниям» и прочитанных в Лоуэлле (Taylor, 1982), а также в его определении личности, сформулированном для «Универсальной энциклопедии» Джонсона (Johnson's Universal Cyclopaedia), опубликованной между 1895 и 1898 годом (James, 1895; Taylor, 1996).

В целом Джеймс придерживался концепции спектра сознания, впервые сформулированной британским исследователем психики Ф. Майерсом (F. W. H. Meyers).

Майерс говорил, что бодрственное сознание является лишь одним из многих возможных психических состояний и находится приблизительно посередине между психопатологией и трансценденцией.

Проанализировав основные достижения экспериментальной психопатологии на европейском континенте и в Англии, Майерс утверждал, что вследствие травмы непереработанные фрагменты опыта откалываются от бодрственного сознания и падают в бессознательное, где они дрейфуют, подчиняясь собственным законам.

Он называл этот феномен «реальностью погребенной идеи». Каждый раз, когда имеет место сходный травматический опыт и от сознания откалываются новые фрагменты, они оказываются во владении этих дрейфующих комплексов подсознательного.

В конце концов, эти комплексы находят дорогу в бодрственное сознание в завуалированной форме и выражаются в виде симптома — обморока, паралича, потери голоса или слуха — типичных симптомов истерии или же собирают энергию у других фрагментов подсознания и прорываются в поле бодрственного сознания, превращаясь в полноценные, но изолированные личности, живущие собственной жизнью.

Таковы, по словам Джеймса, истоки его идей, берущие начало не только во взглядах Майерса, но и Пьера Жане, а также Мортон Принца на множественную личность.

Сегодня существует достаточно сведений о том, что некоторые люди имеют как бы не одну личность, т.е. внутри таких людей существует много личностей, каждая со своим именем, со своей базой данных памяти, а также способом мышления и поведения.

Даже возраст и пол у этих личностей может быть разным. О чрезвычайных случаях сообщали «сами» испытавшие нечто подобное люди (Casey, 1991; Chase, 1987); пациенты с множественными личностями были описаны их лечащими врачами (Mayer, 1990; Schoenewolf, 1991) или другими объективными исследователями (Keyes, 1981; Schreiber, 1974).

Кроме того, существует большой объем клинических данных (Ross, 1989) и данных психофизиологических исследований (Coons, 1988; Miller & Triggiano, 1992; Putnam, 1984), в которых подробно рассказывается об этом феномене.

«К этому времени мы уже ознакомились с мнением, что человеческое сознание не обязательно представляет собой единое целое, но мы должны ознакомиться со случаями, в которых это разделение проявляется более отчетливо» (James in: Taylor, 1982, p. 73).

Видимо, когда человеческая психика подвергается сильным стрессам, таким, как сексуальное насилие в детстве, ужасы войны, то в таких случаях личность может разделиться на части.

Одна часть сохраняет чувства и воспоминания об этом трагическом событии, тогда как другие части этого не помнят. Такие разделенные части, похоже, совсем не стремятся к воссоединению, а, сохраняя раздельное существование, развиваются собственными путями, часто у них различные способности, и даже языки они знают разные (Keyes, 1981).

Более того, лабораторные тесты показывают, что такие множественные личности могут отличаться в своих реакциях на лечение, показаниях кровяного давления, иметь разные аллергические реакции и даже очки им нужно выписывать разные (Miller, Blackburn, Scholes & White, 1991).

Такие данные расширяют современное понятие термина «личность».

#### Выводы

Существует неоспоримое мнение, что все проявления, которые мы относим к классу «анормальных» или патологических, представляют собой экстремальные варианты нормального поведения.

Например, паранойя — это повышенная бдительность, проявляющаяся в повышенном недоверии к незнакомому; истерия — это избыток эмоционального возбуждения и т.д. Если это мнение применить к изучению множественной личности, то это наводит на мысль о том, что для каждого из нас существует нормальная возможность для проявления множественности.

Если мы рассмотрим некоторые обычные внутренние процессы, эта идея покажется более убедительной.

Вам когда-нибудь приходилось спорить с самим собой? А кто представлял противную сторону?

А вы ложились спать с проблемой в надежде решить ее после пробуждения? Что это значит, когда мы говорим: «Я не знаю, что на меня нашло» или: «Я не могу представить, как я могла так сказать или поступить»?

В сообщениях об индивидах с серьезными наркотическими или алкогольными проблемами часто сообщается о том, что одна часть личности таких пациентов отчаянно жаждет избавиться от этой привычки, в то время как другая вовсе не хочет этого.

Если их поведение является подтверждением множественности, то где гарантии, что в лечении участвует именно пьющая часть личности

Множественность вовсе не обязательно является патологией, а может быть способом осуществления успешных действий при экстремальных обстоятельствах. Такой подход к понятию множественной личности должен изменить некоторые задачи психотерапии, а также другие виды обучения личности (Dawson, 1990).

Как полагает Мерфи (Murphy) (1992), доказательства того, что потревоженные части множественной личности имеют исключительные способности исцелять самих себя, могли бы пролить свет на пути расширения человеческих возможностей.

Существование множественных личностей наглядно ставит проблему, которая уже возникала при исследовании других областей. На вопрос «Кто я такой?» существуют ответы, которые могут оказаться значительно более сложными и менее ясными, чем это было принято считать до сих пор.

Principles of Psychology

Оценка

Все исследовательские данные, полученные при обсуждении различных областей, представленных в данной главе, не соответствуют парадигме (трактовке) традиционной теории личности. Каждое из этих данных показывает, что упрощенное представление о личности, ограниченной пределами физического мира и границами физического тела, не является точным отображением наших возможностей.

Либо данные должны быть опровергнуты и признаны несостоятельными (что мало вероятно), либо пределы теории личности следует расширить и включить в нее эти будоражающие мысль данные.

Мы могли видеть, что, обобщая свои идеи о поведении мужчин, Фрейд сделал ошибку, включив в работу данные, касающиеся женщин, — также могут некоторые теоретики и исследователи несколько переоценить (преувеличить) свой случай, когда они определяют пределы и возможности человеческой личности.

Теория из первоисточника

Работы Джеймса имеют широкий диапазон, поэтому мы приводим здесь отрывки не из одной, а из двух его книг. Во-первых, это часть лекции для учителей. Здесь мы видим Джеймса как ярко выраженного моралиста и прагматика. Во-вторых, это выдержки из книги «Многообразие религиозного опыта» (1902), иллюстрирующие некоторые взгляды Джеймса на трансперсональное.

В высшей степени важно, чтобы учитель ясно представлял себе значение привычки, и в этом вопросе психология оказывает нам большую помощь.

Правда, мы говорим и о хороших, и о дурных привычках, но в большинстве случаев, употребляя слово «привычка», люди имеют в виду какую-нибудь дурную. Так, говорят о привычке курить, пить, браниться, но не говорят о привычной воздержанности, умеренности, смелости...

По моему мнению, мы подчинены законам привычки потому, что имеем тело.

Чтобы выразить свою мысль в немногих словах, скажу так: пластичностью живого существа нашей нервной системы объясняется тот факт, что какое-нибудь действие в первый раз кажется нам трудным, при повторении же становится все легче выполняемым, а после достаточного упражнения выполняется полумеханически или даже почти без всякого участия сознания.

Наша нервная система — если говорить словами доктора Карпентера — развилась в том направлении, в каком ее упражняли, точно так же, как лист бумаги или платье всегда стремится сложиться такими складками, какие образовались на нем, когда его в первый раз складывали.

Таким образом, привычка — это вторая природа или, как сказал герцог Веллингтон, «в десять раз сильнее природы».

Такова она, по крайней мере, когда мы рассматриваем ее значение в жизни взрослого человека, потому что в этом возрасте большинство инстинктивных наклонностей уже задержаны или уничтожены привычками, усвоенными благодаря воспитанию.

С той минуты, когда мы встаем, и до той минуты, когда мы вечером ложимся в постель, 99 из 100, а может быть, даже 999 из 1000 наших поступков выполняются чисто автоматически или по привычке.

Одеваться и раздеваться, есть и пить, здороваться и прощаться, снимать шляпу или уступать дорогу дамам – все эти действия и даже большинство наших обыденных речей упрочились в нас благодаря повторению в такой типичной форме, что на них можно смотреть почти как на рефлекторные движения. На всякого рода впечатление мы имеем готовый ответ, который даем автоматически.

Даже слова, которые я в настоящий момент здесь употребляю, служат примером этого рода: так как я уже раньше читал лекции о привычке и в одной из своих книг написал о ней главу, которую затем перечитывал во время печатания, то мой язык, как я замечаю, независимо от моей воли повторяет старые фразы, и я почти буквально говорю то, что уже говорил раньше.

В той мере, в какой мы – просто живой комплекс привычек, мы являемся стереотипными существами, подражающими и копирующими свое собственное прежнее «я».

А так как мы при всяких условиях обнаруживаем тенденцию стать такими существами, то отсюда прежде всего следует, что главные усилия учителя должны быть направлены на то, чтобы выработать у ребенка именно те привычки, которые в дальнейшей жизни принесут ему наибольшую пользу.

Люди воспитываются для действия, материалом же, из которого действия состоят, служат привычки...

Нет существа более жалкого, чем человек, которому привычна лишь нерешительность и которому требуется особое решение воли в каждом отдельном случае, когда ему надо закурить сигару, выпить стакан чаю, лечь спать, подняться с постели или приняться за какую-нибудь даже самую ничтожную работу.

У такого человека более половины времени уходит на обдумывание или сожаление о действиях, которые, в сущности, должны бы выполняться почти без всякого участия сознания.

Если подобные ежедневные привычки не укоренились прочно у какого-нибудь из моих слушателей, пусть он сейчас же примется укреплять их...

Пользуйся первым попавшимся благоприятным случаем, чтобы привести в действие раз принятое решение, и старайся удовлетворить всякое эмоциональное стремление, возникающее у тебя в направлении тех привычек, которые ты хочешь приобрести.

Решения и стремления оставляют в мозгу известный след не тогда, когда они возникают, а в тот момент, когда производят какие-нибудь моторные эффекты.

Как бы ни был богат запас нравственных правил у человека, какие бы добрые намерения он ни питал, на его нравственный характер это может не оказывать никакого влияния, если он не пользуется любым представившимся случаем для того, чтобы действовать.

Дорога в ад, по пословице, вымощена добрыми намерениями. И это – ясное следствие из тех правил, которые я здесь изложил.

«Характер, – говорит Дж. Ст. Милль, – есть окончательно сформировавшаяся воля», а воля есть совокупность стремлений действовать твердо, быстро и решительно во всех важных случаях жизни.

Стремление действовать укореняется в нас тем сильнее, чем чаще и непрерывнее действия фактически повторяются нами и чем более возрастает способность мозга их вызывать.

Когда благородное решение или искренний порыв чувства по нашей вине пропадают бесследно, не принеся никаких практических результатов, то мы не только упускаем благоприятный случай действовать, но, что хуже, создаем положительную задержку, которая в будущем станет препятствовать нашим решениям и эмоциям нормально разрядиться в виде действия.

Нет более презренного типа человеческого характера, чем бессильный сентименталист и мечтатель, который всю свою жизнь предается чувствительным излипаниям и никогда не совершит истинно мужественного поступка (1899 а, р. 33-36; Джеймс У. Беседы с учителями о психологии. М., 1998. С. 59-64).

В следующую подборку входят отрывки из замечательной лекции Джеймса о религиозном опыте. В этих лекциях, которые были одними из первых психологических обзоров воздействия духовных опытов на сознание и поведение, Джеймс не заострял внимание на том, насколько истинны те или иные

верования, моральны они или аморальны. После того как в предшествующих лекциях он привел сотни примеров, описал их воздействие и проанализировал, Джеймс пытается здесь обобщить полученные данные и понять, что они означают.

Если суммировать со всей возможной полнотой существенные черты религиозной жизни, которые мы установили в предшествующем исследовании, то мы получим следующую формулировку входящих в нее верований:

1. Видимый мир является лишь частью иного, духовного мира, в котором он черпает свой главный смысл.

2. Истинной целью нашей жизни является гармония с этим высшим миром.

3. Молитва, или внутреннее общение с духом этого горнего мира — «Бог» ли это или «закон», — есть реально протекающий процесс, в котором проявляется духовная энергия и который порождает известные психические и даже материальные последствия в феноменальном мире.

Кроме того, религия заключает в себе следующие психологические черты:

4. Она придает жизни новую прелесть, которая принимает форму лирического очарования или стремления к суровости и героизму.

5. Она порождает уверенность в спасении, душевный мир и вливает силы в чувство любви...

Но пойдем дальше признания субъективной полезности религии и проанализируем ее интеллектуальное содержание.

Во-первых, есть ли во всех противоречащих друг другу религиозных убеждениях некое общее ядро, на котором все они единодушно сходятся?

И, во-вторых, можем ли мы признать это ядро истинным?

Я начну с первого вопроса и без колебания дам на него утвердительный ответ. Боги и верования различных религий, конечно, противоречат друг другу, но существует однообразное явление, общее всем религиям: это душевное освобождение.

Оно складывается из двух частей:

1. Душевное страдание.

2. Освобождение от него.

Страдание, сведенное к простейшей своей форме, состоит в чувстве, что со мной, каков я есть теперь, происходит что-то дурное.

Освобождение состоит в чувстве, что я спасен от зла благодаря приобщению к высшим силам.

В тех достигших довольно высокого развития душах, которые были исключительным предметом нашего изучения, страдание, как мы видели, имеет нравственный характер, а спасение принимает мистическую окраску. Я думаю, что мы останемся в пределах того, что обще всем этим душам, если сформулируем сущность их религиозного опыта такими словами:

Личность, страдающая от своего несовершенства и сознающая его, до известной степени преодолела уже это несовершенство в своем сознании и находится уже в возможном общении с чем-то высшим (если существует нечто высшее).

В человеке, наряду с дурной его стороной, есть лучшие, хотя бы в виде беспомощного зародыша. Нет возможности установить, с какой из этих сторон отождествляет свое истинное «я» человек в первой стадии этого процесса; но когда наступает вторая стадия (стадия освобождения или спасения), то человек определенно отождествляет свое истинное «я» с упомянутым зародышем лучшего существа в себе.

Вот как это происходит: человек начинает осознавать, что эта высшая часть его существа родственна чему-то проявляющемуся во внешнем мире, общему ей по качеству, но бесконечно превосходящему ее; в то же время он постигает, что может приобщиться к этому «нечто» и спастись, если его низшее «я» будет окончательно им подавлено.

Мне кажется, что все рассмотренные вами явления могут быть вполне точно описаны в этих очень простых и общих терминах.

Они допускают раздвоение личности и внутреннюю борьбу; обнимают собой перемещение центра духовной энергии и низвержение низшего «я»; они выражают чувство внешнего происхождения спасительной силы и чувство общения с нею, в этих терминах становится понятным появление чувства радости и доверия к миру.

Среди всех приведенных мною в этих лекциях автобиографических документов, наверно, не найдется ни одного, к которому нельзя было бы вполне приложить этого описания.

Достаточно добавить к последнему специфические подробности, присущие конкретному вероучению и личному темпераменту, — и мы получим воспроизведение религиозного опыта в его индивидуальной форме.

Однако для подобного анализа религиозный опыт всегда будет психическим явлением.

Правда, этот опыт имеет огромную биологическую ценность. Когда человек обладает им, его духовные силы растут, новая жизнь открывается перед ним, и опыт этот кажется ему границей, где сочетаются силы двух различных миров.

Неужели же этот опыт, вопреки доставляемым им результатам, является только субъективным восприятием вещей, созданием человеческого воображения? Я подхожу, таким образом, ко второму вопросу: в чем состоит объективная «истина» содержания религиозного опыта?

Этот вопрос об истинности прежде всего должен быть поставлен по отношению к тому «нечто», активное гармоническое общение с которым наше высшее «я» переживает в религиозном опыте.

Представляет ли это «нечто» только продукт нашего воображения или реальное бытие? Если оно реально существует, то в какой форме? Обладает ли оно активной силой? Как следует понимать это «общение», в реальности которого так убеждены религиозные люди?

Теоретическая задача различных богословских учений состоит именно в ответе на эти вопросы, и здесь проявляется все их разноречие.

Все они согласны с тем, что это «нечто» существует реально, хотя некоторые утверждают, что оно существует в образе личного Бога или нескольких богов, тогда как другие видят в нем только идеальное стремление, лежащее изначально в основе мироздания.

Все они согласны, что оно обладает активной силой проявления и что реален акт добра, что человек предает свою судьбу в его руки.

Спекулятивное разногласие всех этих учений ярче всего обнаруживается в истолковании переживаний «общения». Теизм и пантеизм, природа и второе рождение, спасение и карма, бессмертие и перевоплощение, рационализм и мистицизм доставляют материал для нескончаемых споров об этом вопросе (1902/1958, р. 367-369, 383-385; Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М, 1993. с. 378, 394-397).

#### Итоги главы

— Джеймс определял психологию как «описание и объяснение состояний сознания как таковых». Область психологии была определена его исследованиями и его достижениями.

— Джеймс больше заботился о ясности выводов, чем о разработке какого-то унифицированного подхода, и поэтому он понимал, что различные модели полезны для понимания разных типов данных.

— Та личностная непрерывность, которая осознается всякий раз при пробуждении, является «я» данной личности. Это «я» имеет несколько слоев: реальный, социальный и духовный. Как и сознание, оно может быть непрерывным и прерывистым.

— Не существует индивидуального сознания, независимого от владельца. Каждая мысль является частью личного сознания. Сознание всегда существует относительно некой личности. Совершенно одинаковая мысль никогда не приходит дважды.

— Мысль непрерывна в пределах каждого личного сознания. Любая мысль рождается из потока сознания, беря часть силы, содержания, сфокусированности и направления от предшествующих мыслей.

— Сознание избирательно. Внимание и привычка являются основными переменными в том, что индивид избирает и чем определяется выбор.

— Сознание имеет две части — четкую часть и смутную, ядро и «бахрому» (периферию сознания). То, что мы осознаем в каждый момент, — это то, на что мы обратили внимание. То, что находится на периферии сознания, напоминает паутину чувств и ассоциаций, которые придают смысл фону.

— Отвергая мнение о том, что сам разум пассивен и что опыт как бы проливается на него, Джеймс чувствовал, что до того, как что-то может осуществиться, на это что-то нужно обратить внимание.

Сам по себе опыт без селективного отбора или внимания представляет собой полный хаос.

— Привычки — это действия или мысли, которые с виду похожи на автоматические ответы. Они снижают осознанное внимание, с которым индивид должен относиться к своим действиям. Действие, на которое не обращают внимания, труднее изменить, хотя легче выполнить.

– Плохие привычки являются наиболее явными и самыми распространенными препятствиями для роста личности в повседневной жизни. Новым возможностям мешают трудности в изменении привычек.

– Воля – это соединение усилия (преодоление рассеянности, заторможенности или лени) и внимания (сосредоточенное сознание). Воля необходима для того, чтобы подвести индивида вплотную к измененному состоянию мистического «единения», к космическому или единому сознанию.

– Основным стремлением человеческих существ является улучшение их благосостояния.

– Эмоция зависит от обратной связи с телом. Успехи в психофармакологии частично поддерживают это основное положение.

– Для организма благоприятнее всего состояние равновесия между выражением чувств и их сдерживанием. Необходимо здравомыслие. В то же время каждый индивид стремится трансформировать реальность в соответствии со своими идеалами.

– Прагматизм первоначально разрабатывался для того, чтобы уточнить или исключить бесполезные соображения относительно чьей-то жизни или теории.

Если нет практической разницы от того, истинна или фальшива идея, то дальнейшее осуждение этой идеи бессмысленно.

– Невыраженные эмоции, ошибки избыточности и то, что Джеймс называл «своеобразной слепотой», – все это является препятствием для роста личности.

– Блокированная или сдерживаемая эмоция, положительная или отрицательная, может привести к психической или физической болезни.

– Основная задача педагога – поощрение студентов к развитию способности к длительному вниманию. Тренировка необходима для того, чтобы удерживать направленное внимание все более и более длительные периоды времени.

– Психология, которую представлял Джеймс, охватывала все области человеческого опыта и существования; с одной стороны, она была связана с мистицизмом, а с другой стороны – с биологией. Он не разделял аномальный и нормальный опыт при изучении обширной области состояний сознания.

– Основные предположения о сознании и о природе реальности были предметом исследований с применением биологической обратной связи, психоделических лекарств, гипноза и медитации. Современные исследования субъективных явлений параллельны исследованиям Джеймса, касающимся измененных, религиозных состояний, паранормальных состояний сознания и гипноза.

– Джеймс описывал собственное «я» как постоянно колеблющееся поле, и это, в общем, соответствует полученным данным, что личность может потерять то, что называется личной индивидуальностью, не чувствуя потери реальной идентичности. Время, место и сознание взаимодействуют.

– Любая теория личности, которая не учитывает меняющиеся состояния сознания, является неполным описанием человеческого опыта.

– Та часть сознания, в которой наше осознание себя не меняется, – всего лишь небольшая часть сознания, представляющая собой частный случай со своими ограничениями и правилами.

– При исследованиях биологической обратной связи было обнаружено, что эмоция зависит от обратной связи, полученной от тела.

– Различие между пассивным и активным волевым устремлением оказывается решающим в тренировке биологической обратной связи. Пассивное воление, желание позволяет, чтобы все шло так, как идет, – это особое состояние, которым люди научились пользоваться.

– Медитация используется при тренировке фиксирования и сосредоточивания внимания. Она полезна при лечении некоторых психических и физических состояний. Медитация может использоваться при изучении структуры мысли.

– Особые состояния сознания становятся доступными при специальной тренировке.

– Гипноз все больше рассматривается не только как способ индуцирования какого-то одного состояния сознания, а как инструмент для изучения сознания вообще.

Ключевые понятия

Воля (Will) Это сочетание внимания (направленное сознание) и усилия (преодоление лени, заторможенности или рассеянного внимания). Это также процесс, при котором сознание делает выбор из других имеющихся и придерживается этого выбора достаточно долго, чтобы выбранная цель осуществилась.

Духовное «я» (Spiritual self).

Активный элемент всего сознания, внутренняя и субъективная сущность индивида. Это также то место, откуда исходят волевые решения, где находится источник внимания и усилия.

Знание знакомства (Knowledge of acquaintance) (непосредственное знание). Такое знание сенсорно, интуитивно и поэтично. Это то, что Джеймс называл знанием, полученным путем прямого опыта.

Знание о (Knowledge about) (опосредованное знание).

Согласно Джеймсу, это более высокий уровень знания, это знание, полученное путем абстрактного размышления. Оно сфокусировано, интеллектуально и рационально. Оно может абстрагироваться. Это знание неэмоционально и объективно.

Пассивный волевой акт (воление) (Passive volition).

Готовность позволить событиям происходить так, как они происходят. Вышеназванный термин относится к состоянию сознания, которое люди учатся использовать для успешной биологической обратной связи; это внимание без усилия.

Поток сознания (Stream of consciousness).

В литературе – это манера письма, при котором делаются попытки скопировать и записать беспорядок (смятение) и поток мыслей, такая манера письма еще называется потоком мысли.

В сознании поток непрерывен. В осознании происходящего и в чувствах могут быть интервалы, но при этом нас не сопровождает ощущение какого-то перерыва.

Прагматизм (Pragmatism).

Джеймсом была создана самостоятельная школа мысли, чтобы прояснить или устранить бесполезные соображения по поводу проблем чьей-то жизни или концепций. Если нет практической разницы в том, истинна или ложна какая-то идея, то дальнейшее обсуждение этой идеи бессмысленно.

Исходя из этого, истинные идеи – это те, которые могут быть проверены, подтверждены, обоснованы и которые можно использовать.

Реальное (материальное) «я» (Material self).

Это пласт личности, включающий те элементы, с которыми мы себя идентифицируем как личность, – это не только наше тело, но также и наше имущество, дом, друзья и семья. Любой человек или предмет, с которыми индивид отождествляет себя, могут рассматриваться как часть его (или ее) реальной (материальной) личности.

Слепота (Blindness).

Это наша самонадеянность, уверенность в том, что мы можем решать за других, что для них хорошо, каковы их потребности или чему их следует учить. Это симптом более глубокой слепоты, касающейся внутренней реальности, которая препятствует нам осознавать завершенность и интенсивность настоящего. Такими симптомами могут быть ошибки избыточности, неспособность выражать свои чувства и стремление обзавестись привычками, ограничивающими сознание.

Социальное «я» (Social self).

Это набор личных привычек, которые создают опору для наших взаимоотношений с другими людьми. Это изменяющаяся, мягкая и податливая, поверхностная сторона личности.

Чувство рациональности (Sentiment of rationality).

Эмоциональное состояние, когда хочется чувствовать, что мы разумны. Желание найти факты, которые помогли бы нам чувствовать себя более комфортно или разрешили бы наше эмоциональное смятение. Это чувство участвует в процессе принятия решения, так же как при рациональном мышлении участвует упражнение.

Аннотированная библиография

Allen, G. W. (1970). William James: A biography. New York: Viking.

Книга Дж. У. Аллена «Уильям Джеймс: Биография» до сих пор остается лучшей библиографией Джеймса. Автор также опубликовал биографии Уолта Уитмена и Ральфа Уолдо Эмерсона.

Donnelly, M. (Ed.) (1992). *Reinterpreting the legacy of William James*. Washington, DC: American Psychological Association.

В сборнике «Пересматривая наследие Уильяма Джеймса» под редакцией М. Донелли двадцать три ученых оценивают влияние Джеймса на представляемые ими дисциплины, тем самым демонстрируя нам, что идеи Джеймса продолжают являться формирующей силой их собственных концепций.

В первой статье доказывается существование уникальной восходящей к Джеймсу психологической традиции, включающей крупнейших представителей психологии личности после Джеймса, работавших в 1930–1940-х годах, а также основателей гуманистической и трансперсональной психологии 60-х годов.

Feinstein, H. (1984) *Becoming William James*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Работа Файнштейна «Становление Уильяма Джеймса» представляет собой необычную биографию, рассматривающую преимущественно историю жизни дедушки и бабушки Джеймса, и их влияния на Джеймса в период его детства, написанную доктором медицины, психоаналитиком, вернувшимся в колледж для получения степени доктора философии по специальности историка, прежде чем он занялся теоретическим изучением систем родства.

James, W. (1902). *The varieties of religious experiences*. Various editions.

Книга Джеймса «Многообразие религиозного опыта» составлена на материале лекций Джеймса по истории религии и религиозного опыта, в которых используется феноменологический метод с привлечением документов, называемых Джеймсом «персональными свидетельствами» (*the documents humane*) — документами реально живших людей и собственноручно поведавших о своем жизненном опыте.

Данную работу можно рассматривать как всеобъемлющее введение к более общему разделу психологии измененных состояний сознания, хотя большинство приводимых Джеймсом примеров взяты исключительно из религиозной литературы. Аннотированная версия, опубликованная издательством Гарвардского университета, предназначена для научных и учебных целей.

James, W. (1961). *Psychology: Briefer course*. New York: Harper & Row. With an introduction by Gordon W. Allport.

Книга, «Психология: Сокращенный курс», изданная с предисловием Гордона Олппорта, является перекомпонованной версией двухтомного труда Джеймса «Принципы психологии» (*Principles of Psychology*, 1890), являвшейся базовым учебником для американских колледжей и университетов на протяжении последующих двадцати лет.

Сразу после опубликования студенты дали двухтомнику «Принципов» Джеймса и его сокращенному курсу прозвище «Джимми». В издании 1961 года устаревшие главы, посвященные нервной системе, полностью опущены.

James, W. (1962). *Talks to teachers on psychology and to students on some of life's ideals*. New York: Dover.

Работа «Беседы с учителями о психологии и со студентами о некоторых жизненных идеалах» представляет собой популярное описание методов приложения «Принципов» (*The Principles*, 1890) к сфере психологии образования, предназначенное для учителей.

Книга содержит множество советов, касающихся воспитания и тренировки ума для молодых людей. Джеймс сам говорил о том, что его сопроводительная работа «Беседы со студентами», несмотря на тот факт, что она была предназначена для широкой непрофессиональной аудитории, содержит статьи, раскрывающие самую суть его философских взглядов.

McDermott, J. J. (Ed.) (1977). *The Writings of William James: A comprehensive edition*. Chicago: University of Chicago Press.

«Полное собрание трудов Уильяма Джеймса» под редакцией МакДермонта является лучшим однотомным собранием сочинений Джеймса, снабженным хорошей вступительной статьей с многочисленными выдержками из его психологических и философских трудов. В собрании представлена наиболее полная аннотированная библиография работ Джеймса, опубликованных до сих пор, хотя вслед за ней последовал выход значительно более полного собрания – Гарвардского издания трудов Джеймса: Burkhardt, Bowers, and Skrupskelis, *Critical Edition Collected Works of William James*, 1975–1988.

Myers, G. (1986). *William James, his life and thought*. New Haven, CT: Yale University Press.

Майерс, Дж. «Уильям Джеймс, его жизнь и учение».

Мысль Джеймса не была последовательной, и на протяжении своей жизни он несколько раз менял свои философские взгляды.

Пытаясь исправить это положение вещей, Майерс интерпретирует Джеймса в соответствии с нормативной философией, корректируя все его идейное наследие таким образом, чтобы она укладывалась в рамки, более приемлемые для рационалистов.

Perry, R. B. (1935). *The thought and character of William James* (2 vols.) Boston: Little, Brown. Abridged, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948.

Сокращенный вариант двухтомной работы Р.Б. Перри «Мысль и характер Уильяма Джеймса» – шедевра удостоенного Пулитцеровской премии.

Taylor, E. I. (1982). *William James on exceptional mental states: Reconstruction of the unpublished 1896 Lowell lectures*. New York: Scribner's.

Историческая реконструкция, произведенная по материалам архивных записей Джеймса – книг, которые он брал в библиотеке своего колледжа, и аннотаций из личного собрания книг, использованных при чтении лекций в (университете) Лоуэлл в 1896 году и посвященных «Необычным психическим состояниям» (Exceptional mental states).

Первые четыре лекции иллюстрируют работу динамической теории бессознательного, тогда как вторые четыре – патологические проявления бессознательного в социальной сфере.

Taylor, E. I. (1996). *William James on consciousness beyond the margin*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Работа «Уильям Джеймс о сознании за его границами» представляет собой изложение психологии Джеймса после 1890 года, включая основные достижения в области экспериментальной психопатологии, психических исследований и психологии религии.

На историю этих исследований Джеймса автор накладывает историческую эволюцию его доктрины радикального эмпиризма, по замыслу Джеймса, призванной послужить в качестве критики экспериментальной психологии и науки в целом, а также в качестве базы современной науки о сознании.

Источник: Книга Фрейджер Р., Фэйдимен Д. Теории личности и личностный рост, гл.10

Ссылка: <http://www.gumer.info/>

Автор: Фрейджер Роберт/Фейдимен Джеймс

<http://ruka-na-pulse.ru/advice/articles/detail.php?ID=1282>

### **Джентиле Джованни (итал. Giovanni Gentile)**

30 мая 1875, Кастельветрано – 15 апреля 1944, Флоренция.

Итальянский философ, создал систему «актуализма» - субъективно идеалистическую разновидность неогегельянства. Субъективизм и волюнтаризм его философии стали одной из основ идеологии итальянского фашизма.

Вступив в сотрудничество с фашистским правительством, Джентиле стал апологетом тоталитарного государства как якобы воплощения нравственного духа; призывал к «тотальному» подчинению личности государству и «растворению» индивида в политической истории.

Джентиле

Свое детство он провел в сицилианской мелкобуржуазной среде. Его отец, также Джованни Джентиле, был аптекарем; мать, Тереза Курти, дочерью нотариуса, рьяная католичка.

Оканчивает классический лицей «Ximenes» в Трапани и поступает в Пизанское высшее педагогическое училище, в котором учится с 1893 по 1897 год. В этот период происходят его первые встречи с Бенедетто Кроче.

Джентиле, стесненный в материальном плане (имея семью из девяти человек, он жил довольно бедно вплоть до своего назначения министром — в 1922 году, то есть в возрасте около пятидесяти лет), вынужден был искать себе заработок, занимаясь преподавательской деятельностью.

Но, поскольку он не имел связей в академических и университетских кругах, ему нелегко было получить должность преподавателя в каком-нибудь высшем учебном заведении. Лишь в 1907 году он начнет преподавать в университете города Палермо. Здесь в основном из своих студентов будущий глава актуализма создает кружок единомышленников, в котором с 1911 года он начинает излагать свою собственную теорию духа.

В 1914 году Джентиле покидает Палермо и переезжает в Пизу, где получает кафедру теоретической философии в местном университете, а с 1917 года — кафедру истории философии в Римском университете. В это же время, занимая интервенционистскую позицию, философ высказывается в пользу вступления Италии в Первую мировую войну (что, по его мнению, позволит ей показать себя как набирающее силу государство).

В 1916 году выходит в свет его «Общая теория Духа как акта», а в 1917 — первый том книги «Система логики как теории познания» (второй том появится лишь в 1922 году). Эти две крупные работы Джентиле явились систематической разработкой его актуалистической философии и выдвинули его в первые ряды итальянских мыслителей.

В 1920 году, Джентиле основывает свой собственный печатный орган «Giornale critico della filosofia italiana», который становится проводником идей актуализма во всех сферах духовной культуры итальянского общества.

В 1922 году, сразу после прихода Муссолини к власти, он получает титул сенатора и становится 31 октября министром Общественного образования, а также входит в Большой Совет фашистской партии.

Однако в 1924 году в связи с прокатившейся волной политических убийств он отказывается от всех своих должностей, хотя и продолжает быть приверженцем «нового политического курса». Он так же, как и прежде, готовит политические речи Муссолини и считается главным идеологом режима.

С октября 1924 г. Председатель комиссии «для изучения возможности проведения конституционной реформы».

Желание привлечь на свою сторону интеллигенцию заставляет Муссолини провести в 1925 году в Болонье так называемый «Конгресс во имя фашистской культуры», к участию в котором были привлечены 250 крупнейших культурных деятелей. На этом конгрессе был принят написанный Джентиле «Манифест фашистских интеллектуалов», в котором перед искусством ставилась задача освещать и восхвалять достижения правящего режима.

Возглавив в 1925 г. Национальный институт фашистской культуры, стал разрабатывать идею собственно фашистской культуры как неотъемлемого элемента нового общества.

По мнению Джентиле, новая, фашистская культура должна естественным образом стать компонентом нового, тоталитарного общества, в рамках которого неразрывно интегрированы политика, наука, культура, образование и т.д.

Позднее идея именно фашистской культуры как явления приобрела с точки зрения итальянского руководства такое значение, что в конце 1936 г. «Институт фашистской культуры» был преобразован в «Национальный институт фашистской культуры».

В 1929 году издаёт свою книгу «Основы фашизма», в которой фашизм воспевается как новая политическая идея или вера, задача которой — создание нового «этического государства».

В 1935 году он становится руководителем Института Джованни Треккани, который начал публиковать «Итальянскую энциклопедию». Для работы сюда были приглашены не только профашистски настроенные ученые, но и люди, занимающие нейтральные позиции, и даже некоторые умеренные антифашисты.

С началом Второй мировой войны Джентиле оставляет все свои посты, ощущая все большее отчуждение от фашистской элиты. Но тем не менее он поддерживает режим Муссолини и лично дуче до конца.

Поэтому не случайно диктатор перед тем, как передать власть Сало, приглашает философа к себе и ведет с ним долгую беседу, после которой тот заявляет: «Или Италия спасется с ним, или не спасется».

вовсе». Кроме того, Джентиле принимает из рук дуче назначение на пост президента Итальянской академии.

Это было уже слишком. И Сопротивление, узрев в этом его неизгладимую вину, тайно приговорило его к смерти.

15 апреля 1944 года он был убит во Флоренции. Вот как описывает последние минуты жизни философа его бывший ученик А. Гуццо: «Его ожидали на холме, неподалеку от принадлежащей ему виллы. Его спросили: он ли профессор Джентиле; он ответил „да“, и его убили». Философа похоронили в церкви Санта Кроче. Здесь до сих пор можно видеть маленькую надгробную плиту с его именем и эпитафией: «Многое ему простится, потому что он много любил».

[Материал из свободной русской энциклопедии «Традиция»](#)

Джентиле

Был дружен с Б. Кроче (издавал вместе с ним журнал «Критика»), однако с 1913 — его яроный оппонент.

С 1920 издавал «Критический журнал итальянской философии».

В 1922—1924 — министр просвещения, реформатор образования в Италии.

С 1935 — главный редактор «Итальянской Энциклопедии».

Будучи одним из идеологов фашистского режима Муссолини, был приговорен к смерти и застрелен ит. партизанами.

Актуализм Джентиле основан на учениях И.Г. Фихте и Г.В.Ф. Гегеля. В отличие от Гегеля Джентиле считал возможным только переход от конкретного к абстрактному — от духовного акта к осмысленной мысли, от настоящего к прошлому, от положительного к отрицательному.

Отношение бытия и небытия есть процесс, акт мышления (Я-субъект), которое не может мыслить себя (Я-объект) без того, чтобы одновременно быть и не быть.

Дух (Субъект) есть действие и не может быть субстанцией; поэтому существует только одна категория — духовный акт, в котором мыслится (реализуется, творится) действительность. Все остальные категории возможны как помысленное, как безжизненные понятия, выпавшие из непрерывного самоопределения Духа.

Актуальное мышление беспредпосылочно, это творение своего бытия и инобытия: из него Джентиле выводит Историю и Природу.

Считал, что Бог существует не по ту сторону деятельности человеческого духа, а в ней самой как ее Идеал.

В отличие от Кроче Джентиле полагал, что, поскольку духовный акт неделим, между производными от него познанием и деятельностью не существует границ.

Отрицал существование зла (мыслящая мысль всегда есть истина и добро), злом и заблуждением может быть только отошедшее в прошлое, помысленное, абстрактное.

Антипозитивистская концепция образования Джентиле основана на сочетании различных подходов, среди которых не может быть одного единственно научного, на активном участии ученика, на единстве интеллекта и воли, обучения и морального воспитания.

Истинное воспитание есть сама философия. Движение Духа Джентиле по-гегелевски рассматривал через смену тезиса антитезисом и синтезом.

В искусстве видел момент чистой субъективности, которой противостоит чистая объективность религии.

Только в философии Дух выступает как абсолютный субъект и свобода, открывая смысл искусства и религии.

Мыслить — значит преодолевать свою частность, особенность, подниматься до исторического масштаба. Поэтому отдельная личность — это лишь стадия на пути к «универсализованному» человеку - гос-ву.

Интересы личности Джентиле полностью отождествлял интересами гос-ва, а гос-во — с нацией. Считал гос-во этической субстанцией, нравственным идеалом, который фашизм должен реализовать через жертвенность и завоевание свободы в войне.

Любая сила, согласно Джентиле, моральна, поэтому насилие во имя национальной миссии оправданно. Выступал за преодоление трех гегелевских ограничений гос-ва: со стороны суверенитета др. гос-ва, Абсолютного Духа (Искусства, Религии и Философии), гражданского общества и семьи.

[Философия: Энциклопедический словарь/Под ред. Ивина А.А. — М.: Гардарики. 2004.](#)

Джентиле

В 1917 становится профессором философии Римского университета. В 1923 году, будучи членом либеральной партии, он получает пост министра образования в правительстве Муссолини. В 1925 году Джентиле публикует «Манифест фашистских интеллектуалов к интеллектуалам всех наций», а в 1929 году издаёт свою книгу «Основы фашизма», в которой фашизм воспевается как новая политическая идея или вера, задача которой — создание нового «этического государства». В 1936 году эта книга была переведена на немецкий язык. В качестве члена фашистской партии Джентиле был сенатором, председателем совета по образованию (1926–1928), членом Большого фашистского совета (1925–1929) и председателем комиссии по реформе конституции.

20 ноября 1943 г. Джованни Джентиле согласился возглавить Академию наук Итальянской Социальной Республики, созданной Муссолини в Северной и Центральной Италии при поддержке нацистской Германии. В 1944 году убит партизанами на улице во Флоренции. Философа похоронили в церкви Санта Кроче. Его могилу украшает эпитафия: "Многое ему простится, потому что он много любил".

Джентиле – основатель «актуального идеализма» (итал. Attualismo), «теории духа как чистого акта», ответвления неогегельянства, выросшего из неаполитанского гегельянского движения конца 19 в. В своих сочинениях Джентиле связывает трансцендентальный идеализм Канта и Фихте с неогегельянством и волюнтаризмом.

В своих работах Джентиле говорит о том, что практика в выражении и выявлении истины всегда равноценна, вне зависимости от того, какую форму она принимает. Из этого посыла проистекает волюнтаризм Джентиле, приведший его к фашизму.

С точки зрения актуализма, акт мысли («мысль мыслящая») является единственной реальностью, диалектика этого акта такова, что делает имманентными себе все остальные вещи.

Гегелевский Абсолютный Дух у Джентиле превращается не в факт, а в акт. Он не может выступать то как интеллект, то как воля; но в процессе своей деятельности познает и действует одновременно, будучи при этом всегда интеллектом как воля и наоборот.

Это акт самоконституирующий и самоутверждающий, и в то же время – обнаружение Я в языке и социальном мире, определяемом через нормы и ценности. Мыслить — значит преодолевать свою частность, особенность, подниматься до исторического масштаба.

Наиболее полно «актуальная» диалектика проявляется в логике, метафизике и философии государства. Дух - это вечно развивающийся процесс, который не признает заранее установленных законов, но творит сам свой закон и свой мир свободно.

[Википедия](#)

Джентиле

Переосмысливая тезис о единстве бытия и мышления, Джентиле приходит к выводу о необходимости выведения природы из нашей мысли, в которой реализуется "Я". Признает исходным акт мышления "моего Я" (конечного субъекта, отличного от "эмпирического я"), направленный на познание бесконечного "универсального я" ("абсолютной субъективности"), имманентного человеку Бога. С этих позиций рассматривает систему Гегеля как диалектику "мыслимого", отражающую "помысленную мысль".

Необходима же диалектика, схватывающая "мыслящую мысль". Субъект — это всегда "мыслящая мысль", наличный источник всего сущего. Мышление (идея, взятая абстрактно) тождественно действию (как конкретной идее), понимаемому как самосозидание. Отсюда и определение собственной доктрины как "актуализма", а позиции субъекта как "активизма". Активность разума (актуальное мыслящее мышление) рождается волевым импульсом.

Как предельное основание постоянно творимого мира, бесконечно обновляемого во все новых "идеализациях", выступает "трансцендентальное я", как неизменное вечно сущее.

Такая философская позиция во многом определила и политический выбор Джентиле В написанной им философской части статьи "Фашизм" (за подписью Б. Муссолини) в итальянской энциклопедии, фашизм определяется как религиозная концепция, в которой человек рассматривается в своей имманентной связи с внешним законом, с объективной волей. Государство, как и Бог, — тоже "внутри", а не "между" людьми, что преодолевает границы частного и общественного, позволяя реализовать "настоящую демократию" как воплощение трансцендентальной субъективности, реализуя всеобщность свободы.

Таким образом, реальность есть акт, т.е. "мыслящая мысль", полагающая самое себя как "мысль помысленную", т.е. прошлую. Актуальное мышление свободно и неопределимо, отрицает любую реальность, противопоставленную ему как его предпосылка. Субъект постоянно находится в развитии и к

нему не может иметь отношения "помысленная мысль" как "ставшая" и "выпавшая" из процесса развития. (В этом отношении Джентиле отстаивает принципы абсолютного имманентизма).

Истинная история разворачивается не во времени, а возникает в вечности акта мышления, в котором она реализуется. "Абстрактность философии растворяется в определенности истории". Диалектика суть внутренний ритм исторического бытия как движения Духа. Мир должен быть понят субъектом как собственный продукт. Если такого понимания не происходит, то господствуют иллюзии обыденного сознания, разводящие мысль и жизнь.

Неотрефлексированная же жизнь есть то же сознание, только еще не проявившее себя. В своей философии истории Джентиле во многом следует за Вико, выдвигая тезис "вечной идеальной истории" как последовательного порождения предметного мира из "трансцендентального я".

Основное движущее противоречие истории суть противоречие между неизменностью (вечностью) и постоянным развитием: если дух есть только становление, то он никогда ни есть, а всегда лишь становится; если же он вечно есть, тогда какой смысл имеет называть его диалектически развивающимся.

Другое противоречие — это противоречие между сознанием (акт во времени, т.е. ограниченный частными целями) и самосознанием (чистый акт, восстанавливающий единство разорванного во времени, т.е. возвращающий всякий искусственно отторгнутый объект в лоно субъективности).

Диалектика как логика "мыслящей мысли", исходит из закона тождества Я и Не-Я, в отличие от формальной логики "помысленной мысли", исходящей из закона тождества мысли самой себе. Отсюда критика Фихте, у которого принцип Я остался "неспособным породить из себя Не-Я", и Гегеля, исходившего из "помысленной мысли" как предпосылки "мыслящей мысли", т.е. идеи (мысли, понятой как объект).

"Идеализм, который я называю актуальным — переворачивает, — отмечает Джентиле, — гегелевскую проблему: он больше не пытается вывести мышление из природы, а природу из логоса, но — природу и логос — из мышления, причем, мышления актуально сущего, а не определяемого абстрактно: из мышления абсолютно нашего, в котором реализуется Я". Преодоление же собственного Я есть бесконечный процесс "идеализации" самого себя.

Этот процесс не может быть адекватно осмыслен в терминах науки, которая сводима к сумме псевдопонятий и абстракций. Наука исходит из факта, противопоставленного субъекту как объект, будто бы существующий сам по себе. Исходить же надо из акта как полагания факта. Акт свободен и изначально не определен, преодолевает догматизм науки и позволяет достигать подлинного философского знания. Кроме философии, достижение подлинного знания возможно в искусстве (как утверждении частной субъективности) и в религии (как элиминирующий, по сути, субъект и "превозносящей объект").

Противопоставленность искусства и религии снимается в философии. Наука же выступает как гибрид искусства и религии, объединяя в себе недостаточную проявленность в искусстве "универсального Я" и непроявленность "моего Я" в религии.

В.Л. Абушенко. История философии. Энциклопедия/Сост. Грицанов А. Минск, Интерпрессервис. Книжный Дом. 2002.

Джентиле

Затруднения гегелевской философии, по Джентиле, связаны с абсурдной идеей восхождения от абстрактного к конкретному. Абстракции сами по себе бесплодны, и попытка наделить их животворной силой порождения конкретного — это мистика, а не диалектика.

Подлинной конкретностью, единственным творческим принципом бытия может быть лишь само «мыслящее мышление», действительный субъект мышления. Такова предлагаемая Джентиле «реформа гегелевской диалектики».

Как почти сразу заметили философские обозреватели эта «реформа» есть попытка заново интерпретировать Гегеля с помощью Фихте периода его первого «Наукоучения».

Основные положения своей доктрины Джентиле изложил в книге «Общая теория духа как чистого акта» (*Teoria generale dello spirito come atto pure*. Pisa, 1916). Субъект реальной диалектики — «трансцендентальное Я», которое тем отличается от «эмпирического Я», что, объективируясь в бесконечном множестве предметных содержаний, само остается неопредмеченной чистой субъективностью, «чистым действием», или «актом в акте». Все остальное, что обычное сознание принимает за независимый мир природной и социальной реальности, есть лишь производное от созидающей деятельности трансцендентальной субъективности.

Для эмпирического сознания явления внешнего мира обладают, конечно, реальностью (в этом Джентиле соглашается с Кантом). Но философская рефлексия превращает всякую объективность в

результат деятельности трансцендентального субъекта, разоблачая иллюзии трансцендентности – независимого бытия природы, общества и даже Бога.

В результате философское исследование становится демонстрацией имманентности любого эмпирического объекта. Этот подход Джентиле проводит в многочисленных теоретических и исторических работах. Искусство для него – момент чистой, или созерцательной, субъективности, не выражение чувства, а само чувство в его необъяснимой субъективности.

Прямую противоположность искусству являет религия как «превознесение объекта», оторванного от трансцендентального субъекта, который есть единственный творец всего и вся. Поэтому Джентиле делает вывод о том, что «Бог внутри человека».

Под конец жизни он усилил религиозные мотивы своей философии и даже говорил о «специфическом католицизме», хотя его философия религии была постоянным балансированием между Фейербахом и Фомой Аквинским, не удовлетворявшим ни атеистов, ни клерикалов.

Такова общая судьба трансцендентального идеализма: либо существует только человеческое сознание и мышление и тогда незачем именовать его трансцендентальным, превращая в творца всего сущего, либо придется постулировать сверхчеловеческий божественный «Логос» и на нем основывать всю конструкцию мироздания.

Социально-политическую философию Джентиле можно назвать «трансцендентальным тоталитаризмом», ибо ее центральный пункт – преодоление границы между частной и общественной жизнью граждан.

Государство, как и Бог тоже внутри человека, а не между людьми, поэтому не существует никаких пределов государственному вмешательству в личную жизнь людей. В послевоенный период концепция «абсолютной субъективности Джентиле нашла отражение в «позитивном экзистенциализме» Н. Аббаньяно.

Новая философская энциклопедия. В 4-х томах/Научно-ред. совет: Степин В.С., Гусейнов А.А., Семигин Г.Ю. Ин-т философии РАН. М., Мысль. 2010. Т. I. (А – Д). С. 640-641.

## Учение Джентиле (выдержки из трудов)

### Актуализм

“И начну я с главной характеристики моего идеализма. Почему он актуальный?

Причина весьма проста и ясна: идеализм, всякий идеализм понимает реальность как мысль. Но что такое эта мысль?

Идеалист Платон, идеалист Беркли, идеалист Кант, идеалист Гегель и т.д. Но между идеализмом и идеализмом существует большая разница, потому что всякий раз мысль, в которой заставляют состоять реальность, понимается по-разному.

Для меня мысль – это акт. Тогда некоторые остряки скажут: «Но все – акт, даже еда, хождение и т.д.». Возражение неотесанного человека, не знающего истории философии!

Но против этого возражения имеет силу замечание, которое актуальный идеализм выдвигает против других – менее тривиальных и более пристойных и респектабельных – возражений. И это замечание следующее: согласно нашему идеализму, не только мысль – акт, но и акт – мысль.

Сие значит, что эти два понятия совпадают, как можно видеть, лишь если понятие акта выходит не только за рамки обыденного представления (согласно которому акт – это также еда, хождение и тому подобное), но также и за рамки философских понятий духовного или божественного акта, как он понимается во многих системах.

### Доктрина фашизма

Имя и творчество Джентиле фактически находились под запретом, так как связывались исключительно с текстом «Доктрины фашизма» – основного программного документа итальянского общественно-патриотического движения «Союз борьбы» («Фашио ди комбатименто»). «Доктрина фашизма» была опубликована в 14-м томе «Итальянской энциклопедии Треккани» (1932) и подписана именем Бенито Муссолини, однако и в период фашизма в Италии не скрывалось авторство отдельных частей документа: в частности, раздел «Фундаментальные идеи фашизма» был написан Джованни Джентиле [Il fascismo, 1997, VII].

В своем разделе «Доктрины» Джентиле обосновал философскую концепцию этого движения, его этические, исторические и антииндивидуалистические составляющие, которые органично связывались с идеей «этического государства» – одной из центральных идей разработанной Джованни Джентиле философии актуализма.

Однако реальная история XX в., и прежде всего Вторая мировая война, привела к тому, что термин «фашизм» получил негативно-политическое толкование, весьма далекое от научного определения, и Джованни Джентиле стал восприниматься прежде всего как «фашист», работы которого недостойны для исследования.

### **Этическое государство**

Джентиле доказывал, что либеральное государство не может осуществлять общую волю, поскольку оно основывается на ложном понимании свободы. Определяя свободу как право, а не как долг, оно превращает индивидуума в источник свободы, противопоставляя его, таким образом, государству, которое превращается просто-напросто в посредника, примиряющего индивидуалистические интересы и игнорирующего высшую реальность — интересы нации.

Первостепенная же роль государства, по Джентиле, заключается в том, чтобы взять на себя претворение в жизнь национального предназначения. И поскольку государство претворяет в жизнь судьбу нации, оно должно обладать неограниченной властью, она должно быть тоталитарным.

Оно должно быть силой «универсально-духовной», «универсально-этической», оно должно аккумулировать всю национальную энергию, освободить национальный организм от тлетворного влияния чужеродных элементов.

### **Понятие государства**

Государство — это нация, сознающая свое историческое единство. Это — сам человек, поскольку он реализуется универсально, специфицируя свою универсальность в определенной форме. Эта спецификация необходима, как необходимо то, чтобы говорящий пользовался определенными словами.

Форма, в которой специфицируется дух народа, сложна; и здесь не место проводить анализ всех ее элементов. Но ни один из элементов, материальных или моральных, принадлежащих жизни народа, не чужд этой совершенно духовной форме (накладывающей свой отпечаток на самосознание нации, являющейся государством) — будь то мысль и действие; осознание того, что есть; воля к тому, что должно быть.

Человек, который в своей неповторимой личности чувствует себя чуждым такой форме — историческая абстракция: он может быть преступником, нарушающим закон Родины; он может быть аморальным типом, который не чувствует в своем сознании пульсацию универсального сознания.

### **Интерьерность государства**

Ясно, что это государство имеет внутреннее существование, и все его внешние проявления (территория; карающая сила власти; люди, представляющие различные полномочия государства, и т.д.) извлекают свою ценность из воли, которая их признает и требует как необходимые и конститутивные элементы исторической и актуальной формы государства.

И нужно относить себя к этой интерьерности и строго понимать ее, чтобы получить представление об этическом характере государства, которое столь часто дает основание для неверных истолкований и странных экивоков. Ибо государство в своей сущностной интерьерности — не только этическая воля, но и вообще самосознание; и, стало быть, полная и совершенная человечность.

Напротив, нередко государство подменяют правительством и, более того, физическими лицами, в которых воплощено это правительство. И не видят, что данные лица и само правительство — не государство, а только элементы формы, в которой осуществляется государство.

### **Диалектический характер государства**

Но главная трудность, препятствующая четкому пониманию этического и вообще духовного характера государства, — статичная и абсолютно механическая связь, в которой представляют гражданина и государство: связь особенного и универсального. Отсюда выводят, что особенное — это особенное, а не универсальное; и наоборот.

И каждый из двух элементов строго и несводимо противопоставляется другому. Тогда как эти два элемента, понимаемые подобным образом, — две абстракции. А конкретное — их диалектическое единство, то есть особенное, которое становится универсальным. Становится, но не является непосредственно.

Так что универсальное всегда есть — и его никогда нет. И то, что гражданин может найти перед собой как свой противоположный элемент, всегда является не государством, а тем, что еще не государство — тем особенным, которое он и в самом деле отвергает, потому что оно ограничивает его личность. Истинное государство, напротив, не ограничивает, а расширяет; не подавляет, а возвышает личность гражданина; не угнетает, а освобождает ее.

Государство, разумеется, никогда не является совершенным государством. Но всякое усилие, совершающееся, чтобы изменить форму, в которой состоит государство, подчиняется логике, заставляющей каждого человека искать свою жизнь в универсальном и в свободе.

Это усилие не было бы, впрочем, возможно, если бы государство, при всем своем несовершенстве, не являлось волей самого гражданина (которая, будучи неудовлетворенной, стремится к более адекватной форме) — особенной волей, которая имеет в себе силу стать универсальной, волей всех.

### **Образование и культура**

Концепция культуры, оставшаяся одной из центральных в работах Джентиле, претерпевала изменения в ходе творческой эволюции философа. Необходимо подчеркнуть, что концепции культуры Джентиле — является логическим следствием развития им идеи «философии актуализма» и постепенного отхода философа от либеральных взглядов на политику и общество.

Свой взгляд на культуру и ее место в обществе Джованни Джентиле сформулировал, выступая в университете в Неаполе 18 февраля 1936 г. Это выступление было опубликовано в основанном Дж. Джентиле в 1925 г. журнале «Фашистская цивилизация» под названием «Идеалы культуры и современная Италия».

В этом выступлении Джентиле, в частности, подчеркивал: «Культура — это центр, это основа мира, куда бессмертный дух приходит, реализуя свой мир. Это мир цивилизации, в котором объединены наука и искусство, общество и Государство... Цивилизация — это комплекс форм, в которых воплощается и развертывается могущество человека как триумф свободы, как господство духа над природой, и это является основным принципом культуры...»

Нецивилизованные народы не имеют истории, их человечность скрыта для них самих в примитивной скорлупе их сознания, и у них нет культуры. Прогресс — это синоним мысли и культуры. Культура формирует и развивает дух, развивает человечность в человеке...

Идеал культуры сегодня для нас — культура, формирующая человека, способного понять великую трагедию жизни, способного найти верный путь не эгоистически, не только для себя, но для всех.

Поэтому Италия сейчас живет для Европы и даже для всего мира, и наша культура — не замкнутая, не расистская, не устрашающая, но интеллектуальная, универсальная и гуманная. Это — итальянский идеал культуры»

В сфере образования и воспитания Джованни Джентиле основной упор делал на воспитании. Реформа итальянской системы образования, начатая после назначения Джентиле на пост министра образования (1922), была нацелена не только на реформирование образовательной системы, но во многом на развитие воспитательных структур в образовании.

### **Реформа образования**

#### **Основополагающие принципы:**

1) Государство обеспечивает образование лишь тем, кто заслуживает его на основании своих способностей и предоставляет другим органам инициативу относительно тех учеников, которые не получили права на обучение в государственных школах.

Это сводит на нет демократическую концепцию, рассматривавшую государственную школу в качестве учебного заведения для всех — своеобразную корзину, в которую сбрасывались как отбросы, так и сокровища. Средние классы воспринимают школу как должное, а потому не испытывают к ней уважения.

Они требуют лишь самых исключительных привилегий для того, чтобы как можно быстрее достичь своих чисто потребительских целей, таких как научные степени или формальное продвижение по должностной лестнице.

2) Учащиеся государственных и частных школ находятся в одинаковых условиях, если речь идет о сдаче государственных экзаменов, при участии комиссий, назначенных правительством.

Таким образом, это позволяет институту частных школ стать аналогичным системе, распространенной в Англии. Подобное состояние крайне благоприятствует католикам, владеющим многими школами, но не удовлетворяет антиклерикалов старой закалки. Это позволило мне добиться развития свободной академической инициативы за пределами традиционных установлений.

3) Государство контролирует частные школы и способствует духу здоровой конкуренции между частными и государственными учебными заведениями, что повышает культурный уровень и общую атмосферу всех школ. Полномочия государства не уменьшаются из-за частных школ: наоборот, оно распространяет свой бдительный контроль над всеми учебными заведениями.

4) Зачисление в средние школы теперь возможно лишь после сдачи экзаменов. Школы следуют по направлению к свободной гуманистической культуре, но на основании учебных стандартов, которые навсегда устраняют беспорядки и беззаботный, праздный дух прежних демократических школ.

Посредством этих и многих других реформ начальная школа приходит к двум обособленным, но скоординированным целям. Одна заключается в подготовке к обучению в средней школе, а другая представляет собой наивысший тип широкого общедоступного законченного образования.

Система средних школ была расширена за счет следующих образований:

А) Альтернативные школы. Ликвидированные технические школы законченного образца возрождались на новых основаниях.

Б) Технические институты высшей специализации.

В) Научные Лицеи, все еще высшие, занявшие место упраздненных «новых лицеев» и физико-математических отделений Технического института, готовящих студентов для технических и научно-исследовательских факультетов университета.

Г) Педагогические институты, школы исключительно гуманитарного и философского направления, занявшие место упраздненных дополнительных и нормальных школ.

Д) Женские лицеи, школы общекультурного уровня законченного образца.

Е) Классические лицеи, неизменные в своей сути, но усиленные гуманистическим характером дисциплин. В их задачи входила подготовка студентов для большинства факультетов университета.

Выпускные экзамены в средних школах, классических и научных лицеях стали называться экзаменами на аттестат зрелости. Все учебные планы были обновлены с расчетом на более современные культурные условия. Латынь была введена в обязательное обучение во всех школах, кроме альтернативных и религиозных отделений начальной и средней школ.

Для всех этих различных типов учебных заведений существовало одно основное правило, а именно: каждая школа должна являться единым организмом с точно установленным числом классов и учеников; кандидаты могут зачисляться на основании выпускной классификации, основанной на результатах экзаменов; оставшиеся не зачисленными должны направляться на обучение в частные школы”.

[http://traditio.wiki/%D0%94%D0%B6%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D0%B8\\_%D0%94%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D1%82%D0%B8%D0%BB%D0%B5](http://traditio.wiki/%D0%94%D0%B6%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D0%B8_%D0%94%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D1%82%D0%B8%D0%BB%D0%B5)

### **Библиография**

La filosofia di Marx (Философия Маркса, 1899)

«Teoria generale dello spirito come atto puro» (Общая теория духа как чистого акта, 1916)

I Fondamenti della filosofia del diritto (Основы философии права, 1916).

«Sistema di logica come teoria di conserve» (Система логики как теории познания, 1917)

Le origini della filosofia contemporanea in Italia (Истоки современной итальянской философии, 4 vol., 1917–1923)

La riforma dell'educazione (Реформа образования, 1920)

La filosofia dell'arte (Философия искусства, 1931)

La mia religione (Моя религия, 1943).

### **Сочинения**

Джентиле Дж. Введение в философию Пер. с итал., вступ. статья, коммент., указатель А.Л. Зорина. - СПб.: Алетейя, 2000.- 470 с.-

Джентиле Дж. Избранные философские произведения Пер. с итал., вступ. ст., коммент. и указ. имен А.Л. Зорина; Федер. агентство по культуре и кинематографии. - Краснодар: КГУКиИ, 2008-2012 (7 томов):

Общая теория духа как чистого акта, 2008

Система логики как теория познания, т. 1, 2009

Система логики как теория познания, т. 2, 2010

Выступления о религии; Основы философии права, 2011 т.5

Философия искусства, 2012

Генезис и структура общества: опыт практической философии, 2012

### **Литература:**

Киссель М.А. Диалектический историцизм. – В кн.: Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987

Кисель М.А. 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.

Чернышев Б., Современный идеолог фашизма. В журнаде: Под знаменем марксизма. № 4–5. 1931.

Эфиоров С.А. Итальянская буржуазная философия 20 в. М., 1968

Одну из работ (Введение в философию) читать здесь:  
[http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Dgentil/\\_Index.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Dgentil/_Index.php)

### Диалектика (идеалистическая диалектика)

Искусство вести беседу, (спор) - филос. теория, утверждающая внутреннюю противоречивость всего существующего и мыслимого и считающая эту противоречивость основным или даже единственным источником всякого движения и развития

В истории философии сложились три основные формы диалектики:

- античная, которая была наивной и стихийной, поскольку опиралась на житейский опыт и отдельные наблюдения (Гераклит, Платон, Аристотель, Зенон и др.);

- немецкая классическая, которая была разработана Кантом, Фихте, Шеллингом и особенно глубоко Гегелем;

- материалистическая, основы которой были заложены К. Марксом и Ф. Энгельсом,

Особое внимание следует уделить таким периодам формирования диалектики, как диалектика Гегеля и диалектика марксизма, так как именно между ними заключается самый важный переломный момент развития диалектики.

Дело в том, что диалектика Гегеля является идеалистической, а диалектика марксизма - материалистической диалектикой.

Поэтому здесь мы подробно рассмотрим диалектику Гегеля

### Диалектика Гегеля

Высшей ступени своего развития диалектика в идеалистической форме достигла в философии Гегеля (1770-1831), который был великим представителем объективного идеализма.

Гегелевская система объективного идеализма состоит из трех основных частей.

В первой части своей системы - в науке логики" - Гегель изображает мировой дух (называемый им здесь "абсолютной идеей") таким, каким он был до возникновения природы, т.е. признает дух первичным.

Идеалистическое учение о природе изложено им во второй части системы - в "философии природы". Природу Гегель как идеалист считает вторичной, производной от абсолютной идеи. Гегелевская идеалистическая теория общественной жизни составляет третью часть его системы - "философию духа". Здесь абсолютная идея становится по Гегелю "абсолютным духом". Таким образом, система взглядов Гегеля носила ярко выраженный идеалистический характер.

Существенная позитивная особенность идеалистической философии Гегеля состоит в том, что абсолютная идея, абсолютный дух рассматривается им в движении, в развитии. Учение Гегеля о развитии составляет ядро его идеалистической диалектики и целиком направлено против метафизики. Особенное значение в диалектическом методе Гегеля имели три принципа развития, понимаемые им как движение понятий, а именно: переход количества в качество, противоречие как источник развития и отрицание отрицания.

В этих трех принципах, хотя и в идеалистической форме, Гегель вскрыл всеобщие законы развития. Впервые в истории философии Гегель утверждал, что источником развития являются противоречия, присущие явлениям. Мысль Гегеля о внутренней противоречивости развития была драгоценным приобретением философии.

Выступая против метафизиков, рассматривавших понятия вне связи друг с другом, абсолютизовавших анализ, Гегель выдвинул диалектическое положение о том, что понятия взаимосвязаны между собой. Таким образом, Гегель обогатил философию разработкой диалектического метода.

В его идеалистической диалектике заключалось глубокое рациональное отражение. Рассматривая основные понятия философии и естествознания, он в известной мере диалектически подходил к истолкованию природы, хотя в своей системе он и отрицал развитие природы во времени.

В Гегелевской философии существует противоречие между метафизической системой и диалектическим методом. Метафизическая система отрицает развитие в природе, а его диалектический метод признает развитие, смену одних понятий другими, их взаимодействие и движение от простого к сложному.

Развитие общественной жизни Гегель видел лишь в прошлом. Он считал, что история общества завершится конституционной сословной прусской монархией, а венцом всей истории философии он объявил свою идеалистическую систему объективного идеализма. Так система Гегеля возобладала над его методом.

Однако в гегелевской идеалистической теории общества содержится много ценных диалектических идей о развитии общественной жизни. Гегель высказал мысль о закономерностях общественного прогресса. Гражданское общество, государство, правовые, эстетические, религиозные, философские идеи, согласно гегелевской диалектике, прошли длинный путь исторического развития.

Если идеалистическая система взглядов Гегеля носила консервативный характер, то диалектический метод Гегеля имел огромное положительное значение для дальнейшего развития философии, явился одним из теоретических источников диалектико-материалистической философии.

Таким образом, историческая роль философских учений немецких философов конца XVIII - начала XIX вв., в особенности Гегеля, состояла в развитии этими выдающимися мыслителями диалектического метода.

<http://freepapers.ru/10/otlichie-dialektiki-marksa-ot-dialektiki/75931.495188.list1.html>

### **Диалектика Гегеля**

Диалектическая философия Гегеля - первый этап развития диалектической философии. «Диалектика Гегеля выступает основополагающим пунктом философской методологии. Природа субъекта и объекта в познании является главной в гегелевской "Феноменологии духа", где персональный, олицетворенный дух предстает в форме общественного сознания, воплощение которого в научном виде может быть достигнуто путём его опредмечивания и снятия в объекте самого духа.

Гегель рассматривает соотношения духа и созданного им исторического мира как разные стадии развития одного начала - субъекта познания. Благодаря этому субъект выступает как объективный дух, формой которого является активно развивающаяся историческая культура, т.е. рассматривая трансцендентальный субъект исторически, в гегелевской философии по существу рассматривалась история человечества в целом.

В основе гегелевской методологии лежит диалектическое развитие духа, как субъекта через полагание им объекта и последующего снятия. В понятии объективного духа, формы которого предстают как искусство, религия, философия; и заключается главная идея - субъектом познания является не эмпирический индивид, а общество как носитель форм общественного сознания.

Такая актуализация субъекта позволяет дать анализ всего разнообразия культурно-исторических форм как результата деятельности такого субъекта, выражающий свою неповторимость и своеобразие в предметах материальной и духовной культуры». Важнейшей характеристикой философии Гегеля является ее единство с ее диалектической составляющей, с диалектической философией Гегеля.

«Наука логики», основополагающее произведение Гегеля, многообразие и глубина содержания которого требуют неослабного внимания и осмысления и в немалой мере заслоняют выдающееся значение других его сочинений, непосредственно не связанных с проблематикой диалектической логики.

Это, прежде всего «Философия права» и «Философия истории», в которых Гегель, философ, предпочитающий спекулятивную метафизическую тематику (об этом он заявляет в одном из своих писем), выступает как политический мыслитель, создатель собственной политической философии.

Исследователи философии Гегеля обычно цитируют его афоризм: «Сова Минервы вылетает только в сумерки». Смысл этого образного выражения таков - философия выступает на историческую авансцену лишь тогда, когда существующий общественный строй клонится к упадку или даже сходит с арены истории.

Тем самым напрашивается вывод: философия не участвует в исторической борьбе, она лишь подводит итоги совершающемуся (или уже совершившемуся) историческому процессу. Философия, предвосхищая новое, способствует его становлению и утверждению.

Познание совпало с бытием, в двуединстве могло быть изложено и было актуализировано.

«Гегелевская диалектика - есть логика преобразующего отношения человека к окружающему миру. Говоря о мышлении, необходимым условием которого выступает возможность мыслительного акта, необходимо рассматривать характер взаимодействия между природой субъекта познания и окружающей средой, где непосредственно существует основание для всеобщего круговорота».

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

Таким образом, природа принципиально объясняется из идеи, которая изначально лежит в её основе. В основе диалектики как особой модели философского подхода к миру лежат выделенные Гегелем основные законы диалектики:

**Закон количественных и качественных изменений.** Этот закон определяет, что любой предмет или явление существует в определённых количественных пределах (граница меры). Как только эти пределы нарушаются предмет или явление переходит в новое качественное состояние. Дом, например, останется тем, чем он есть, вне зависимости от того будет ли он больше или меньше, также как и красное останется красным, будет ли оно светлее или темнее.

**Закон единства и борьбы противоположностей.** Этот закон определяет, что в любом предмете, явлении, процессе, существуют противоположные стороны, противоречия. Например: «Северный полюс в магните не может быть без южного, а южный полюс соответственно не может быть без северного. Вообще противоположность имеет в качестве противостоящего себе не просто некое иное, но своё иное».

**Закон отрицания отрицания.** В процессе развития, когда одна из противоположных сторон усиливается до границы меры и объект переходит в новое качественное состояние, это новое состояние отрицает прежнее, на новом уровне развития вновь возникают противоположности, одна из них усиливается, доходя до границы меры, вновь происходит переход к новому качественному состоянию, которое отрицает предыдущее.

Тем самым происходит двойное диалектическое отрицание. Таким образом, развитие происходит по спирали. На каждом новом уровне сохраняются основы всех прежних уровней развития.

[https://otherreferats.allbest.ru/philosophy/00478377\\_0.html#text](https://otherreferats.allbest.ru/philosophy/00478377_0.html#text)

### **Диалектика Гегеля**

Начинал Гегель как продолжатель философии Канта и Фихте, но скоро под влиянием Шеллинга с позиции субъективного идеализма перешел на сторону объективного идеализма. Философия Гегеля отличалась тем, что он не пытался с ее помощью понять суть всего сущего.

Напротив, все сущее представлялось в виде чистого мышления и становилось философией. Философия Гегеля отличается еще тем, что свое мировоззрение он не подчиняет независимому объекту (природе или Богу). Философия Гегеля утверждает, что Бог - это разум, достигший своего абсолютного совершенства, а природа - это оболочка диалектической действительности.

В познании самого себя он видел суть философии. Человек должен анализировать и осознавать свои поступки. 7 способов замедлить ваше сегодня Преимущества употребления кофе Пусть ваши дети первыми узнают эти факты о львах Философия Гегеля заключалась в исследованиях диалектического метода познания. Как метод познания он противопоставил диалектику метафизике. Гегель объяснил категории и законы диалектики со стороны объективного идеализма.

Он выявил три принципа диалектики:

а) отрицания-отрицания:

б) единства и борьбы противоположностей, при котором противоречия выступают как источник развития;

в) переход количества в качество.

Он выделил основные критерии диалектики.

Это качество, мера, количество, отрицание, скачок, сжатие и другие.

Диалектическая философия Гегеля состоит: В исследовании диалектики и диалектического метода познания. Гегель отрицал объективный идеализм. Метод Гегеля - это процесс живой, находящийся в постоянном развитии, рационально понимающий общество, мир и мышление. Этот метод до сих пор является пиком рационального понимания мира.

Рациональный способ постижения мира является особым творческим актом мыслительной деятельности человека, который основывается не на формальной логике, а на содержательной (диалектической). Следует отметить, что понятие логики Гегеля и общепринятое понятие различны.

Вплоть до конца девятнадцатого века, как утверждает философия, Гегель со своими взглядами определял движение и характер метафизической мысли. Особое место в культуре того времени занимали как художественное, так и научное творчество Гегеля.

Отличительной чертой стала идея восприятия мира посредством объединение всего живого на всех уровнях бытия, где ничто не находится в покое, а напротив, постоянно в движении. Гегель - великий мыслитель, некоторые его идеи не потеряли своей актуальности и в наши дни.

Он оказал огромное воздействие на всех мыслителей Европы, и еще долго будет служить примером для мыслящих людей во всем мире. Вы можете иметь совершенно разное мнение по поводу его учения, но при этом в них всегда есть та неопределенная истина, которая помогает нам понять смысл бытия.

Многие современные мыслители ссылаются на работы Гегеля и пользуются его словами и мнениями. Благодаря диалектической философии многое в нашем мире становится понятным и правильным <http://fb.ru/article/57777/dialekticheskaya-filosofiya-gegelya>

### Диалектика Гегеля

В основе диалектики Гегеля лежит идеалистическое представление о том, что источник всякого развития — как природы, так и общества, и человеческого мышления — заключен в саморазвитии понятия, а значит, имеет логическую, духовную природу.

Согласно Гегелю, «только в понятии истина обладает стихией своего существования», и поэтому диалектика понятий определяет собой диалектику вещей — процессов в природе и обществе.

Последняя (диалектика вещей) есть, по Гегелю, лишь отраженная, «отчужденная», «овнешненная» форма подлинной диалектики, присущей только «жизни понятия», или, иначе говоря, жизни Логоса, как он существует сам по себе, как бы в мышлении Бога.

Но и сам Бог мыслится Гегелем при этом пантеистически — не как личный Бог христианской религии, а как безличный процесс самодвижения понятия, с неуклонной необходимостью развивающего свои определения в диалектическом процессе — через развертывание исходного противоречия и его последующее преодоление. Это развертывание тоже подчинено необходимости.

Только у Гегеля это не есть необходимость причинно-следственных связей, как она имеет место в природе и изучается естествознанием, а необходимость скорее телеологического свойства, ибо весь вселенский диалектический процесс в конечном счете подчинен определенной цели — достижению точки зрения абсолютного духа, в которой сняты и разрешены все противоречия и «погашены» все противоположности.

Абсолютная идея, осуществляющаяся в мире, не есть неподвижная, покоящаяся субстанция, а есть начало вечно живое и развивающееся. Абсолютное есть диалектический процесс, все действительное — изображение этого процесса.

Если хотят Бога называть абсолютным существом, то, по мнению Гегеля, следует говорить: «Бог созидается», а не «Бог существует». Философия есть изображение этого движения мысли, Бога и мира, она есть система органически связанных и необходимо одно из другого развивающихся понятий.

Побудительной силой в развитии мышления, согласно философии Гегеля, служит противоречие, без него не было бы никакого движения, никакой жизни. Все действительное полно противоречия и, тем не менее, разумно. Противоречие не есть что либо неразумное, останавливающее мысль, но побуждение к дальнейшему мышлению.

Его не надо уничтожать, а «снимать», т. е. сохранять, как отрицаемое, в высшем понятии. Противоречащие друг другу понятия мыслятся вместе в третьем, более широком и богатом, в развитии которого они составляют только моменты. Воспринятые в высшее понятие, противоречивые прежде понятия посредством диалектики дополняют одно другое. Их противоречивость побеждена.

Но новое высшее понятие в свою очередь оказывается противоречащим другому понятию и эта противоречивость опять должна быть преодолена согласованием в высшем понятии и т.д. — в этом и состоит суть диалектики Гегеля. Каждое отдельное понятие односторонне, представляет лишь частицу истины. Оно нуждается в дополнении своей противоположностью, после соединения с которой, образует высшее понятие, более приближающееся к истине.

По философии Гегеля, Абсолютное в своем вечном созидании проходит чрез все противоположности, попеременно создавая и снимая их и приобретая таким путем при каждом новом движении вперед более ясное сознание своей настоящей сущности. Только благодаря такой диалектике понятий, философия вполне соответствует живой действительности, которую должна понять.

Итак, положение, противоположение и их объединение (тезис — антитезис — синтез) составляют в системе Гегеля сущность, душу диалектического метода. Самый широкий пример этой триады — идея, природа, дух — дает метод для деления философской системы Гегеля на три главные составные части. И каждая из них, в свою очередь, строится внутри себя на том же основании.

Гегель говорил, что наш мир находится в постоянном процессе становления и обновления (если что-то уничтожается, то что-то новое возникает, развитие идет по спирали и все возвращается, но движется вперед по спирали).

Он сформулировал 3 закона диалектики:

1. Закон единства и борьбы противоположностей (в борьбе противоположностей заключается источник развития).
2. Закон преобразования количественных отношений в качественные (из-за неразрушения меры при изменении количественных отношений и при достижении определенной стадии происходит качественное изменение).

3. Закон отрицания (любая стадия процесса развития непременно сменяется новой стадией, на смену которой приходит еще более новая стадия). Иллюстрацией закона отрицания отрицания является спираль.

Первоосновой всего сущего, считал Гегель, является абсолютная идея (мировой разум, мировой дух), творческое духовное начало, которое проявляет себя в сознании, природе, истории. Своей конечной целью абсолютная идея имеет познание самое себя и, как следствие, восстановление своей целостности, нарушенной своим же развитием. Целью существования человека есть познание абсолютной идеи.

Система Гегеля видится консервативной, поскольку абсолютная идея неизбежно возвращается к себе самой. С другой стороны, диалектика – это учение о процессе развития мира, поэтому Абсолютная идея также должна развиваться.

Противоречия между философией Гегеля с логикой и диалектическим миром заключается в том, что система является консервативной и замкнутой, а мир диалектичным, т.е. предполагается, что развитие этой системы есть бесконечность.

Гегель подверг пересмотру принципы логики, идущие от Аристотеля. Он является автором самого смелого за всю историю философии принципа: «Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия есть критерий заблуждения».

Значение философии Гегеля заключается в том, что в ней изложено в систематической форме диалектическое миропонимание и соответствующий данному миропониманию диалектический метод исследования.

В частности же Гегель прилагал все свои усилия на исследование и всестороннее обоснование важнейших принципов диалектического способа мышления, которое является в корне противоположным метафизике. Подвергнув основательной и глубокой критике метафизический метод, он сформулировал по-новому законы и категории диалектики.

Гегелевская деперсонификация мышления, сознания, творчества, «освободила» их от реального носителя – рода человеческого. Он не отрицает мышление людей, но отводит им лишь ретроспективную возможность – познать уже содеянное, узнать пройденное. Тождество мышления и бытия служит обоснованием единства законов мышления и внешнего мира (против агностицизма Канта).

<https://studfiles.net/preview/5298501/>

Труды:

Гегель Г.В.Ф. Соч.: М.-Л., 1929

Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990

Гегель Г.В.Ф. Философия природы. Сочинения. Т. II. М.-Л., 1934.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. М., 1977.

### **Диалектическая теология**

направление современной протестантской теологии. Сложилось в Германии в 20-х гг. 20 в. Идеи истоки: религиозно-мистическое учение Кьеркегора и немецкий экзистенциализм. Основатель – германский теолог Карл Барт.

Как и любое религиозно мистическое учение насквозь идеалистично.

Тем более, что теология как таковая это совокупность религиозных доктрин о сущности и действии бога, построенная в формах идеалистического умозрения на основе текстов, принимаемых как божественное откровение.

Одна из предпосылок Теологии - концепция личного бога, сообщающего непреложное знание о себе через своё "слово", почему Теология в строгом смысле возможна только в рамках теизма или хотя бы в русле теистических тенденций.

Вторая предпосылка Теологии - наличие достаточно развитых форм идеалистической философии; основные философские истоки традиционной Теологии христианства, иудаизма и ислама - учения Платона, Аристотеля и неоплатонизма.

Аверинцев С.С. Философский энциклопедический словарь/Гл. редакция: Л.Ф. Ильичёв, С.М. Ковалёв, В.Г. Панов и др. Советская энциклопедия. М.: 1983.

И в данном случае диалектическая теология выступает как разновидность собственно теологии

### **Диалектическая теология**

(другие названия: неоортодоксия, теология кризиса) — направление в теологии, возникшее в протестантских церквях Германии и Швейцарии в 20-ые годы XX-го века.

Являясь реакцией на социальный оптимизм и модернизм либеральной теологии, диалектическая теология выработала новый, неоортодоксальный подход к традиционному протестантскому вероучению.

«Восприняв идеи раннего экзистенциализма, диалектическая теология исходила из факта тотального отчуждения человека, обусловленного утратой Бога или ложным его пониманием, возникшем на рационалистической основе.

Вера не может базироваться на разуме и объективном знании, ибо между человеком и Богом существует абсолютный разрыв, преодолимый лишь посредством благодати, позволяющей индивиду открыть Бога в собственной душе и усмотреть истинный сверхразумный смысл евангельского откровения».

Основные представители: Карл Барт, Пауль Тиллих, Эмиль Бруннер, Рудольф Бультман.

Основой диалектической теологии является противоречие между иррациональной верой и религией, а также между вечным Откровением и историческим посланием, из которой позже родилась идея демифологизации Библии.

Между диалектической теологией и либерализмом существуют некоторые различия, например, неоортодоксы, в отличие от либералов, признают трансцендентный Источник истины.

Также у неоортодоксов христоцентричное богословие (по крайней мере, Барт так считал), в отличие от либералов. Однако между неоортодоксией и либерализмом существует больше сходств (например, неоортодоксы, как и либералы отвергают полную богодухновенность Библии и отрицают все то, что невозможно понять в ней рациональным путем), чем различий.

[Wikimedia Foundation. 2010. dic.academic.ru](https://www.wikimedia.org/wiki/Wikimedia_Foundation)

### **Диалектическая теология**

Основоположником направления диалектической теологии принято считать Карла Барта и идеи, выраженные им в программной работе "Послание к римлянам (Комментарий к посланию апостола Павла к римлянам)" (1919), своего рода манифесте диалектической теологии.

"В этой книге был высказан резкий протест против общепринятой теологии, против всей традиции со времен Шлейермахера, в которой христианство основывалось на человеческом опыте, а вера рассматривалась как фактор духовной жизни человека. Это также был протест против школ, превративших теологию в религиоведение и не знающих никакого иного толкования Библии, кроме историко-критического анализа. Несколько лет спустя комментарий Барта к Посланию к Римлянам вышел вторым изданием (1922 г, предисловие - 1921 г.). Этот полностью переработанный вариант можно считать отправной точкой для направления, получившего впоследствии название диалектической теологии". Хегглунд Б. История теологии. - СПб: Светоч, 2001. - С. 245.

[https://knowledge.allbest.ru/philosophy/3c0a65625a3bc68a5d43a89521206d36\\_0.html#text](https://knowledge.allbest.ru/philosophy/3c0a65625a3bc68a5d43a89521206d36_0.html#text)

### **Диалектическая теология**

Понимание веры в Диалектической Теологии возводится к классическому протестантскому тезису о вере как "внутреннем свете", присутствии Христа в душе. (По словам Дж. Фокса, основателя квакерского "Общества друзей", "истина не в книгах, а в сердцах".)

В соответствии с этим, рациональная интерпретация Библии в историческом или этико-нормативном плане трактуется лишь как нулевой цикл постижения ее сакрального содержания.

Подлинный смысл Священного Писания постигается поверх фабульных сюжетов - "сквозь историческое" (К. Барт).

Строго говоря, прочтение Библии, как и откровение, есть боговдохновенный акт, где вера служит камертоном Божественных смыслов.

Согласно Бультману, способы передачи содержания вероучения историчны по своей природе, а потому библейские мифы как одна из наиболее архаичных культурных форм этой передачи не может и не должна рассматриваться как адекватная современности, - библейские тексты должны быть переформулированы в терминологии человеческого существования.

Центральную смысловую позицию занимает "сфера соприкосновения" (Бультман: "Я" существует в полном смысле этого слова лишь в сфере соприкосновения с Богом, посюсторонние формы бытия описываются в традиционных для экзистенциализма категориях заботы и страха.

Вера как явление сугубо экзистенциальное размыкает грани заброшенности, - "Я" оказывается лицом к лицу с Богом. Последний понимается в этом контексте как "возможное подлинное бытие" "Я", не

суженное жесткими рамками набора реализуемых в посюсторонней действительности социальных ролей, вынужденных и случайных, но предполагающее всю полноту экзистенциальных возможностей "Я".

В акте веры человек диалектически снимается Богом, обретая отношение к сверхчеловеческому. По словам К. Барта, "лишь через веру есмь то, что не есмь". Божественным усилием человеческая жизнь наполняется смыслом, который недоступен для человека ни в смысле целеполагания, ни даже в смысле постижения.

Более того, человек, стремящийся к свободе воли, характеризуется через категорию "греховности" (Нибур). Последняя трактуется максимально расширительно: любое проявление активности и творческого потенциала есть греховное отрицание очевидной зависимости человеческой экзистенции от Бога. Наиболее ярко это проявляется в сфере истории, ибо последняя выступает ареной столкновения человеческого волюнтаризма с волей Божьей.

Диалектическая Теология возвращается к классическому провиденциализму и актуализирует такой принцип исторического познания как "ирония истории" (Нибур): человеческие иллюзии по поводу видения себя как творца истории, порождающие социальную борьбу и катаклизмы, неизбежно разбиваются о реальные результаты его усилий, которые всегда оказываются неотвратимо противоположными исходным человеческим замыслам и целям.

Семантический разрыв между Богом и миром ("пропасть" или "бездна" в терминологии К. Барта) оставляют человека наедине с земными проблемами и, возлагая на него всю полноту ответственности за свой моральный выбор, - Диалектическая Теология принципиально становится в позицию невмешательства, постулируя невозможность решения мирских проблем теологическими средствами.

С позиции Диалектической Теологии именно в посюсторонней неприложимости веры и коренится ее пафос.

В этом смысле Диалектическая Теология есть попытка возрождения евангелической теологии с ее ригоризмом веры, своего рода антипрагматическая переформулировка антикогнитивного тертуллиановского "верую, ибо абсурдно" "верую, ибо тщетно".

Радикализм классической Диалектической Теологии 20-30-х годов к середине 20 в. практически исчерпывает себя и дает о себе знать лишь в систематически последовательной концепции Нибура, видящего возможность искупления вины человека, заключающейся в его потенции на независимость, на путях самосовершенствования (внутреннего "устроения духа") и жертвенности.

В целом же может быть констатирован распад Диалектической Теологии как целостного течения (вплоть до переориентации Бруннера на попытки построение "естественной" теологии).

Однако, следы содержательного влияния, конкретные элементы Диалектической Теологии легко могут быть обнаружены в качестве семантических аспектов в различных философских и теологических концепциях.

Так, например, в философии Тиллиха, первоначально близкого к Диалектической Теологии, вызревает интенция преодоления разрыва между теологией и проблемами мирского существования.

Аксиологическим центром поздних своих работ он делает проблему определения роли христианства в экзистенциальном опыте современного человека и современной культуре.

Вместе с тем, концепция Тиллиха не смыкается и с позицией либеральной теологии, растворяющей, по его оценке, Бога в миру. Дистанцируясь от крайностей как диалектической, так и либеральной теологии, Тиллих предлагает синтетическую трактовку Бога.

С одной стороны, Бог изначален и первичен по отношению ко всем возможным последующим дихотомиям. И самая острая из них - дихотомия Бытия Божьего и человеческого бытия.

Вместе с тем, по Тиллиху, как бы остра она ни была, человек не чужд Богу, но - отчужден от него. Тиллих фиксирует два феномена, свидетельствующих наличие фундаментальной связи человека с Богом: забота о смысле Бытия и онтологически заданная любовь.

Последняя понимается Тиллихом именно в аспекте воссоединения некогда единого, ибо "не объединить того, что по сути самое раздельно". Любовь обнаруживает величайшую силу там, где она преодолевает величайшую разделенность, а будучи отделен от Бога, человек отделен тем "от основы своего бытия, от самого себя и от мира".

В силу этого "бесконечная любовь к Богу" имеет глубокие онтологические основания, не теряя, однако, из-за этого своего экзистенциального характера ("западная культура, в отличие от восточной, признает высшую форму любви, в которой не исчезает личность как субъект и объект чувства").

Этот личностный импульс любви, экзистенциальный порыв человека к Богу, в конечном итоге, замыкает разорванный круг бытия, замыкая друг на друга извечные экзистенциальные вопросы человеческого существования и содержащиеся в христианстве ответы на них.

Аналогично, дуализм сакральной и профанной истории снимается Тиллихом с помощью концепции кайроса - события, в котором высвечивается сакральный смысл истории и которое, однако,

укоренено в ткани повседневной исторической событийности и экзистенциально переживается человеком как "свершение".

Традиция Диалектической Теологии, таким образом, оказала значительное влияние на развитие как теологической, так и философской проблематики, в частности, на формирование теологии "смерти Бога", развиваемой в рамках такой парадигмы культуры постмодерна, как "смерть субъекта": Д. Бонхеффер был учеником К. Барта. М.А. Можейко

[ГРИЦАНОВ А.А. Новейший философский словарь. 2004](#)

### **Диалектическая теология**

отвергает философию как попытку обосновать познание Бога, исходя из мысли о природном «родстве» Бога и человека или признания какой-то другой общей для Бога и человека основы, будь то дух, идея или разум. Бог – нечто «совсем иное» не только по отношению к миру, но и ко всем попыткам выразить Его в человеческой речи, в объективирующем восприятии.

Бог есть «Совсем Другое», поэтому «прямые» высказывания о Боге как таковом незаконны; правомерны лишь экзистенциальные высказывания, выражающие затронутость человеческого существования деянием Бога. Но при этом остается еще одна опасность: человеческий разговор о Боге легко соскальзывает на пересказ мифологических «историй о Боге».

Христианская вера должна быть освобождена от исторически-преходящей оболочки – религии, переведена на язык экзистенциальных высказываний и демифологизирована.

Христианская вера в понимании диалектической теологии не является частью культуры, она пребывает в разрыве с ней, она есть суд над всем человеческим. Самое важное лежит за пределами всего человеческого знания и самопонимания (культуры). Только через Бога человек обретает свое подлинное существование и свою подлинную сущность.

Однако парадоксальным образом диалектическая теология обосновывает нераздельность догматики, с одной стороны, и политики и этики, с другой: неприемлемое нравственное и политическое поведение христианина она оценивает как свидетельство изъятия его веры.

Самый большой изъян – превращение веры в «религию», в служение «не-богу» – государству, нации, расе, классу, вождю. Библейский Бог не имеет ничего общего с «богами» религий и философий, изготовленными человеком по своему образу и подобию. В философии Барт, напр., видит атеистическую затею, стремление стереть черту между Богом и сотворенными Им человеком и миром, преодолеть непреодолимую пропасть, лежащую между ними.

За утверждением диалектической теологии самоценности христианской веры стоит стремление защитить ее от идеологизации, от попыток поставить ее на службу политике или морали. Ибо все это означает подмену «последнего» «предпоследним», подмену истинного Бога – ложными богами, веры – идолопоклонством.

Только доверившись «единому Слову Бога» человек может избежать такой ситуации, когда, поклоняясь ложным богам, он оказывается на самом деле «без бога», т.е. беспомощным перед лицом нигилизма и соблазном вседозволенности.

Согласившись в том, что «Иисус Христос есть единое Слово Бога» и единственное содержание теологии, отвергнув теологию как в ее либеральном, так и фундаменталистском вариантах, сторонники диалектической теологии разошлись в понимании того, как сделать понятной христианскую Весть и перевести ее на язык современного человека.

К концу 2-й мировой войны в диалектической теологии обнаружилось противоречие. Турнейзен остается с Бартом в его радикальном христоцентризме: единственно важно то, что говорит Бог, и только в том, что Он говорит, «светит истина», которую не следует искать в том, что говорит человек.

Сознавая заключающуюся в этой позиции угрозу культурного изоляционизма, Бруннер предлагает свой вариант естественной теологии в работе «Природа и благодать» (1934), вызвавшей резкое неприятие со стороны Барта. Гогартен и Бультман выступили против взгляда, согласно которому сегодня говорить о Божественном откровении можно, только обратившись к исторической экзистенции; они отбросили попытки в каких-либо конкретных событиях истории обнаружить Откровение как «метафизику истории».

Вслед за Кьеркегором Гогартен отвергает всю идеалистическую философию культуры и истории, всякое философское толкование человеческой экзистенции, в пользу приходящей к своей «целостности» экзистенции через Откровение в Иисусе Христе.

Бультман же обращается к учению об оправдании, к теме Креста. Он разработал программу «демифологизации» Нового Завета, как «экзистенциальной интерпретации» содержащейся в нем мифологии. В теологии Бультмана сказывается сильное влияние М. Хайдеггера.

Так или иначе Гогартен, Бультман и Бруннер вновь обращаются от Христа к человеку, полагая, что Бог открывается не только в Слове, но и в человеческом существовании, а поэтому философия способна помочь теологу в прояснении Слова Божьего.

Но это означает, что вновь оживает отвергнутая диалектической теологией проблематика и подходы либеральной теологии 20 в. Тем самым прокладывается путь к антропологическому повороту в протестантской теологии 2-й пол. 20 в.

Тиллих, напр., рассматривает библейское Откровение как самое «совершенное» и «окончательное». Недиаlecticно усматривать откровение в каком-либо историческом событии или личности. Откровение, т.е. открывающееся в «условном» «безусловное», в физическом мире обнаруживается как его окончательная метафизическая «глубина».

Иисус – только медиум «безусловного», его воплощение. Опасность всякого воплощения безусловного состоит в том, что оно возвышает обусловленное (символ, институт, движение) до уровня предельности.

Теология с помощью критической интерпретации должна преодолеть эту опасность и тем самым, насколько это возможно для мысли, преодолеть роковой разрыв между религией и культурой.

Теология Тиллиха – это философская теология, в основе которой лежит метод корреляции христианского Откровения с человеком в его метафизическом и историческом измерении, христианской веры – со светской культурой. Диалектическая теология, т.о., продолжает стимулировать современную христианскую теологию даже в тех ее вариантах, которые развиваются в размежевании и прямой полемике с ее исходными положениями.

Связующим звеном и переходом от диалектической теологии к современной теологии, начиная с появляющейся в 1960-х гг. «теологии смерти Бога», явилась теологическая концепция Д.Бонхёффера, во многом повлиявшая на вышедшую в 1964 книгу англиканского епископа Дж.Робинсона «Честно перед Богом».

Разделяя с Бультманом требование интеллектуальной честности, Бонхёффер развивает идеи диалектической теологии в направлении «не-религиозной интерпретации» христианской веры в ставшем «совершеннолетним» безрелигиозном мире.

Бонхёффер стремится возратить Бога в церковь и в светский мир, набрасывая (под влиянием идей М.Бубера) концепцию церкви как реализации христианской субстанции в межличностных отношениях, во взаимосвязанности Я и Ты.

Тем самым утверждается новый стиль христианского существования как «существования для другого», как «жизнь для других». Свою версию диалектической теологии предложил Райнхольд Нибул – пожалуй, наиболее влиятельный американский теолог 20 в.

Идеи диалектической теологии разрабатывали за пределами Германии, где она возникла, Нильс Зеё (Дания), Пьер Мюри (Франция), Корнелиус Мискотт (Нидерланды), Йозеф Громадка (Чехословакия). Она оказала влияние и на католическую теологию, прежде всего в работах Ганса Урса фон Бальтазара и Ганса Кюнга.

Диалектическая теология, внутренне противоречивая, возникшая как реакция на обмирщение христианства в либеральном протестантизме, но отвергнувшая также и фундаменталистский буквализм, определила главные направления и интригу развития христианской теологии 2-й пол. 20 в.: противостояние теологии, ориентирующейся на поворот к миру и истории, проявляющей фундаментальный интерес к человеку (как часть общего «антропологического поворота» в послевоенной философии), и теологии консервативной ориентации, избегающей опасных крайностей религиозного модернизма, лозунг которой – теология должна вспомнить о Боге и говорить не о человеке, но о Боге.

Однако теперь эта дискуссия ведется на том уровне, на который продвинула теологическую мысль диалектическая теология в интерпретации соотношения Бога и человека, Откровения и истории. В обоих случаях точкой соприкосновения божественного откровения с человеком остается экзистенция, т.е. сам человек во всей конкретной целостности своего существования.

Новая философская энциклопедия: в 4 т. 2-е изд., испр. и допол./Председатель научно-редакционного совета Степин В.С. Национальный общественно-научный фонд Институт философии РАН. М.: Мысль, 2010.

Дильтей Вильгельм, нем. Wilhelm Dilthey

19.11.1833, Biebrich (Бибрих), около Wiesbaden (Висбаден), Nassau (Гессен), - Германия – 01.10.1911, Seis am Schlern (Сейс-ам-Шлерн), около Bozen (Бозен), South Tirol (Южный Тироль), - Austria-Hungary (Австро-Венгрия, – сейчас это Италия),

СМ:

<https://www.britannica.com/biography/Wilhelm-Dilthey>

<http://www.nndb.com/people/777/000180237/>

Немецкий историк культуры и философ-идеалист, литературовед, который впервые ввёл понятие так называемых наук о духе (Geisteswissenschaft), оказавших огромное влияние как на современные исторические науки в Германии: Риккерт, Виндельбанд, Шпрангер и др.; так и на литературоведение: Унгер, Вальцель (Oskar Walzel), Фридрих Гундольф и др.

Дильтея, наряду с Ницше, считают родоначальником так называемой «философии жизни», а также, наряду с Шлейермахером, – герменевтики.

Дильтей

Сын пастора реформатской церкви. Изучал теологию в Гейдельбергском, затем в Берлинском университете. Получил степень доктора в Берлинском университете в 1864, в 1866 стал профессором философии Базельского университета.

В дальнейшем был профессором университетов Киля (1868) и Бреслау (ныне Вроцлав) (1871), а также Берлинского университета, где преподавал с 1882.

[http://filosof.at.ua/publ/biografii/vilgelm\\_diltej/2-1-0-93](http://filosof.at.ua/publ/biografii/vilgelm_diltej/2-1-0-93)

Его семья была тесно связана с герцогами Нассау, которые поколениями служили в качестве капелланов и советников.

Его раннее образование проходило в местной гимназии, которую он окончил в 1852 году. По семейной традиции Дильтей поступил в Гейдельбергский университет для изучения богословия. После трех семестров он переехал в Берлин для исторических исследований под руководством Фридриха Тренделенбурга.

Для того, чтобы угодить своему отцу, он сдал экзамен по теологии и прочел первую свою проповедь в 1856. В университете Дильтей проучился недолго и через 2 счастливых года был вынужден отказаться от обучения в результате постоянного ухудшения состояния здоровья.

Следующие полдюжины лет были проведены в историческом и философском исследованиях в Берлине.

В 1866 году Дильтей был вызван в Базель а в 1882 году, после коротких туров в Киль и Бреслау, он вернулся в Берлин в качестве профессора богословия, должность, которую он занимал до 1905 года.

В 1874 году Дильтей женился на Кэтрин Путманн, и у них был один сын и две дочери.

<https://www.encyclopedia.com/history/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/wilhelm-christian-ludwig-dilthey>

ДИЛЬТЕЙ

Вклад, внесенный Дильтеем в философию вообще и в теорию познания, в частности, был оценен по достоинству уже после его смерти. Отчасти это случилось из-за старомодной терминологии – вместо терминов «культура» и «науки о культуре» (гуманитарные науки) Дильтей пользовался терминами «дух» и «науки о духе», что сразу же помещало его в традицию классического немецкого идеализма (Фихте, Гегель) и романтизма (Фр. Шлегель, Новалис). Таким образом, несмотря на то, что Дильтей, по сути, разрабатывал ту же проблематику, что занимала «философию культуры» конца 19 – начала 20 вв. (Г. Риккерт, В. Виндельбанд, О. Шпенглер), Дильтей долгое время не был включен в ее контекст.

Между тем для дильтеевского подхода характерен ряд моментов, выгодно отличающих его от концепции культуры, предложенной неокантианством.

Во-первых, проблематику специфики историко-гуманитарного знания Дильтей, в противоположность Виндельбанду и Риккерту, не сводит к методологическим вопросам.

Для Риккерта различие между «науками о культуре» и «науками о природе» обусловлено теоретико-познавательными причинами, а именно особенностями «образования понятий» в различных видах познания – историческом, с одной стороны, и естественнонаучном, с другой.

Если естественные науки оперируют ценностно ненагруженными и «генерализирующими», т.е. обобщающими, отвлекающимися от индивидуальности, методами, то историческое познание является

(1) ценностным,

(2) «индивидуализирующим».

Отличие сферы «природы» от сферы «истории» носит, согласно Риккерт, исключительно формальный характер: они познаются по-разному не в силу их онтологических свойств, а в силу того, что при их познании применяются разные логические средства. Очень похожее различие вводит Виндельбанд.

У него оно предстает в виде дихотомии «номотетических» и «идиографических» методов. Номотетический метод естествознания направлен на выявление закономерностей, тогда как идиографический метод исторического познания описывает индивидуальность, уникальную неповторимость явлений.

У Дильтея же различие двух типов познания носит предметный характер: ученому-гуманитарию предстает в известной мере другая действительность, нежели та, с которой имеет дело представитель естественных наук.

Во-вторых, содержание гуманитарного познания («наук о духе») далеко не сводится к исторической науке.

Если для неокантианства «наука о культуре», по сути, тождественна истории как науке (обсуждение вопроса о теоретико-познавательном статусе «науки о культуре» у Риккерта совпадает с обсуждением критериев научности истории), то Дильтей рассматривает гуманитарное познание в качестве высоко дифференцированной целостности.

К области «наук о духе» относятся, наряду с историей, филология, искусствоведение, религиоведение и т.д. В-третьих, в том, что касается собственно методологического аспекта затронутой проблемы, Дильтей, опять-таки в противовес неокантианству, не редуцирует метод гуманитарного познания к «индивидуализирующим» процедурам историографии: наряду с «историческими», он выделяет «системно-теоретические» и «культурно-практические» методы гуманитарных наук.

Наконец, в-четвертых, место познания культурно-исторического мира в неокантианстве определено рамками «философии ценностей»; культура предстает в результате как застывшая система, как неподвижный мир ценностей.

Предлагаемая Дильтеем категория «жизнь» (и, соответственно, «философия жизни») обещает послужить гораздо более адекватным средством теоретического схватывания реальности культуры в ее динамике и изменчивости. Это продемонстрировал своим творчеством Георг Зиммель, многие положения теории культуры которого представляют собой развитие положений Дильтея.

Свой философский проект Дильтей прямо увязывает с Кантом. Если последний выступил в свое время с «Критикой чистого (т.е. теоретического) разума», то Дильтей предлагает «Критику исторического разума». Если для кантовской «Критики» главным был вопрос, как возможна метафизика, то для Дильтея – как возможна история. «История» при этом понимается в вышеприведенном смысле, т.е. не в качестве описательной дисциплины, историографии, а в качестве науки об изменчивом мире человеческих творений (о мире «духа»).

Рассматривая сферу духа как сферу объективаций человеческой жизни, Дильтей постепенно сближается с Гегелем, чье понятие «объективного духа» он использует в своих поздних работах.

Науки о духе, систему которых намеревался построить Дильтей, суть, строго говоря, не только науки о культуре, а общественные, социальные науки в современном смысле слова. Объект «духовно-исторического познания» – не просто «культура», а «общественно-историческая действительность» как таковая.

Поэтому в состав «наук о духе» входят, наряду с привычными гуманитарными дисциплинами, также теория хозяйства и учение о государстве. Система знания об общественно-исторической действительности включает в себя, согласно Дильтею, две группы наук – «науки о системах культуры» и «науки о внешней организации общества».

Ставя вопрос о теоретико-познавательном статусе исторического познания, Дильтей попадает в самый центр дебатов вокруг т.н. «проблемы историзма».

Во второй половине 19 в. слово «историзм» ассоциируется преимущественно с «исторической школой» (Савиньи в теории права, Ранке и Дройзен в историографии) и со связанным с нею противостоянием спекулятивной философии истории гегелевского типа. Главная забота историка – конкретная жизнь конкретных сообществ, говорят приверженцы «историзма».

Вместе с тем перемещение внимания на «событийность» (т.е. изменчивость, преходящность исторической реальности) имело своим результатом упразднение традиционного вопрошания о смысле истории. Вот почему приверженность историзму к началу 20 в. все чаще начинает означать приверженность историческому позитивизму.

Содержание поиска Дильтея в этой связи можно сформулировать как попытку обнаружения индивидуальности без впадения в релятивизм. Отказ от подчинения реальной истории развитию «понятия» (как то имело место у Гегеля) есть отказ от «метафизики» истории, – но не ценой позитивистской отмены смыслового измерения исторического мира.

Исключительно важную роль в развиваемой Дильтеем теории познания играет понятие «взаимосвязь», или «целокупность». Оно имеет не только гносеологический и методологический, но и онтологический аспект, обозначая как взаимосвязь знания, так и взаимосвязь действительности.

Намереваясь преодолеть восходящий к Декарту субъект-объектный дуализм, Дильтей усматривает исток этого дуализма в искусственном расщеплении данности мира на «внутреннее» и «внешнее». Между тем такое расщепление не существует изначально, а является результатом интеллектуального конструирования.

Если картезианская модель познания исходит из абстракции чистого мышления, то Дильтей делает своей отправной точкой «переживание». Именно в переживании познающему открывается живая, а не логически препарированная реальность. Конкретизируя это положение, Дильтей вводит понятие «жизнь».

Жизнь есть одновременно и предмет познания, и его исходный пункт. Поскольку познающий, будучи живым существом, с самого начала является частью жизни как целого, его доступ к «духовно-исторической» реальности облегчен в сравнении с доступом к природному миру.

Духовно-историческая реальность дана ему непосредственно. Имя этой непосредственности – «понимание». Формулируя эту мысль, Дильтей выдвигает свой знаменитый тезис: «природу мы объясняем, духовную жизнь мы понимаем».

Заостряя противоположность понимания как интуитивного постижения реальности объяснению как дискурсивно-логической процедуре, Дильтей дает повод считать себя сторонником субъективизма.

Но это противоречит основной цели его философии – дать методологическое обоснование историко-гуманитарного познания, что предполагает построение последнего на общезначимом, а не на субъективно-психологическом, основании.

Это противоречие Дильтею не удалось полностью снять. Отвечая на критику Риккерта (а позже – на критику Гуссерля), философ вносит коррективы в свою гносеологическую концепцию.

Он подчеркивает негодность «понимания» и «переживания», говорит о постоянном «взаимодействии живого опыта и понятия» в социально-гуманитарном познании (о роли процедуры анализа и абстрагирования речь шла уже в первом крупном труде Дильтея Введение в науки о духе (1883). Вместе с тем акт понимания остается для него прежде всего интуитивным схватыванием («во всяком понимании есть нечто иррациональное»).

Дильтей постоянно указывает, что историко-гуманитарное познание имеет дело со сферой объективации, и трактует понимание как репродукцию, воспроизведение запечатленных в произведениях культуры «жизнеобнаружений» (объективаций жизни), но в то же время настойчиво утверждает приоритет психологии в системе социально-гуманитарного знания.

Дильтей, как верно указал Гуссерль, так и не преодолел психологизма – редукции смысловых связей к психическим связям. Однако ряд оставленных Дильтеем набросков, а также отдельные фрагменты при жизни опубликованных сочинений, свидетельствует, что он отдавал себе отчет в порочности психологизма и искал выхода из обусловленного психологизмом методологического тупика.

Обращение к феномену понимания делает философско-методологическую программу Дильтея программой герменевтической. Разрабатывая проблематику герменевтики, Дильтей, вслед за Шлейермахером, ставит вопрос об условиях возможности понимания письменных документов. Высшим условием выступает для Дильтея однородная (однородная) структура «общественно-исторического мира».

Понимающий здесь – такая же часть духовно-исторической действительности, как и понимаемое: «Только то, что сотворено духом, дух в состоянии понять». И все же то, что позволяет некоторому произведению или тексту быть понятым – это отнюдь не изначальная изоморфность психологического устройства автора и читателя.

Хотя у Дильтея можно встретить и такую трактовку сущности понимания, центр тяжести его герменевтической теории лежит не в субъективно-психологической плоскости, свидетельством тому – сама категория «объективного духа». Именно на эту, говоря современным языком, сферу культурных объективаций, и направлено преимущественное внимание дильтеевской «понимающей психологии».

Но процесс понимания объективации вообще не сводится к простой эмпатии («вчувствованию»), а предполагает сложную историческую реконструкцию, а значит – вторичное конструирование того духовного мира, в котором жил автор.

Эта мысль с достаточной четкостью звучит уже в Возникновении герменевтики (1900). Однако другой аспект герменевтики Дильтея, связанный с проблемой общезначимости понимания, остался в его прижизненных публикациях в тени.

Проблематика общезначимости понимания схватывается Дильтеем в категории «внутренней целостности», или «внутренней взаимосвязи», выражающей такое объективное содержание, которое не может быть сведено к к.-л. индивидуально-психологическим интенциям.

Данное содержание есть не что иное, как сфера идеально-логических значений. Осознав самостоятельность этой сферы, Дильтей вплотную подошел к феноменологии (не случайно Шелер включает его, наряду с Бергсоном и Ницше, в число родоначальников феноменологического направления в философии).

Герменевтическая концепция Дильтея, как показали новейшие исследования (Рикёр Ф. Роди), не так уж далеко отстоит от экзистенциально-феноменологической и экзистенциально-герменевтической ветви в философии 20 в. Сколь бы энергично ни подчеркивали свой разрыв с прежней герменевтической традицией «фундаментальная онтология» (Хайдеггер) и «философская герменевтика» (Гадамер), многие их базисные положения можно найти уже у Дильтея.

Согласно Хайдеггеру, понимание есть раскрытие структуры герменевтического опыта, т.е. изначально заложенного в человеческом бытии «понимания бытия». Отсюда следует неизбежность герменевтического круга, который нельзя разорвать, ибо он связан не с методологическими трудностями, а с онтологической структурой понимания.

Весьма сходные мысли, пользуясь другими терминами, высказывает в связи с проблемой «герменевтического круга» Дильтей. Герменевтический круг, или круг понимания, обусловлен, по Дильтею, тем, что целостная взаимосвязь процесса жизни может быть понята только исходя из отдельных частей этой взаимосвязи, а каждая из этих частей, в свою очередь, нуждается для своего понимания в учете всей целостности.

Если Хайдеггер и Гадамер, полемизируя с субъективно-психологическим подходом к герменевтической проблематике, подчеркивают, что понятийной парой в ситуации понимания являются не «субъект» / «объект» (тем более не «автор» / «интерпретатор»), а скорее «здесь-бытие» / «бытие» (Dasein / Sein), то Дильтей тоже выводит герменевтическую проблему за рамки столкновения двух субъективностей: выделяемая им понятийная пара есть «жизнь» / «жизнь».

Все зависит от того, как Дильтея прочесть. Дильтеевская категория «жизнь» в известном смысле сродни хайдеггеровскому «бытию»: как Sein лишено смысла без Dasein, так и Leben артикулирует себя в Erleben (переживании), Ausdrueck (выражении) и Verstehen (понимании). Немаловажное значение имеет и то обстоятельство, что в поздних работах Дильтея вводит различие между Lebensausdrueck и Erlebnisausdrueck – «выражением жизни» и «выражением переживания».

Герменевтические разработки Дильтея дали толчок т.н. «духовно-исторической школе» в историко-культурных и историко-литературных исследованиях. Парадигмальными для нее стали Жизнь Шлейермахера (1870), История юного Гегеля (1905), Переживание и поэзия: Лессинг, Гёте, Новалис и Гёльдерлин (1906), Сила поэтического воображения и безумие (1886) и др.

В 1960-е годы нераскрытый потенциал дильтеевской герменевтики стал предметом размышлений О.Ф. Больнова, который, основываясь на работах Г. Мишпа и Х. Липпса, показал продуктивность идей Дильтея в контексте современной логики и философии языка.

Однако актуальность Дильтея не исчерпывается только его ролью в истории герменевтики. Кассирер в эссе Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры (1945) называет Дильтея одной из важнейших фигур в «истории философии человека», т.е. философской антропологии в широком смысле слова.

Прямое и косвенное влияние Дильтея на философско-антропологическую мысль 20 в. велико. Так, под неявным воздействием Дильтея строится оппозиция «духа» и «жизни» в концепции М. Шелера – да и само понятие жизни, развиваемое Шелером в полемике с витализмом и натурализмом, очевидным образом восходит к Дильтею (а не, например, к Ницше).

Тезис Гелена о культуре как сущностном выражении «природы» человека, равно как и сама базовая идея Гелена о необходимости увязать изучение человека с изучением мира культуры (теория институтов), также имеют своим, хотя и неявным, истоком положения Дильтея.

В качестве непосредственного продолжения философско-методологической программы Дильтея строит свою философскую антропологию Плеснер: последняя замышляется им как универсальное знание о человеке, преодолевающее дихотомию естественнонаучного и гуманитарного подходов.

Наконец, Дильтея можно без особых преувеличений назвать родоначальником немецкой культурной антропологии. Если в англо-американской литературе этот термин обозначает совокупность чисто эмпирических дисциплин, то в немецкую научную традицию понятие «культурная антропология» (Kulturanthropologie) ввел Ротхагер в одноименной книге 1942. Исходные положения данной книги определены кругом идей Дильтея.

[http://encyclopaedia.big.ru/enc/liberal\\_arts/DILTE\\_VILGELM.html](http://encyclopaedia.big.ru/enc/liberal_arts/DILTE_VILGELM.html)

## ДИЛЬТЕЙ

Главная задача — создать, подобно И. Канту, критику исторического разума. В отличие от Канта, считал, что разум не является чистым, но всегда историчен, зависит от времени и обстоятельств.

Принципы и правила разума пересматриваются и улучшаются в процессе общественно-исторического и научного опыта. Дильтей отталкивался не от сознания, не от разума, а от жизни. Жизнь, жизненные переживания, жизненный динамизм социальных явлений — та основа, на которой должно строиться познание.

В жилах познающего субъекта, которого конструируют Дж. Локк, Д. Юм и Кант, течет, полагал Дильтей, не настоящая кровь, а разжиженный сок разума в виде чисто мыслительной деятельности. Любую составную часть абстрактного научного мышления нужно толковать исходя из совокупности человеческой природы, какой она проявляется в опыте, языке и истории.

Тогда обнаруживается, что живое единство личности, внешний мир, индивиды вне нас, их жизнь во времени, их взаимодействие могут быть объяснены исходя из этой совокупности.

Базой познания и истолкования исторических событий является описательная психология, которая не стремится разложить жизнь сознания на атомарно представляемые элементы, как это делает объяснительная психология, а исходит из развитой целостности душевной жизни.

Природу мы объясняем, а душевную жизнь постигаем. Душевная жизнь составляет подпочвенный слой познания, и потому процесс познания может изучаться лишь в этой душевной связи и определяться по ее состоянию. Культурные системы: хозяйство, право, искусство, религия, наука, внешняя организация общества (семья, община, церковь, государство) возникли, согласно Дильтею, из живых связей человеческой души и могут быть поняты только из этого источника.

Чтобы что-то понять, надо это пережить. Непосредственное переживание — исходный пункт гуманитарных наук. Не надо общих понятий, чтобы постичь переживание др. человека. Выражение скорби на лице уже вызывает ответное чувство. В переживании имеет место непосредственная достоверность.

В нем нет различия между актом переживания и его содержанием, тем, что внутренне воспринимается. Переживание есть не разложимое далее внутреннее бытие. Переживание — это индекс реальности вообще, который не понимала нововременная философия сознания вследствие односторонней ориентации на идею предметного сознания.

Каждый внешний, направленный на предмет и им возбужденный акт содержит «внутреннюю сторону», которая, в свою очередь, указывает на те жизненные переживания, которыми обоснована вера в реальность внешнего мира.

Переживание — это модус сознания вообще. Это не психическое или эстетическое, но трансцендентальное понятие, конструирующее всю полноту опыта, осуществляющее познание. Напр., мы понимаем субстанцию, когда ее переживаем.

Содержания и отношения, которые приобретаются во внутреннем опыте и переживаются, выносятся вовне и закрепляются в логических формах. Всякая метафизика возникает не из чистой установки мысли к бытию или восприятию, но из работы духа, который созидает живую взаимосвязь.

В языке, мифах, литературе, искусстве, во всех исторических действиях вообще мы, согласно Дильтеем, видим перед собой как бы объективированную психическую жизнь, продукты действующих сил психического порядка, построенные из психических составных частей и по их законам.

Эта психическая жизнь имеет свою структурную связь, поскольку мы ее переживаем. Мы внутренне воспринимаем эту структурную связь, охватывающую все страсти, страдания и судьбы человеческой жизни, потому мы и понимаем человеческую жизнь, все ее глубины и пучины.

Это происходит так же, как образуется смыслообраз мелодии — не из последовательности звукового потока, а из музыкальных мотивов, определяющих образное единство мелодии.

На переживании строится понимание, которое есть непосредственная сопричастность жизни, без мыслимого опосредования понятием. Задача историка — не соотносить действительность с понятиями, а добираться до тех пунктов, где «жизнь мыслит и мысль живет» (Л. Ранке).

Мы объясняем природу, а духовную жизнь понимаем. Причем важнейшую роль в понимании играет воображение, оно одно дает нам целостное понимание. Мы всегда понимаем больше, чем знаем, и переживаем больше, чем понимаем. Внешние события — только повод для воображения историка.

Из понимания вытекает и истолкование: историк должен не просто воспроизвести картину исторического события, но пережить его заново, истолковать и воспроизвести как живое. Прошлое переносится в настоящее во всей неповторимо индивидуальной целостности, во всем многообразии связей.

Дильтей считал, что науки о природе и науки о духе неправомерно обособляются друг от друга. Так, физиология занимается людьми, но она относится к наукам о природе; изучение языка включает в себя физиологию речевых органов; процесс современной войны включает в себя изучение воздействия газа на моральное состояние солдат.

Но главным отличием наук о духе является то, что они направлены на самоосмысление человека. Это ход понимания от внешнего к внутреннему. Когда мы читаем историю войн, основания государств, она, писал Дильтей в «Построении исторического мира...», наполняет нашу душу великими образами, знакомит нас с историческим миром, но нам прежде всего интересно в этих внешних вопросах недоступное, переживаемое, имманентное.

Поскольку в таком переживании содержится ценность жизни, то вокруг этого и крутится весь внешний шум истории. Здесь выступают цели, неизвестные природе. В этом творящем, ответственном, суверенном, в себе развивающемся духовном мире, и только в нем, жизнь имеет свою ценность, цель и значение.

Герменевтическая концепция Дильтея оказала решающее влияние на филос. Герменевтику 20 в., на идеи М. Хайдеггера, Х.Г. Гадамера, П. Рикёра. Идеи философии культуры Дильтея отчетливо просматриваются в трудах представителей философской антропологии.

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

## ДИЛЬТЕЙ

Представитель философии жизни; основоположник понимающей психологии и школы «истории духа» (истории идей) в нем. Истории культуры 20 в. Филос. Воззрения Дильтея формировались под влиянием, с одной стороны, нем. Идеализма и романтизма (внимание к миру субъекта и интерес к культуре и истории), с другой — англо-франц. Позитивизма (Дж.С. Милль, Огюст Конт; антиметафизич. Установка и метод психологизма как анализ непосредственных данных сознания).

Влияние на Дильтея оказало также неокантианство баденской школы (противопоставление естеств.-науч. И культурно-историч. познания).

Центральным у Дильтея является понятие жизни как способа бытия человека, культурноисторич. реальности. Человек, по Дильтею, не имеет истории, но сам есть история, которая только и раскрывает, что он такое. От человеческого мира истории Дильтей резко отделяет мир природы.

Задача философии (как «науки о духе»), по Дильтею, — понять «жизнь» исходя из неё самой. В связи с этим Дильтей выдвигает метод «понимания» как непосредственного постижения некоторой духовной целостности (целостного переживания).

Понимание, родственное интуитивному проникновению в жизнь, Дильтей противопоставляет методу «объяснения», применимому в «науках о природе», имеющему дело с внешним опытом и связанному с конструирующей деятельностью рассудка.

Понимание собственного внутреннего мира достигается с помощью интроспекции (самонаблюдения), понимание чужого мира — путём «вживания», «сопереживания», «вчувствования», по отношению к культуре прошлого понимание выступает как метод интерпретации, названный Дильтеем герменевтикой: истолкование отдельных явлений как моментов целостной душевно-духовной жизни реконструируемой эпохи.

В более поздних работах Дильтей отказывается от интроспекции как психологического способа «понимания», сосредоточиваясь на рассмотрении культуры прошлого как продуктов «объективного духа». Здесь Дильтей во многом превосходит неогегельянство. —

Однако он отрицательно относился к панлогизму; в противоположность Гегелю, у Дильтея всегда сохраняется романтическая склонность к признанию «последней тайны» жизни, к которой интерпретатор может только приближаться, но не постигать её до конца.

Вслед за романтиками Дильтей рассматривает целостность исторических образований через призму целостности человеческой личности — его основные исторические исследования построены по принципу соединения множества биографий.

При этом определяющей чертой историзма Дильтея является релятивизм, который характеризует также и его учение о трёх основных типах мировоззрения, понимаемого как выражение единой личностной установки: натурализме, идеализме свободы и объективном идеализме.

Дильтей оказал большое влияние на развитие буржуазной философии 20в., особенно на экзистенциализм.

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

#### Дильтей, учение

В своем главном сочинении «Введение в науки о духе» (нем. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1880), а также в «Построении исторического метода в науках о духе» (нем. *Der Aufbau der geschichtlichen Methode in den Geisteswissenschaften*, 1910) Дильтей резко противопоставляет науки о духе наукам естественным (к которым Дильтей относит и эмпирическую психологию), изучающим явления путём эмпирического анализа, между тем как наука о духе имеет дело с непосредственной психической деятельностью — переживанием — и поэтому должна отстаивать свой, специфически соответствующий ей метод.

Психическая жизнь признается единым непрерывным потоком, сущность её заключается в иррациональности, подсознательности и телеологической направленности; методологически Дильтей противопоставляет «предметному» или «естествоведческому» объяснению явлений свой метод «понимания» или «толкования» жизни — описательную психологию.

Жизнь, по Дильтею, — в этом пункте он почти целиком примыкает к Бергсону, — ничем не ограничена и неопределима, она течет из тайных источников и стремится к неизвестным целям; она доступна нашему познанию лишь частично: доступны индивидуальные жизненные явления и психологическое их толкование и понимание.

Путём наблюдений над их повторением и закономерностями создается некоторая общая классификация, дающая возможность включения того или иного индивидуального явления в относительно постоянные общие типы и законы; они служат исследователю вспомогательным средством при его весьма приблизительном объяснении истории, представляющей собою смешение и срастание таких типовых явлений.

История как целое не имеет своего смысла; им обладают лишь отдельные её эпохи, замкнутые в себе «культурные системы» индивидуальной структуры. Методологически «наука о духе» Дильтея есть попытка соединения двух систем: каузально-генетического объяснения английского позитивизма и интуитивного понимания немецкого идеализма.

Дильтей хотел возродить немецкий идеализм на более научном базисе. Но из этого соединения идеализма с позитивизмом не получилось ни цельного мировоззрения, ни цельного метода; элементы этих систем всегда распадаются там, где Дильтей применяет их на практике; он склоняется то к одной, то к другой системе: в первый период своих многочисленных исторических работ он ближе к позитивизму, во второй — особенно после критики его трудов Риккертом и Гуссерлем — к идеализму.

Теории Дильтея больше всего не доставало идеи исторической динамики; изучение исторического процесса он заменял изучением (описанием) психического развития личности: почти все его исследования — биографии или биографические очерки.

Чтобы сделать свою науку способной к «созидающему синтезу», он вернулся к Гегелю, но заимствовал лишь метафизические элементы его метода, игнорируя диалектику; стержень исторического развития он видел в «метафизическом переживании» гениев-художников, открыто сделав таким образом основным понятием развития — метафизику.

Однако Дильтей, мировоззрение которого сложилось во времена грюндерства и начала германского империализма, понял невозможность возрождения классического идеализма в ту эпоху и впал в скептицизм. Он представляет звено в длинной цепи развития Ницше — Шпенглер.

Применяя своё дуалистическое мировоззрение к литературоведению, Дильтей прежде всего противопоставил свой метод историко-филологической школе Шерера-Шмидта; если эта школа под влиянием позитивизма Конта, Тэна и других стремилась свести изучение литературных явлений к точности естественных наук и рассматривала человека как социальное существо, слагающееся под влиянием окружающей его среды, то Дильтей, наоборот, восстал против исследования внешних условий,

определяющих художественное произведение, перенеся своё внимание непосредственно на мировоззрение писателя и на значение переживания для поэзии.

Мир художника отличается, по Дильтею, от мира других людей: он, во-первых, питается поэтической фантазией, а priori входящей в его душевную конструкцию, и, во-вторых, художнику свойственно стремление освободиться от давления действительности при помощи присущего ему одному сильного, непроизвольного стремления к созиданию (Bautrieb); таким образом каждое художественное произведение есть оформление питаемого жизненными переживаниями отдельного события. Задачи литературоведения — установить связь между поэзией и переживанием писателя.

Дильтею очень много писал на литературоведческие темы; главные его произведения: серия биографий немецких романтиков, начиная от Новалиса (1865) и кончая Гёльдерлином (1905).

#### **Основные темы его работ:**

«Фантазия и психология в поэзии» («Ч. Диккенс и гений повествовательной литературы» — «Charles Dickens und das Genie der erzählenden Dichtung», 1876 — 1877

«Воображение поэта» — «Die Einbildungskraft des Dichters», 1877

«Поэтическое воображение и безумие» — «Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn», 1886

«Материал для построения поэтики» — «Bausteine für eine Poetik», 1887

«Три эпохи в развитии современной эстетики и её современные задачи» — «Die drei Epochen der modernen Aesthetik und ihre heutige Aufgabe», 1892; «Переживание и творчество» — «Erlebnis und Dichtung», 1905).

Последнее сочинение оказало особенно заметное влияние на современную духовно-историческую школу. Но так как метод Дильтея в целом страдает дуализмом, выражающимся в постоянном колебании между позитивизмом и метафизикой, то и его литературоведческий метод дал право ссылаться на него как формалистически-эстетической школе (Вальцель (нем. Oskar Walzel), Штрих и другие), так и многочисленным течениям внутри духовно-исторической школы (Унгер, Майнк, Гундольф (нем. Friedrich Gundolf), Цизарц (нем. Herbert Cysarz), Бертрам, Корф, Эрматингер и другие).

Однако все они исходят из того идеалистического положения Дильтея, что «история духа», или «наука о духе», должна строиться на рассмотрении каждой отдельной области культуры как выявления саморазвития единого духа идей эпохи.

[Википедия](#)

#### **Основные идеи философии Дильтея.**

Обычно (так полагал и сам Дильтею) считают, что термин "науки о духе" (Geisteswissenschaften) впервые появляется в немецком языке как эквивалент понятия "moral science" из "Логики" Дж. Ст. Милля.

Однако первое до сих пор найденное свидетельство, принадлежащее анонимному автору, относится к 1787 г. 1824 годом датировано первое употребление термина, несколько приближающееся к современному значению, и только в 1847 г. — практически полностью с ним совпадающее.

В самом обозначении — "науки о духе" — зачастую усматривают простой аналог термина "науки о природе" (Naturwissenschaften). В противовес господствующим в XIX в. попыткам "научно" оформить гуманитарные науки, применив к ним методы естественных дисциплин, Дильтею пытается выявить особый, присущий только гуманитарным наукам, характер научности.

Исходная постановка проблемы, как сначала казалось Дильтею, лежит в теоретико-познавательной сфере. То, что было сделано Кантом для естественных наук, должно теперь быть повторено применительно к другой области знания. В этом смысле Дильтею и говорит: "Мне кажется, что основная проблема философии заложена на все времена Кантом" и "Мы должны продолжать дело трансцендентальной философии".

Однако в процессе работы Дильтею становится ясно, что решить эту задачу по аналогии с методом, предложенным в кантовской "Критике", невозможно. Необходимо, скорее, вновь обратиться к самим основам философии. Теоретико-познавательная постановка вопроса расширяется до анализа человека и человеческого мира в целом.

Меняется перспектива: вместо человека как познающего субъекта, вместо разума исходным становится "целостный человек", "тотальность человеческой природы", "полнота жизни". Здесь, казалось бы, Дильтею резко расходится с Кантом. Уже на первых страницах предисловия к "Введению в науки о духе" (1883) это расхождение выражено со всей отчетливостью. Дильтею писал: "В жилах познающего субъекта, которого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный флюид разума как чистой мыслительной деятельности.

Меня же психологическое и историческое изучение человека вело к тому, чтобы положить [именно] человека — во всем многообразии его сил, как желающее, чувствующее, представляющее существо — в основу объяснения познания".

Познавательное отношение, согласно Дильтею, уже изначального жизненного отношения, в которое первое оказывается включенным. Это приводит к «снятию» Я как субъекта мысли», ибо, как поясняет Дильтей, «эта отнесенность (к действительности. — Авт.), не есть представление, как ее выражает отношение субъекта к объекту, но вся жизнь целиком."

Однако Дильтей не желает по всем линиям противопоставлять свой замысел философии Канта: он все же считает себя продолжателем трансцендентализма. Но место чисто познавательного субъекта у Дильтея теперь занимает жизнь во всей полноте ее творческих потенций. Поэтому философию Дильтея по праву называют "философией жизни".

Под "философией жизни", Дильтей понимает "определенные переходные ступени между философией и религиозностью, литературой и поэзией", более свободные формы философии, близкие к жизненным потребностям человека. К мыслителям, представляющим такой стиль философствования, Дильтей относит Марка Аврелия, Монтеня, Эмерсона, Ницше, Толстого.

Но "философия жизни" в дильтеевском понимании не означает более некую философию о жизни как о наиболее близко ее касающемся предмете. Новый принцип методической строгости Дильтей видит в том, что философствование должно исходить из жизни: "Главный импульс моей философской мысли - желание понять жизнь из нее самой". решение вопроса о том, что должно стать исходной отправной точкой мышления, источником живого, целостного опыта, диктует и сам принцип философствования: отказ от всех внешних по отношению к жизни — "трансцендентных" положений, опору только на то, что "дано" самой жизнью.

Нацеленность на понимание жизни отличает Дильтея от всех поэтически-свободных зарисовок так называемых "жизненных философий" выделяемых им (от Аврелия до Толстого) мыслителей, равно как и от иррационалистических течений философии жизни, в которых первенство в постижении жизни отводилось интуиции, инстинкту.

Еще более точно специфику дильтеевской философии определяет то, что это исторически ориентированная философия жизни: "Что есть человек, может сказать ему только его история".

Понятия "жизнь" и "историческая действительность" часто используются Дильтеем как равнозначные, поскольку историческая реальность сама понимается как "живая", наделенная живительной исторической силой: "Жизнь .... по своему материалу составляет одно с историей. История — всего лишь жизнь, рассматриваемая с точки зрения целостного человечества...".

Аналогичным образом, в одном и том же смысле Дильтей использует понятийные конструкции "категории жизни" и "категории истории".

Поставив проблему понимания жизни, Дильтей необходимым образом столкнулся с вопросом о том, как вообще возможно "научное познание единичных личностей" и каковы средства его достижения". Ключом к решению проблемы научного познания духовно-исторического мира становится у Дильтея анализ понимания, которое может иметь различные градации — в зависимости от интереса, испытываемого человеком к рассматриваемому им предмету.

В высших своих формах понимание доводится до специализированного искусства, которое в его применении к фиксированным жизненным высказываниям Дильтей называет истолкованием, или интерпретацией. История зарождения и развития особой дисциплины, связанной с правилами и закономерностями истолкования текстов или других (в принципе с текстами сравнимых) документов человеческого духа ведет свое начало с первых попыток толкования Библии.

К середине XIX в. наука об истолковании — или "герменевтика" — приобрела благодаря работам Шлейермахера более или менее законченную форму. Одной из центральных ее проблем является так называемый герменевтический круг: с одной стороны, смысл произведения как целого должен быть понят из отдельных его частей — слов, предложений, и т.п.; с другой стороны, понимание отдельных частей уже предполагает некоторое общее понимание целого, без чего вырванные из контекста слова зачастую кажутся бессмысленными.

Традиционная герменевтика интересует Дильтея как "интерпретация сохранившихся в тексте остатков человеческой жизни". Однако понимание самой жизни, очевидно, не может быть аналогичным пониманию любой предметной области — человеческая жизнь не позволяет определить себя как "предмет" или "текст".

Поэтому по отношению к жизни нельзя занять некую внешнюю ей "исследовательскую" позицию, подвергать ее рассмотрению как нечто имеющееся: ведь если — в соответствии с замыслом Дильтея —

исходным становится "целостный человек", "полнота жизни", то проживаемая и переживаемая человеком жизнь, разворачивающаяся в определенных жизненных отношениях, образует ту первичную реальность, вырваться за пределы которой оказывается невозможным ни мысленно, ни физически. "Архимедовой точкой", отталкиваясь от которой можно было бы построить систему достоверного знания, не может стать и никакая другая единичная жизнь.

Понимание жизни может быть развернуто только из него самого и постепенно расширено за счет переработки и усвоения нового опыта. Так оказывается, что основывающийся на герменевтическом круге метод филологических наук становится фундаментом любого познания человеческой жизни.

Сформировавшуюся в различных частных гуманитарных науках методику понимания Дильтей впервые попытался применить в более общем плане — к человеческой жизни в целом, что дало исследователям основание называть Дильтея основателем философской герменевтики.

Надо, однако, учесть, что термин "герменевтика" Дильтей применительно к собственной философии практически не употреблял. Впервые это сделал Хайдеггер в лекциях 1919 — 1925 гг.

Новый импульс развитию темы "Дильтей и герменевтика" был дан в 60-х годах XX в. с появлением работы "Истина и метод" Г.-Г. Гадамера. Сам же Дильтей утверждал, что основоположения наукам о духе дает психология, а не герменевтика.

Разумеется, философская герменевтика лишена преимуществ герменевтики филологической, для которой возможно непрерывное возвращение к постоянному тексту.

Жизнь не только трудно схватывать в каждый конкретный момент — она не поддается и интроспективному методу, ибо любое осмысление жизни или жизненных отношений неуловимым образом видоизменяет предмет рассмотрения, деформируя его в соответствии с ожиданиями исследователя. Поэтому путь понимания должен вести через так называемые "объективации жизни" — термин, функция которого в философии Дильтея родственна пониманию объективного духа Гегелем: речь идет об образованиях, которые Жизнь произвела из себя и в которых косвенным образом узнает себя самое.

В соответствии с этим, метод философии жизни базируется, по Дильтею, на триединстве переживания определенных жизненных состояний и процессов, выражения (термин, который Дильтей употребляет в качестве синонима для "объективаций жизни") и понимания.

<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000007/st044.shtml>

### **Генезис идей «философии жизни» в исследованиях Вильгельма Дильтея.**

Дифференциация видов знания впервые была представлена в творчестве немецкого профессора Вильгельма Дильтея (1833-1911). В отличие от пессимистических идей А. Шопенгауэра, от эмоциональной категоричности "бунтаря" Ф. Ницше, рассуждения В. Дильтея обладали основательностью и последовательностью, присущей философским школам Германии того периода времени. Концепция философии жизни Дильтея аккумулировала в себе достижения трех важнейших направлений.

Первое - немецкой классической философии: неокантианство баденской школы (противопоставление естественнонаучного и культурно-исторического познания). Второе - немецкий идеализм и романтизм: внимание к миру субъекта и интерес к культуре и истории. Третье - англо-французский позитивизм, объединяющий в себе исследования Дж. Милля, Конта, признание антиметафизической установки и метода психологизма, как анализа непосредственных данных сознания.

В силу основательности и последовательности рассуждений В. Дильтея считается не только достойным представителем "философии жизни", но и основоположником понимающей психологии, которая видела в "понимании", или иначе - интуитивном постижении некоторой духовной целостности, специфический метод "наук о духе".

Этот аспект творчества Дильтея оказал значительное влияние на представителей экзистенциализма (К. Ясперса, М. Хайдеггера, Х. Ортега-и-Гассет), на формирование понимающей социологии М. Вебера, а также герменевтики Гадамера и Рикера.

В. Дильтей первым начал обновление наук о духе, в том числе и посредством избавления их от остатков «метафизики субстанциональных форм», как он сам характеризует платонизм. При этом в платонизме Дильтей выделял два принципиальных момента.

Первый: причастность к идее делает вещь похожей на свой образец в силу субстанционального сходства идеи и формы вещи. По мнению авторов коллективной монографии «Философские маргиналии» идея и форма вещи в этом случае не сводятся к только ощущаемым — материальным признакам предметов.

И второй принципиальный момент: познание есть непосредственный и прямой способ причастности к идее, устанавливающий не внешнее, а внутреннее, «невидимое, но более прочное сходство, чем то, которое существует между идеей и познаваемой вещью, поскольку познание осуществляется мышлением, разумом, который и есть чистая субстанция идеального».

Именно второй принципиальный момент выделяемый в платонизме Дильтеем, как раз и возводится в основу идеи, культивирующей различие наук о природе, «рассматривающих эмпирические определения предмета мышления, и наук о духе, наоборот, изучающих реальность, привносимую в опыт субъектом».

Концепция философии жизни В. Дильтея, как впрочем и концепция философии жизни Ф. Ницше, не получила признания в своем поколении. Традиционное понимание многих аспектов феномена жизни еще преобладало в общественном сознании.

Но именно Дильтеем был заложен прецедент, который в последствие стимулировал новый виток в развитии «философии жизни», как направления в философии конца девятнадцатого – начала XX столетия. Им была сделана попытка рассмотреть феномен жизни с новых ракурсов, осмыслить его опираясь на более современные достижения научного познания. И не смотря на то, что эта попытка не была востребована в свое время в силу сложившихся традиций, она получила должную оценку в последующих поколениях.

Центральное понятие философии В. Дильтея – понятие «жизнь», которое он понимает в качестве способа бытия человека в культурно-исторической реальности и в качестве самой этой реальности. Отправной пункт его исследований – осмысление кризиса современного философского мировоззрения.

В целом, следует отметить, что для многих концепций философии жизни характерно восприятие европейской культуры в «темных тонах» - как кризис, упадок, распад и т.п. Мы можем назвать концепции Ф. Ницше, В. Дильтея, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и мн. других, которые наряду с некоторыми другими характеристиками объединяет тревога за будущее цивилизации, попытка осмысления кризиса Европейской культуры и поиск путей преодоления кризиса.

В концепции философии жизни В. Дильтея, кризис европейской культуры заключается в отстраненности от конкретного человека, абсолютизации только одной из его познавательных способностей – разума.

По Дильтею, единственным объектом философии должна оставаться жизнь – всеобъемлющая, творящая из себя все новые формы духа, нуждающаяся в понимании себя и продуктов своей деятельности.

В «Введении в науки о духе» В. Дильтей писал о необходимости положить в основу объяснения познания и его понятий «представление о человеке во всем многообразии его сил, о человеке как хотящем, чувствующем, представляющем существе», т.е. понимание конкретной жизни в ее целостности и полноте.

Как считает В. Дильтей, философия должна повернуться к человеку, «стать реальной метафизикой», изучающей исторический мир, мир человека.

Значимость философского наследия В. Дильтея для нашего исследования, заключается в двух основных достижениях.

Во-первых, в первой попытке осуществить структурный анализ понятия "жизнь", и на уровне философского обобщения систематизировать накопившиеся знания о феномене жизни.

Во-вторых, в определении «человеческого существования», как самодостаточного понятия.

Для В. Дильтея в понятии "жизнь" по-прежнему аккумулировалось совокупное существование биологических структур и человека. Но в отличие от остальных авторов, придерживающихся этой точки зрения, человеческое существование в "жизни" Дильтея проявляло самостоятельную активность, обращало на себя внимание не как на часть целого, а как на целое.

Еще не выделяя это целое, В. Дильтей уже начинает рассматривать его как самостоятельное понятие, через него анализируя даже саму "жизнь": жизнь – как способ бытия человека.

Как пишут в коллективной монографии "Сущность и явление" В. Кизима, И. Огородник и другие: "В поисках устойчивых теоретических оснований собственной философии В. Дильтей пытался дополнить иррационалистические установки методологии "философии жизни" принципами... историзма.

Поэтому основное внимание он уделяет поискам взаимосвязи истории и жизни". По этому поводу сам Дильтей пишет: "История является жизнью, поэтому история и жизнь, взятые с точки зрения общности человека, находятся во взаимосвязи".

У В. Дильтея понимание жизни иррационально. Он представитель своей эпохи, продолжатель традиций А. Шопенгауэра, С. Кьеркегора, Ф. Ницше и др.

Субстанциональным началом философии Дильтея является "иррационалистически истолкованная "жизнь". Первичность жизни перед пониманием ее, по мнению В. Дильтея, "состоит в том, что оно воссоздано жизнью из ее собственных глубин".

Одновременно у В. Дильтея просматриваются попытки кантовского рационального мышления. Новаторство философии Дильтея, по мнению Е. Причепия, заключается в пусть робких, но попытках системного анализа феномена жизни.

Как отмечают многие критики, в том числе Н. Плотников, А. Михайлов, Е. Причепий и др., научность подходов В. Дильтея вызвана немалым влиянием феноменологии Э. Гуссерля и личным влиянием Э. Гуссерля, несмотря на разницу в возрасте, профессионализме и социальном положении.

В частности, последние дильтеевские работы, в этом плане довольно показательны, на что указал в своем исследовании С. Кошарный. Неудивительно поэтому, что В. Дильтей, в конечном счете, признает роль феноменологии и в качестве метода решения тех задач, которые он ставил в «Критике исторического разума».

По мнению С. Кошарного: «Жизнь расценивается Дильтеем как универсальная основа интерсубъективной связи индивидов, как та общая всем субъектам субстанция их деятельности, которая образует актуальное культурно-историческое пространство общения людей и поколений, выступает темпорально развернутой в социально-историческую реальность и организованной в мир человека единой для всех людей трансисторической системой их взаимодействия, источником самопонимания и взаимопонимания.

Со своей субъективной стороны она в большинстве случаев рассматривается Дильтеем как определенная система ценностей и идеалов, целевых устремлений и волевых импульсов, продуктивно-творческих и познавательных способностей человека». По мнению В. Дильтея, будучи, с одной стороны, центром всех активностей, с другой – объективируясь в системах культуры, социальных институтах и учреждениях, жизнь обретает эмпирически фиксированные предметные формы своего проявления.

Но в глубине концепции Дильтея зреют ростки рационального понимания, поиск аподиктических истин, на основе которых В. Дильтей пытается выстроить здание понимания жизни. Для В. Дильтея жизнь не столь неуловима, как для предшественников.

Для В. Дильтея жизнь просматривается, проявляет себя в человеческой истории. Он пишет: «На произведениях гениальных людей мы можем изучить энергетическое действие определенных форм умственной деятельности. В языке, в мифах, в религиозных обычаях, нравах, праве и внешней организации общества выявляются результаты работы общего духа, в которых человеческое сознание, выражаясь языком Гегеля, объективировалось, и может быть подвергнуто расчленению.

Что такое человек можно узнать не путем размышления над самим собой и даже не посредством психологических экспериментов, а только лишь из истории. Но это расчленение произведений человеческого духа, стремящееся проникнуть в возникновение душевной связи, в ее формы и ее действия, связать с анализом исторических продуктов должно наблюдение и собирание всякой уловимой части исторических процессов, в которых образуется такого рода связь».

По мнению В. Дильтея, познавая человеческую историю, в какой-то мере можно познать и исследовать жизнь. В попытках "привязать" неуловимость жизни к более просчитываемым событиям отдаленно связывает философия В. Дильтея с экзистенциальной философией, которая, как отмечают многие исследователи, является "новым видом рациональности".

Как и в экзистенциальной философии В. Дильтей пытается в целях проведения системного анализа связать неуловимый процесс, "поток" жизни, с более просматриваемым явлением и через него познать то, что не является возможным для познания. Жизнь у Дильтея раскрывает, а точнее - приоткрывает свое содержание в истории.

Рассмотрение жизни в качестве реальной основы возникновения культуры, или более того, как «основного факта, который есть нашим исходным пунктом не только в науках о духе, но и в философии», по мнению С. Кошарного, неумолимо склоняло Дильтея к тому, чтобы провозгласить структурные формы самой жизни конститутивными принципами исторического познания, а ее устойчивые внутренние взаимосвязи превратить в основные положения философского осмысления методологии и практики гуманитарных наук.

По этому поводу В. Дильтей пишет: «Именно сама жизнь, жизненность, далее которой я не могу проникнуть, содержит в себе связи, в которых эксплицируется всякое познание и всякая мысль. И именно здесь лежит решающий пункт всей возможности познания.

Познание действительности имеет место лишь постольку, поскольку в жизни и опыте содержится та связь, которая проявляется в формах, принципах и категориях мышления и поскольку эта связь может быть аналитически раскрыта в жизни и в опыте».

Отсюда, Дильтей приходит к выводу, что для объективации и научного исследования возможностей гуманитарного знания необходимо вычленив из жизненного опыта феномен жизни, осмыслить его и методологически проанализировать.

У В. Дильтея, по мнению С. Кошарного, «Жизнь содержит временность в качестве своего первого категориального определения, являющегося основополагающим для всех остальных ее категориальных определений».

В. Дильтей выделяет следующие категориальные характеристики жизни: «часть», «целое», «внутреннее», «внешнее», «ценность», «идеал», «структура», «развитие» и др. Все они группируются вокруг основополагающих операций гуманитарного познания: распознавания, усвоения и интерпретации значений.

В понимании «жизни» у Дильтея четко просматривалась ее психологическая трактовка: «жизнь – это прежде всего непосредственное переживание, и это всегда человеческая жизнь». При этом речь шла не о множественности отдельных человеческих жизней, а о некоем духовном единстве, которые связывает не только жизни сегодня живущих современников, но и жизнь настоящего с жизнью прошлого.

«Жизнь» у В. Дильтея глубоко иррациональна, неуловима для разума, неисчерпаема в своей глубине. Дильтей считал, что разум и интуиция должны дополнять друг друга. Философия должна быть направлена не на внешний предмет, а на духовный мир человека, на жизнь, акцентируя историчность, духовность человека, и противопоставляя ее всему естественно природному.

По мнению А. Кутлунина, в философии жизни можно выделить целый ряд интерпретаций понятия «жизнь»:

- а) биологическую, понимающую жизнь как единство всех живых организмов;
- б) психологическую, сводящую ее к совокупности переживаний;
- в) виталистическую, видящую в ней некую деятельную иррациональную силу;
- г) культурно-историческую, отождествляющую ее с историческим процессом культурного творчества;
- д) метафизическую, отождествляющую жизнь с изначальной двигательной силой и носителем смысла существующего.

Эти различные интерпретации не существовали сами по себе, в «чистом» виде, одна отдельно от другой. Выделенные здесь абстрактно-теоретически, они, по мнению А. Кутлунина, в воззрениях философов «переплетались, варьировались, давая каждый раз иной, своеобразный сплав».

По мнению В. Дильтея, философия должна стать учением о мировоззрении, определяющей стороной которого становится не научно-познавательный, а ценностный аспект. В. Дильтей установил три типа философских мировоззрений: натурализм, объективный идеализм и идеализм свободы.

Мировоззрения первого типа придерживались, согласно Дильтею: Демокрит, Лукреций, Гоббс, Авенариус; второго типа: Гераклит, Спиноза, Гете, Гегель; третьего типа: Платон, Кант, Фихте, Карлейль. Каждый тип мировоззрения – это определенный тип ощущения жизни, переживания мира.

Объективация переживания, его обналичивание, согласно Дильтею, происходит именно в мировоззрении, в том, через призму каких устоявшихся систем взглядов человек будет воспринимать информацию из внешней материальной среды.

Мировоззрение составной частью входит в повседневную жизнь человека, формирует основу человеческой души и основные типы структуры психики. Отсюда, с одной стороны, в концепции В. Дильтея мировоззрение является выражением человеческих переживаний, а с другой стороны, оно влияет на формирование людских переживаний.

Из иррационального понимания феномена жизни В. Дильтей заключает, что и мировоззрение не создано философией, что оно вообще по своей природе не является производением мышления.

Мировоззрение, по Дильтею, первоначально существует в иррациональных дотеоретических формах, чем то напоминающих «душу» культуры у Шпенглера. Это иррациональное мировоззрение лежит в основании различных объективаций культуры – религии, нравов, искусства, философии, при этом теоретическая форма выражения мировоззрения, т.е. собственно философская, дальше всего отстоит от его дотеоретической основы.

В. Дильтей постулировал независимость, и даже превосходство исторических наук над естественными. В качестве объекта изучения у Дильтея выступает духовный мир человека как ряд взаимосвязанных между собой форм сознания – религии, искусства, философского знания и т.д., в которых объективировался творческий дух предшествующих эпох.

В таком контексте духовный мир человека становится тождественен историческому миру. Он впитывается в себя этот исторический мир, прошлое и настоящее культуры.

Науки о духе» («науки о человеке», «науки о культуре» - различная терминология В. Дильтея с практически идентичным содержанием) ориентированы на жизненный опыт, а свою эмпирическую реальность воспринимают непосредственно как тотальность жизненно важных связей и значений. Согласно Дильтею, естественные науки с помощью рассудка лишь приводят в порядок данные органов чувств.

Внутренний жизненный опыт – это первичный способ восприятия человеком реальности. Именно он, как утверждает В. Дильтей, дает непосредственное, неэксплицированное знание, предшествующее мышлению. Являясь «науками о человеке» «науки о духе» постигают человеческую жизнь через познание человеческой деятельности и ее духовных продуктов.

В естественных науках главная установка – независимость от человека. В науках о духе конституирующим моментом человеческого мира является дух, а знание этого мира опирается на его переживание, а не на концептуализацию.

В «науках о духе» нет полярности субъекта и объекта, нет принципиальной разницы между духовным миром познающего субъекта и познаваемой им объективированной духовностью. Специфика проблематики исторических наук по Дильтею, заключается в том, что их объект не просто явление, или образ чего-то реального, а сама непосредственная реальность. По Дильтею, реальность существует в качестве единого «переживаемого» целого.

<http://makekaresus19.livejournal.com/16028.html>

#### **Русская библиография**

Дильтей В. Описательная психология. – М., 1924

Дильтей В. Описательная психология/Перевод с немецкого Е.Д. Зайцевой под ред. Г.Г. Шпета. Второе издание. СПб.: Алетейя, 1996

Дильтей В. Типы мировоззрения и их обнаружение в метафизических системах//Новые идеи в философии. Вып. 1. – СПб., 1912

Дильтей В. Возрание на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации/Академия исследований культуры; пер. с нем. М.И. Левина. М. Иерусалим: Университетская книга, Мосты культуры/Гешарим, 2000. (Книга света). Очерк 7. Функция антропологии в культуре XVI и XVII веков

Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. Т. 1: Введение в науки о духе: Опыт полагания основ для изучения общества и истории/Пер. с нем. под ред. В.С. Малахова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.

Дильтей, В. Собрание сочинений: В 6 т. Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе/Пер. с нем. под ред. В.А. Куренного. – М.: Три квадрата, 2004.

Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т.4: Герменевтика и теория литературы/Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова/Пер. с нем. под ред. В.В. Библихина и Н.С. Плотникова. Научное издание. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001

Дильтей, В. Сущность философии Das Wesen der Philosophie/Пер. с нем. под ред. М.Е. Цельтера. М.: Интрада, 2001.

Дильтей, В. Литературные архивы и их значение для изучения истории философии//Вопросы философии. 1995. № 5.

Дильтей, В. Наброски к критике исторического разума//Вопросы философии. – 1988. – № 4.

Дильтей, В. Введение в науки о духе (фрагменты)//Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987.

Дильтей, В. Сон. Воображение поэта. Элементы поэтики. Литературные архивы и их значение для изучения истории философии//Вопросы философии. 1995. № 5.

Дильтей, В. Категории жизни//Вопросы философии. 1995. № 10.

Дильтей, В. Основная мысль моей философии//Вопросы философии. 2001. № 9.

Дильтей, В. Предпосылки или условия сознания либо научного познания//Вопросы философии. 2001. № 9.

### Литература:

Плотников Н.С. Жизнь и история: Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.

Ящук А.Н. Методологические принципы критики исторического разума В. Дильтея // Методология науки. – Томск, 1998. Вып. 3.

Будаев, А.А. Философия истории Вильгельма Дильтея: Дис. ...канд. филос. наук / Санкт-Петербургский гос. ун-т. СПб., 2002.

Михайлов, И.А. Дильтей // История философии. Запад-Россия-Восток. Под ред. Н.В. Мотрошиловой. Кн. 3. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1998.

Моисеев, В. И. Тайна Вильгельма Дильтея. 1998.

Читать здесь:

<http://www.vyacheslav-moiseev.narod.ru/Papers/Diltey.htm>

### Дрейк один из представителей критического реализма

Критический реализм - идеалистическое направление в западной философии (Германия: Э. Бехер, Дриш, Венцель и др и США: Дрейк, Лавджой, Пратт, Роджерс, Сантаяна, Селларс и др) конца XIX - 20-30-х гг. XX в.

**См в словаре Критический реализм**

**Дриш Ганс (или Ханс)**, нем. Hans Adolf Eduard Driesch, Ханс Адольф Эдуард Дриш.

28.10.1867, Кройцнах, расположен в земле Рейнланд-Пфальц, Германия – 16.4.1941, Лейпциг, расположенный на западе федеральной земли Саксония, Германия. Немецкий биолог, эмбриолог и философ-идеалист. Разрабатывал новое направление витализма (неовитализм), духовную проблематику.

**Для справки:** Неовитализм - термин, который впервые ввел в 1856 Вирхов, желая подчеркнуть отличие своей теории от прежних форм витализма. Принимая принцип каузальности и понятие закона, характерное для естественных наук, неовитализм пытается обосновать идею о том, что в жизни организмов действует особая сверхмеханическая, сверхматериальная жизненная закономерность. Представители неовитализма: Иксюль, Решке, Дриш и др.

[Философский энциклопедический словарь. 2010.](#)

Если Аристотеля представить как большую звезду, то Ганс Дриш принадлежит одному из ее лучей.

Типологически Ганса Дриша можно отнести к особому типу интеллектуалов, духовному течению середины XIX – начала XX века, таких как Конан Дойль, Иксюль Якоб Иоганн (Jakob von Uexkull), Вуджер Джозеф Генри (Joseph Henry Woodger), Николай Страхов.

[Википедия](#)

Дриш

С 1909 г. приват-доцент, с 1911 г. – профессор философии в Гейдельберге, с 1920 г. – в Кельне, с 1921 по 1933 гг. – в Лейпциге, в 1935 лишен нацистами права читать лекции.

Доказав возможность развития личинок из изолированных бластомеров яйца морского ежа, сделал вывод, что возможности развития частей зародыша (их «проспективная потенция») шире того, что фактически образуется из этих частей (их «проспективного значения»).

Позднее, разочаровавшись в познавательном значении экспериментально аналитического подхода, сформулировал виталистическую концепцию, согласно которой жизнедеятельностью управляет непознаваемый фактор – энтелехия.

Г. Дриш рассматривал энтелехию как силу, обуславливающую существование и развитие организма, и приписывал ей функцию отбора из всех потенциальных путей развития. По его представлениям, разум также есть проявление энтелехии.

[Большая советская энциклопедия. 3-е издание](#)

Дриш

Стремился построить систему витализма («Философия органического» – «Philosophie des Organischen», 1909) опираясь на открытые им эмбриональные регуляции (развитие целого организма из части его зародыша).

Сформулировал закон, согласно которому ход развития каждой части зародыша определяется её положением в целом организме, а также фактором энтелехии. Последний, согласно Дриша, присущ только живой природе и представляет собой интенсивное (пространственное) разнообразие, производящее отбор из числа всех потенциальных путей развития. Закон Дриша разрабатывается в совр. эмбриологии.

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

## ДРИШ

Исходя из учения Геккеля, создал систему критического, антиматериалистического витализма («Philosophie des Organischen», 2 Bde., 1909), которая в философском плане частично восходит к Аристотелю и его понятию энтелехии (также ЭКВИПОТЕНЦИАЛЬНОСТЬ).

В философии Дриш отличает «учение о порядке» («Ordnungslehre», 1912), или логику, от «учения о действительности» («Wirklichkeitslehre», 1917), или метафизики.

Логика есть учение о значениях, натурфилософия – учение о значениях, овеществленных в пространстве, времени и материи; история, иначе философия культуры, есть учение о реальностях природы, обладающих духовно-этическим значением.

Дриш активно выступил в защиту парапсихологии. В 1947 в егенсбурге было основано Общество по философии и парапсихологии имени Ганса Дриша.

Философский энциклопедический словарь. 2010.

## ДРИШ

Начинал с исследований в духе геккелевского механицизма, но быстро отказался от него.

Немеханистический подход, согласно Дришу, означает отказ от применения к живой природе понятий физикохимической причинности как исчерпывающего объяснительного средства и утверждение телеологизма, свойственного органическим процессам.

Его опыты с яйцами морского ежа показали способность организма развиваться из нестандартного набора клеток эмбриона.

Машина, в отличие от живого организма, не способна к саморегенерации и самовоспроизводству, к сохранению обычной формы и функций при необычных воздействиях среды.

Инстинктивные действия, по Дришу, несводимы к простым машинообразным рефлексам, тем более необъяснимы через механическую причинность сознательные поступки.

Системы такого рода он называл “эквипотенциальными” и “гармоническими”, а регуляции, ведущие разными путями к одной цели, – “эквифинальными”.

Все это, по его мнению, говорит о наличии особого действующего фактора, обуславливающего суверенность живого.

Вслед за Аристотелем он назвал его “энтелехией”.

Затормаживая и растормаживая естественные процессы, энтелехия осуществляет “каузальность целостности”.

“Целостность” и “индивидуальность” усматриваются интуитивно.

Энтелехия может быть только мыслима, задача состоит в том, чтобы объяснить природно-каузальный эффект этого мыслимого фактора.

Усмотрение связи мыслимого с эмпирически наблюдаемым он исследовал в рамках т.н. “учения о порядке”, в которое входили методология науки, этика и эстетика.

Я – пассивно, не-деятельно, оно “имеет” нечто, причем усматривает в нем “порядок”.

Осознавать знание и значит, согласно Дришу, философствовать.

Знание есть знание о порядке.

Оно достигается “полаганием”, т.е. акцентированием окончательной обособленности имеемого нечто.

Различая “теперь” и “прежде”, можно прийти к понятию “становление” как порядка особого типа, связывающего основание со следствием.

Это позволяет мыслить разные типы каузальности, в т.ч. и “каузальность целостности”, где основанием становления является энтелехия.

“Учение о порядке” Дриша не есть ни теория познания, ни онтология.

Но, следуя внутренней логике своей концепции, он приходит к трансформации ее в направлении “учения о действительности”.

За эмпирически данным необходимо увидеть “недействительное”, “абсолютное”.

Познание “действительного” индуктивно, и заключение о нем гипотетично.

Витализм Дриша был популярен в первое десятилетие 20 в., а его логические и онтологические идеи — в 20-е годы.

Существенное влияние его концепция оказала на философскую антропологию Гелена и Плеснера.

А.А. Филиппов

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

Дриш

«Манипулировать фразами всегда удобнее, чем мыслить...» Ханс Дриш

Правильное объяснение развития организмов, по мнению Ханса Дриша, явно не сводимо (!) к простейшим и машинообразным рефлексам. Ханс Дриш - создатель критического витализма.

«Его жизненный путь, исполненный взлетов и поразительных поворотов, всё же отмечен правильной последовательностью, типичной для истории становления всего старшего поколения.

Дриш вырос в условиях господства механистической концепции мира, претендовавшей во второй половине XIX века на звание единственно научного воззрения. Он учился зоологии в Иене, у Геккеля, и в 1889 году защитил диссертацию на степень магистра.

Но уже первые его публикации, начиная с диссертации «Тектоническое изучение гидрополипов», показывают, что он встал на путь, который должен был отдалить его от биологии того времени. Он ставил перед собой вопрос: как из яйца может возникнуть молодая особь животного?

Известно, что из ставших знаменитыми опытов Дриша с яйцами морского ежа в конце концов возник его витализм - учение, которому он посвятил жизнь, - учение о целостности.

Он сумел доказать, что из разделённого яйца всегда получаются целые морские ежи, что, следовательно, организм обладает способностью производить из части целое.

После этого он попытался показать, что здесь должен участвовать особый «естественный фактор», носитель этой «причины целостности», отличающей живое от неживого. Следуя Аристотелю, он назвал его «энтелехией»: энтелехия есть искомый принцип жизни; она живёт вне пространства, но из своей сферы «действует внутрь» («wirkt hinein») пространства.

Чтобы обосновать и развить это учение, Дриш обратился уже в 90-х годах к великим философам - Канту и Шопенгауэру. В качестве их последователя он на основе своих опытным путём разработанных взглядов построил одну из самых значительных систем новейшей философии.

Его главный труд «Философия органического», переведённый на все культурные языки, закончил собой антимеханистический поворот. Целостность, как основная категория всего живого, заступила место всех концепций органической жизни, как простого агрегата веществ и сил.

Гносеологические и научно-теоретические проблемы, вырвавшиеся из новых результатов научной мысли, Дриш изложил в своей логике в «Учении о порядках» («Ordnungslehre») и в метафизике - в «Учении о действительности» («Wirklichkeitslehre») и потом не оставлял работу по их уточнению и завершению до конца своей жизни.

Взгляд на организм, как на целостность, и целостный метод исследования стали ведущими идеями биологической и натурфилософской науки. Старые главные вопросы, над которыми трудилась идеалистическая натурфилософия, подверглись новой обработке. Учение Дриша о целостности проникло даже в науки о духе:

Ей многим обязаны психология и социология, искусствознание и теория литературы. Могло бы быть отмечено её влияние в этике, ибо факт нравственного сознания также обнаруживает «черты целостности». Лишь история остаётся вне его рассмотрения. Дриш интересовался ею так же мало, как Шопенгауэр.

В позднейшие годы работа Дриша всё больше сосредоточивалась на психологических подосновах бытия. С достойной удивления непредвзятостью он подошёл, также следуя при этом за Шопенгауэром («Опыту о духовидении» он посвятил тонкий и глубокий этюд), к исследованию парапсихологических явлений.

С этим связано его отношение ко второму большому повороту в истории философии, происшедшему при его жизни, - к повороту в сторону иррациональной философии человеческого существования.

Он отрицал её не более, чем раньше положительные элементы механистической концепции, но пытался критически ослабить её воздействие постольку, поскольку в ней проявлялся уклон к философскому хаосу».

Цитата по книге: [Артур Хюбшер, Мыслители нашего времени \(62 портрета\), Изд-во ЦТР МГП ВОС, 1994 г., с.227-228.](#)

Источник: <http://vikent.ru/author/2259/>

Дриш

Ханс Дриш решительно выступал против материалистического понимания жизни.

Ещё в 1908–1909 годах он дал изложение своей системы витализма и резко обрушился на дарвинизм. Дриш утверждал, что основная задача биологии заключается в выяснении вопроса: «Зависит ли целесообразность процесса в организмах только от их определенной структуры или архитектуры, от их „машинного характера“ в самом широком смысле слова, подобно тому, как целесообразны процессы в созданных рукой человека машинах; или в основе органической жизни лежит особенный вид целесообразности?»

Мы должны признать для жизненных явлений особенную, присущую лишь им нерасчлняемую закономерность, результатом которой и является их „целесообразность“».

Этим присущим только жизненным явлениям факторам, по словам Дриша, «может быть признано лишь „интенсивное“ многообразие; выражаясь другими словами, мы можем сказать: как понятие – энтелехия многообразна, как фактор природы – целостна, нераздельна». Обозначая этот фактор термином «энтелехия», Дриш замечал, что он вполне сознает, как это слово в его толковании получает новое содержание.

Но применение данного понятия он все же считает уместным в силу этимологического значения слова «энтелехия», которое означает: заключать в себе цель. «Энтелехия», по мнению Дриша, является тем фактором, благодаря которому живое становится организованным и как таковое отличается от неорганизованного, неживого.

Энтелехия – причина всех формообразований, причина осуществления некоторой части возможностей в каждой клетке. Энтелехия предоставляет возможность живому управлять материей для своих целей; от энтелехии зависит гармония между частями, то есть целостность, единство. При этом сама «энтелехия может быть только мыслима. Воспринятыми же могут быть лишь экстенсивные результаты её деятельности».

[Википедия](#)

#### Сочинения:

Витализм. Его история и система, 1915;

[Читать или скачать можно здесь:](#)

<http://bookre.org/reader?file=1505509>

Philosophie des organischen, Bd 1 – 2. Lpz., 1909;

Wü Michkeitslehre. Lpz., 1917;

Parapsychologie. Lpz., 1932;

Das Problem der Freiheit. B., 1917;

Wissen und Denken. Lpz., 1919;

Das Ganze and die Summe. Lpz., 1921.

«Geschichte des Vitalismus», 1905;

«Leib und Seele», 1916;

«Grundprobleme der Psychologie», 1925;

«Parapsychologie», 1932;

«Die überwindung des Materialismus», 1935;

«Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis», 1940;

Der Mensch und die Welt, Lpz., 1928;

The science and philosophy of the organism, L., 1929, в рус. пер. – Витализм, его история и система, М., 1915.

Hans Driesch;

Personlichkeit und Bedeutung fur Biologie und Philosophie von heute, Munch. – Basel, 1951

Mocek R., Wilhelm Roux, Hans Driesch, Jena, 1974;

«Lebenserinnerungen» издала его дочь Тетац-Дриш в 1947.

## Литература

Festschrift zum 60. Geburtstag, 2 Bd. Lpz., 1927.

Витализм. Его история и система. Перевод с немецкого А.Г. Гурвича. // 1915, репринт — М.: URSS, 2007 (конспект «Витализма» Ганса Дриша)

**Читать или скачать можно здесь:**

<http://bookre.org/reader?file=1505509>

## Дуализм

философское учение, считающее и духовную и материальную субстанции равноправными началами. В конечном счете дуалистический отрыв сознания от материи приводит к идеализму. (Декарт, Кант. Психофизический параллелизм).

## Дьюи Джон англ. John Dewey

20.10.1859, Берлингтон, штат Вермонт, США — 01.06.1952, Нью-Йорк

Американский социальный философ идеалист, педагог, теоретик и основатель чикагской школы прагматизма. Разработал новую версию прагматизма — инструментализм или гуманистический натурализм.

Автор более 30 книг и 900 научных статей по философии, эстетике, социологии, педагогике и др. дисциплинам.

## Дьюи

отвергал сверхъестественный мир и традиционные формы религии, выдвигая вместо них «гуманистическую» религию, особые «религиозные ценности» и толкуя бога как активное отношение между идеальным и действительным.

[http://www.hrono.ru/biograf/bio\\_d/diuidzhon08.php](http://www.hrono.ru/biograf/bio_d/diuidzhon08.php)

Как иногда утверждается, «философия Дьюи очень популярна в США, и 80% американцев, знакомых с философией, считают Дьюи лучшим философом Америки своего времени»

[ВИКИПЕДИЯ](#)

## Джон Дьюи

родился в семье табачного фабриканта Арчибальда Спрага Дьюи и матери Люсина Артемисия Рич Дьюи. Старший брат Джон трагически погиб 17.01.1859 года, а средний брат Дэвис (7.04.1858—13.12.1942) стал известным экономистом.

По окончании школы он начал учиться в Вермонтском университете по программе свободных искусств. С особой страстью занимался философией под руководством профессора Торей, который читал курс философии этики. После окончания университета Дьюи преподавал в 1879—1881 годах в частной средней школе в Ойл Сити (Пенсильвания), директором которой была его двоюродная сестра.

Работая в школе, Джон продолжал интенсивные занятия философией. В 1881 году он направил свою первую статью «Метафизическое восприятие материализма» в «Журнал философии», вокруг которого группировалось философское общество Сент-Луиса. Статья была благосклонно принята, опубликована, а её автору рекомендовали продолжить философские изыскания. Это определило окончательный выбор Дьюи жизненного пути — он решил стать философом.

Окончил Вермонтский университет (1879). Был профессором Мичиганского, Чикагского и Колумбийского университетов (1904—1930). В 1919 году стал одним из основателей Новой школы социальных исследований в Нью-Йорке. Стоял во главе «Лиги независимого политического действия». Во время Второй мировой войны Дьюи выступал против идеологии нацизма, в частности, против насилия над педагогикой в Третьем рейхе.

Дьюи развил новый вариант прагматизма — инструментализм, разработал прагматистскую методологию в области логики и теории познания.

Как пишет А. Якушев, Дьюи «отвергал идею первотолчка, считал поиски первопричины всего сущего бессмысленными. Центральное понятие в философии Дьюи — понятие опыта — всего того, что имеется в человеческом сознании, как врождённое, так и приобретённое» (эмпиризм Дьюи).

По словам А. Якушева, «Цель философии по Дьюи — помочь человеку в потоке опыта двигаться по направлению к поставленной цели и достигать её». Согласно Дьюи, основная задача философии не в том, чтобы, «правильно используя опыт, добиваться единичных целей, а в том, чтобы с помощью философии преобразовать сам опыт, систематически совершенствовать опыт во всех сферах человеческой жизни».

Три пути совершенствования опыта по Дьюи:

- Социальная реконструкция.
- Применение к опыту глубоко разработанных научных методов «высоких технологий».
- Совершенствование мышления.

С конца 1920-х Джон Дьюи принял участие в работе гуманистических обществ, возникших в США. Он был членом Первого гуманистического общества Нью-Йорка (основатель — доктор Чарльз Фрэнсис Поттер (Charles Francis Potter)), заседавшего по воскресеньям в Стэнвей-холле на 57-й улице Манхэттена.

В 1933 г. он участвовал в создании Первого гуманистического манифеста — программного документа религиозного гуманизма, основная идея которого состояла в необходимости создания новой нетрадиционной гуманистической религии, направленной исключительно на мирские ценности. Отвергая традиционные формы религии, Дьюи выдвигал на их место свою «натуралистическую», или «гуманистическую», религию.

Дьюи активно занимался правозащитной деятельностью, был членом Комитета в защиту рабочих-анархистов Сакко и Ванцетти, приговорённых к смертной казни.

Когда в 1937 г. была создана комиссия по расследованию знаменитых московских процессов «врагов народа» (она была создана по требованию Л.Д. Троцкого, так как на этих процессах обвиняемые ссылались, что тот якобы склонял их к шпионажу и терроризму), эту комиссию возглавил Дьюи, несмотря на то, что ему уже было почти 80 лет и никакой симпатии к коммунистической идеологии он не испытывал (впрочем, Дьюи был левым либералом и организатором «Лиги за независимое политическое действие», объединявшей либералов и социалистов).

Комиссия исследовала материалы процессов и нашла, что все обвинения, выдвигаемые против Троцкого и его сына Льва Седова, фальсифицированы, тем самым оправдав не только их, но и косвенно жертв самих процессов.

Участие Дж. Дьюи в упомянутых процессах повлияло на распространение его книг в Советской России. Если в 20-х годах XX в. (после приглашения наркомом просвещения А.В. Луначарским в качестве зарубежного советника по вопросам построения новой советской школы, последующего приёма Н.К. Крупской и т.д.) некоторые его книги издавались в СССР большими выпусками до 9 раз, то после упомянутых процессов книги Дьюи были изъяты из советских библиотек, а даже упоминание о нём крайне не приветствовалось. Книги Дьюи вновь стали доступны широкому российскому читателю только после 1991 г.

[ВИКИПЕДИЯ](#)

### **Дьюи Дж.**

Основателями прагматизма считаются американские философы Ч. Пирс и У. Джемс. Но особый вклад в дальнейшую разработку их учения, в становление и развитие современного прагматизма внес Джон Дьюи.

Прагматизм- направление идеалистической философии, которое имеет своей главной целью не нахождение абстрактной истины при изучении философских вопросов, а выработку арсенала конкретных средств, которые помогут людям решать их конкретные жизненные задачи на практике (разрешать «проблематические ситуации»).

Философия Дьюи не получила широкого распространения в СССР и Европе, однако пользуется большой популярностью в США и ряде англоязычных стран. 80% американцев, знакомых с философией, считают Дьюи лучшим философом Америки своего времени.

К заслугам Дьюи зачастую относят то, что он разрушил многие стереотипы традиционной философии (философского фундаментализма) и новаторски взглянул на важнейшие философские проблемы.

### **Эмпиризм Дж. Дьюи (опыт - основное понятие философии Дьюи).**

По своей философской направленности Д. Дьюи был эмпиристом, то есть в своих исследованиях особую роль уделял опыту.

В частности, Д. Дьюи: отвергал идею первоотлчка, считал поиски первопричины всего сущего бессмысленными; выдвинул мысль о том, что центральным понятием философии является понятие опыта, вокруг изучения которого необходимо построить все философские исследования; под опытом понимал все то, что имеется в человеческом сознании, как врожденное, так и приобретенное в процессе человеческой жизни; особую роль отводил человеческому сознанию как носителю опыта; делил опыт на чувственный, сверхчувственный (спиритический, духовный), религиозный, моральный, а также художественный, социальный, культурный и другой, - имея в виду, что в совокупности опыт охватывает все сферы жизни.

### **Цель философии в философской системе прагматизма**

Цель философии (по Дьюи, Джемсу) – помочь человеку в потоке опыта двигаться по направлению к поставленной цели и достигать ее. Данная идея легла в основу философии американского прагматизма.

Если ранние американские прагматики (Джемс) считали, что философия в тесной связи с опытом помогает найти истину, которая ведет к новому опыту и в дальнейшем к достижению поставленных целей (то есть является связующим звеном внутри цепочки опыта и между опытом и поставленной целью), то Дьюи новаторски развил данную идею и уточнил задачи философии.

Рассматривая проблему познания, Джон Дьюи также проявляет философское новаторство. Из общего массива накопленных знаний, опыта Д. Дьюи выделяет различные типы знания:

- «эпистеме» - достоверное знание, проверенное теорией и практикой (опытом);
- «докса»- недостоверное знание (догадки, мнение) людей, которые неспособны подняться до подлинного знания.

Данные виды знания являются результатом двух типов познания: непосредственного, чувственного - доступного всем, но недостоверного, что дает поверхностное знание («докса») вследствие того, что окружающий мир изменчив и неустойчив;

- созерцание чистых идей - доступно немногим, однако, поскольку «чистые идеи» устойчивы, постоянны и универсальны, они дают достоверное знание - «эпистеме».

Следуя Платону, Дьюи считает, что:

- чувственное знание свойственно людям, занятым физическим трудом и, как правило, не имеющим образования, - рабочим, крестьянам, торговцам и т. д.;
- высшая духовная деятельность (духовное познание через созерцание чистых идей) свойственна людям специально подготовленным, очень образованным и не занятым физическим трудом.

В связи с тем, что исторически труд людей делился на низкую физическую деятельность и высшую духовную, то соответственно выделилось два типа мировоззрения(и познания): материалистическое; идеологическое.

Спор между материализмом и идеализмом (мировоззрением, способом познания) был актуален и существовал тогда, когда имело место разделение труда на грубую физическую деятельность и высшую духовную.

По мере стирания грани между физическим и умственным трудом, их сближения конфликт между материализмом и идеализмом будет сглаживаться, уменьшаться.

В будущем, по Дьюи, когда умственный труд сольется с физическим и грань между ними исчезнет, будет исчерпан конфликт между материализмом и идеализмом.

Но поскольку именно умственный труд побеждает, поглощает физический (а не наоборот) и в конечном итоге одержит окончательную победу, то и идеализм одержит окончательную победу над материализмом и станет основным мировоззрением и способом познания.

Пока же указанного процесса не произошло, необходимо использовать и идеалистический, и материалистический способы познания, но поскольку высшая умственная деятельность постепенно вытесняет грубый физический труд, то, «используя оба типа познания (как идеалистический, так и материалистический), уклон следует делать в пользу идеалистического.

Лекция 20.

Новаторство философии Д. Дьюи.

<http://vikidalka.ru/3-78720.html>

### **Дьюи**

Необычайно долгую жизнь прожил Джон Дьюи, американский философ, логик и психолог. К нему можно применить шуточное высказывание, что он родился раньше всех и умер позже всех.

В самом деле, в срок его жизни (1859–1952) вошли жизни буквально всех философов Новейшего времени. И он, несомненно, остается вторым крупнейшим американским философом после Уильяма Джеймса.

«Свобода и культура», издана в 1939 году, когда Дьюи было восемьдесят лет. Но и тогда он думал и действовал, как если бы ему было тридцать. Спустя тридцать лет эта книга вышла на русском языке в Лондоне в превосходном переводе Машковского и с очень умным предисловием Романа Редлиха.

Главный вопрос, который ставит Дьюи, — что такое свобода: о чем мы говорим, когда мы говорим о свободе? Свобода у него — не низовая социальная свобода, как у Чернышевского, не свобода внутри личности, понимаемой как атом социального целого, как у Шпенглера, и не свобода духовная, как у Соловьева.

Для него это свобода личности в культуре. Но лежит ли свобода в человеческой, как у Гегеля, или божественной, как у Соловьева, природе человека? Заметьте, что Первая мировая война нанесла самый страшный удар не по концепции демократии и социальной справедливости, а по идее свободы, природной для человека, по идее человеческой природы вообще.

По идее, которая безраздельно правила умственными усилиями культурного мира от Руссо через Гегеля вплоть до, скажем, позднего Толстого и до советского Горького.

Дьюи, будучи на периферии культуры, где правила эта идея, воспринимал ее в варианте Джефферсона, который вместо феноменологии свободы написал Конституцию Соединенных Штатов Америки. Поэтому он и считал, что мы можем говорить только о свободе личности в культуре.

Отказываясь определять равно свободу и культуру, Дьюи характеризует культуру (это очень интересная характеристика) как усложнение условий жизни людей в их взаимоотношениях друг с другом и как осознание людьми этого усложнения. Таким образом, свобода у Дьюи оказывается той личностной ценностью, которая либо конституируется в культуре данного общества, превращаясь в то, что называется демократической свободой, как в США и большинстве западных стран, либо остается нереализованной потенцией личности, реализация которой вводит личность в прямое противоречие с государственным строем, как в СССР, фашистской Германии (до расцвета нового Китая Дьюи не дожил).

К этому можно добавить еще и третий случай, когда структура самой культуры, не говоря уже о государственном строе, не включает в себя личную свободу в качестве самостоятельной и самодовлеющей ценности: как, скажем, в прусской элитарной культуре, довоенной японской культуре, дореформенной русской и классической китайской культуре.

В самом начале Дьюи делает одно замечание, исторически и философски исключительно важное. Важное в том отношении, что оно прежде всего распространяется на все культуры и сохраняет свою силу и для нашего времени. И здесь он ссылается опять на Джефферсона. Мы вынуждены признать, что требуются позитивные условия для формирования существующей культуры.

Освобождение от гнета и репрессий, существовавших прежде, означало только необходимую переходную стадию. Но переходные стадии — всего лишь мосты к чему-то другому. То есть, для того чтобы свобода вошла в культуру и оставалась в ней в форме демократии, требуется, по его же выражению, непрерывное состояние обеспокоенности насчет свободы.

Это означает, что члены всякого общества должны всегда быть бдительными, чтобы государство не стало единственной реальной формой социальности, то есть, попросту, чтобы оно не стало тоталитарным. В этом смысле очень характерна непрерывающаяся борьба с религиями в тоталитарных государствах.

И Дьюи настаивает, что хронический конфликт с Церковью в России вызван не прихотью вождя и даже не атеизмом самой системы, как полагал Бердяев, а природой не <только> русского тоталитаризма, а тоталитаризма вообще как мирового явления.

Если смотреть на тоталитарный строй извне... Заметим, что Дьюи никогда не впадал ни в панику, ни в истерику насчет фашизма или коммунизма, за что и был назван в Большой советской энциклопедии идеологом войны и фашизма.

То есть, повторяю, если смотреть на это со стороны, то сам факт подчинения народа тоталитарному режиму может показаться коллективной галлюцинацией. На самом же деле это не только галлюцинация и не только внешнее принуждение. Это еще и отсутствие в культуре позитивных установок в отношении свободы.

Ибо сейчас проблема свободы может рассматриваться только в контексте культуры, то есть в том контексте, который складывался до того, как эта проблема возникла. Не замечательно ли, что еще в начале прошлого века Гегель, а ровно через сто лет после него Шпенглер утверждали исторический приоритет свободы в рамках государства прусского — перед всякой другой свободой.

Английский вариант с презрением назывался эгоистическим или торгашеским. И не был ли крайний и уж во всяком случае отвергавший всякую свободу суждений нигилизм русских террористов прошлого века перевернутым изображением элитаризма петербургской культуры?

Личная свобода, которая, согласно Руссо, была естественным правом человека, многим немецким философам казалась всего лишь свободой животной разнузданности. И в России, и особенно в Германии некое универсальное право полагалось источником более высокого порядка, чем свобода.

Предчувствие существования некоего предельного социального порядка, отличного как от природы, так и от существующих систем государственной власти, играло важную роль во всех социальных философиях, созданных, подобно марксистской, под прямым влиянием немецкого идеализма.

Эта идея, по мнению Дьюи, выполняет роль, которую когда-то играла идея Второго пришествия. Идеальная государственная система вместо Второго пришествия. Поэтому всякий тоталитарный режим имеет реальную поддержку в культуре; и питает его не только философский идеализм, но и практический идеализм людей, живущих под этим режимом.

Всякий раз речь идет именно о той самостоятельной тенденции против свободы, которую мы находим в культурах стран, подпавших под власть тоталитарных режимов. При этом культура в других отношениях в этих странах может быть феноменально развита.

Так, например, во всей мировой истории едва ли найдется страна с таким высоким качеством школ и университетов, как Германия, или с такой литературой, как Россия.

«И несмотря на это, — говорит Дьюи, — именно эти школы в Германии обеспечили интеллектуальный уровень фашистской пропаганды, а университеты оказались центрами реакции в Германии двадцатых годов».

Таким образом, образование само по себе не является фактором свободы, так же как и литература. И Дьюи приходит к простому и, пожалуй, даже тривиальному выводу: что один из важнейших факторов, объективно действующих сейчас против свободы и за установление тоталитарных режимов, — это феномен среднего человека.

То есть человека, который ничего не производит и который лишь потребляет вещи и продукты, человека, который ни о чем не думает и который лишь потребляет интеллектуальные ценности, которые ему преподносятся или продаются готовыми другими людьми.

Он пассивен не только как производитель конкретных вещей и идей, но и как человек, который не участвует реально в культуре. Дьюи полагает, что создатели теории естественного человека и естественного права не могли предусмотреть такого феномена.

Средний человек тогда еще только возникал. Сейчас он и статистически огромная сила. Личная свобода ему не нужна, ибо он боится связанной с нею личной ответственности. Он силен только в массе, которая часто сначала принимает, только принимает тоталитаризм, — а потом она его не хочет, но его терпит.

Здесь же огромную роль играет и монизм, стремление к уединообразиванию в культуре. Отклонение от истины, ошибка в такой культуре равна преступлению. Так работает монизм, тот монизм, который на уровне власти и борьбы за власть практически реализуется сначала в абстрактной диктатуре пролетариата над всем остальным населением, затем в диктатуре партии над пролетариатом и, наконец, в диктатуре маленькой кучки партийных бюрократов над партией.

Над той партией, которая, по словам Дьюи, усвоила все репрессивные методы сброшенного царского деспотизма, значительно усовершенствовав при этом технические приемы их осуществления, не говоря уже о несравнимых масштабах этих репрессий.

И этот же монизм как элемент русской культуры нашел свое выражение в том, что, после того как была совершена революция, характер которой определялся другим важнейшим элементом той же культуры — ее радикализмом, отсутствием в ней либерализма, Россия за несколько лет проделала путь от теории отрицания роли личности в истории (результат радикализма) до византийского низкопоклонства перед вождями.

Так показывает Дьюи на исторических примерах России и Германии характер культур, их определяющее влияние в формировании государственного строя. Он показывает, как тип культуры определяет свободу или отсутствие этой свободы.

Здесь особенно интересен тот факт, что вся философия Дьюи как бы исходит не только из американской действительности в целом, но и из того ее идеала, который нашел свою форму в образе Джефферсона и в созданной им конституции.

Дьюи считает, как и должен был считать философ-прагматист его типа, что, для того чтобы бороться за свободу, необходимо знать, что это такое. Он и совершил такую попытку, написав в восемьдесят лет эту книгу.

Пятигорский А.М. «Свободный философ Пятигорский». Т. 2. Лекции Александра Пятигорского о философии от Будды до Хайдеггера. «Издательстве И. Лимбаха» М., 2015.

Журнал Esquire. Ru. <https://esquire.ru/letters/7069-pyatigorsky/>

## Дьюи

В 1882 году поступил в Университет Джонса Хопкинса в Балтиморе. Здесь он испытал влияние Джорджа Сильвестра Морриса, приглашённого профессора из Мичиганского университета, представителя американского неогегельянства. В 1884 году получил степень доктора философии в Университете Джонса Хопкинса, представив диссертацию, которая была посвящена одному из аспектов психологической теории Канта.

Осенью того же года Дьюи приступил к преподаванию философии в Мичиганском университете и оставался там (если не считать краткого периода преподавания в Университете Миннесоты в 1888–1889 годах) до 1894 года, когда ему предложили должность профессора и декана факультета философии, психологии и педагогики Чикагского университета.

Именно в Чикаго Дьюи переключился с отвлечённых традиционных проблем метафизики и эпистемологии на более практические и специальные проблемы философии, психологии и педагогики. К 1903 году так называемая Чикагская школа инструментализма переживала период расцвета, а педагогические эксперименты, начатые в основанных Дьюи в 1896 году «школах-лабораториях», стали оказывать заметное влияние на педагогическую теорию и практику в США.

С 1904 года Дьюи преподавал в Колумбийском университете в Нью-Йорке и оставался там вплоть до своей отставки в 1930 году, впоследствии занимал пост почётного профессора университета. В этот период он написал множество работ. Как известного философа и педагога его приглашали в Китай, Японию, Турцию, Мексику, СССР. Дьюи занимал активную социальную позицию и принимал участие в многочисленных комитетах и движениях либеральной ориентации.

Первые сочинения Дьюи вышли в свет, когда он работал в Университете Джонса Хопкинса. Это две статьи в «Журнале спекулятивной философии» («Journal of Speculative Philosophy»), который издавался в Сент-Луисе (штат Миссури) под редакцией У.Т. Харриса и посвящён изучению и распространению гегелевских идей.

Дьюи никогда не был ортодоксальным гегельянцем, однако считал Гегеля выдающимся мыслителем. После знакомства с гегелевскими сочинениями собственные работы показались ему просто «интеллектуальными упражнениями». Отход Дьюи от гегельянства начался, когда он осознал, что система Гегеля носит формальный, «в высшей степени искусственный» характер.

Однако он продолжал считать, что «в Гегеле больше мыслительного содержания и способности проникновения в сущность вещей, чем в любом другом систематическом философе», включая Платона.

Дьюи никогда не переставал заниматься темой демократии. В 1888 году Мичиганский университет выпустил в свет его работу «Этика демократии» («The Ethics of Democracy»). В 1946 во «Введении» к книге «Проблемы человека» («Problems of Men») он прямо говорит о своей вере в демократический образ жизни, находит новые смыслы в понятии демократии и новые способы убеждения читателей в необходимости научного изучения человека в социальной среде, подобного изучению природы естественными науками.

Демократия для него не «порубленный на кусочки суверенитет», но партнёрство в сверхиндивидуальной деятельности и воле. Это не просто – и не прежде всего – форма правления, а разумная, реалистическая кооперация с целью формирования полноценных личностей. Неудивительно, что, как он сам признавал, его философия была наиболее полным образом представлена в работе «Демократия и образование» («Democracy and Education», 1916).

Демократию и «образование в интересах демократии» Дьюи считал наиболее важными проблемами, в исследовании которых находят естественное применение и «другие вопросы – космологические, моральные, логические». Он называл Эмерсона «философом демократии», однако эта характеристика в большей степени подходит ему самому, как и его слова о том, что Эмерсон был «пророком и глашатаем любой системы, которую демократия в будущем построит и воплотит в жизнь».

«Последней сущностью» в философии Дьюи можно считать «опыт». «Опыт» – одно из самых многозначных слов человеческого языка. Обычно говорится, отмечал Дьюи, что человек «тем ближе к реальности, чем дальше от любого опыта, который когда-либо имел».

В противовес этой ортодоксальной концепции, Дьюи выдвинул «еретический» тезис: «Опыт – не занавес, скрывающий от человека природу... В опыте воспринимается не опыт, но природа – камни, растения, животные, болезни, здоровье, температура, электричество и так далее», включая «преданность, благочестие, любовь, красоту и тайну».

Иначе говоря, «опыт» обозначает все на свете, буквально все. Интеллектуальное благоговение перед этим «все», его сознательное и постоянное исследование ради достижения фактов и ценностей, света и ориентира, поддержки и обновления являются, с точки зрения Дьюи, предпосылками интеллектуальной, моральной и религиозной целостности человека.

Ошибки философов и вообще всех людей проистекали «из отсутствия доверия к направляющим силам, внутренне присущим опыту, следовать которым могут только смелые и мужественные люди».

Согласно Дьюи, опыт есть сложное переплетение событий, каждое из которых имеет свою природу и историю. Одни из этих событий происходят, подчиняясь некоей регулярности, другие представляют собой игру случая, одни полезны для человека, другие наносят ему вред.

Наиболее важная задача человека — научиться ими управлять; для этого мы проводим эксперименты, с помощью которых находим причины происходящих событий. Сложное переплетение событий, в которые вовлечён человек, даёт ему возможность сочетать реализм и идеализм, объединять неизбежный практицизм с лелеемыми идеалами.

С точки зрения Дьюи, существует лишь один надёжный способ достижения этой цели — «интеллект», открытое и беспредвзвешенное экспериментальное мышление. В отличие от процедур чистого разума, где главную роль играет ощущение их рациональной правильности, работу интеллекта можно наблюдать со стороны и сопоставлять с требованиями ситуации, которая и привела его в действие.

Например, когда возникает некая проблема, прежде всего высказывается догадка о том, как её можно разрешить. Эта гипотеза подвергается проверке и оказывается правильной или неправильной. В первом случае акт мышления можно считать завершённым, в последнем он остаётся незавершённым, и от решения проблемы либо отказываются, либо пробуют её решить ещё раз; тогда мышление начинается заново.

Существенно важным отличием разума от интеллекта является то, что в первом случае «ум овладевает объектами или постигает их, находясь как бы вне мира вещей, физических и социальных», а во втором он занимает позицию «участника, взаимодействующего с другими вещами и познающего их в соответствии с определёнными правилами».

Различные процедуры приводят к разным результатам. Благодаря разуму человек достигает теоретически достоверного знания о неизменной реальности; благодаря интеллекту он способен управлять постоянно изменяющейся действительностью, состоящей из разнообразных событий.

На протяжении всего творческого пути Дьюи придерживался принципа, который был сформулирован им в главе, написанной для сборника «Творческий интеллект» («Creative Intelligence», 1917), и о котором его коллеги вынуждены были помнить, даже если не были способны ему следовать: «Философия возрождается, когда перестаёт быть средством разрешения проблем философов и становится методом... разрешения проблем человечества».

Дьюи всегда был верен науке, однако неоднократно предупреждал, что «сама наука всё ещё пребывает в детском возрасте» и многие исправимые пороки действительности являются результатом «несбалансированного, одностороннего применения методов исследования и проверки, которые только и имеют право называться наукой».

Он считал, что человеческое существо есть сочетание развивающегося организма и воздействующих на него процессов природного и социального окружения. Для Дьюи логика — это теория исследования, а не теория доказательства.

В этом исследовании символы и вещи используются для реконструкции мира исследователя. Веру в религию, которая «всегда означает корпус верований и церемоний, имеющих своего рода институциональную организацию», Дьюи предложил заменить религиозным отношением ко всем проявлениям жизни, а веру в Бога как конкретное существо — верой в те силы природы и общества, которые «порождают и поддерживают идею блага как цели наших устремлений».

Сам Дьюи предпочитал называть свою философию экспериментализмом или даже инструментализмом, а не прагматизмом, как это принято в учебниках по философии. В «Реконструкции в философии» он писал: «Когда мы приводим в действие намерение или план, он руководит нами истинным или ложным образом, ведёт нас к нашей цели или уводит от неё. Самое главное в нём — его действенная, динамическая функция, и в характере деятельности, которую он порождает, заключается вся его истинность или ложность».

Гипотеза, которая «работает», — истинна; «истина» — абстрактное имя существительное, обозначающее совокупность случаев, действительных, предвиденных и желаемых, которые получают подтверждение самим фактом своего обнаружения и его последствий».

Потребности и желания, обслуживаемые истиной, носят, однако, не личный и эмоциональный характер (как у Джемса), а характер «общезначимый». И хотя Дьюи подчёркивает функциональное назначение суждений и законов (и даже ощущений, фактов и объектов) и называет их средствами, орудиями, инструментами или операциями для превращения неопределённой ситуации в определённую в процессе исследования, он не отрицает, что суждения и законы играют также и когнитивную роль.

Он утверждает, что «сущность прагматистского инструментализма заключается в трактовке одновременно знания и практики как средств для производства полезных для жизни вещей».

Тем не менее, процесс познания для Дьюи является экспериментированием: каузальные суждения обретают проективный, эвристический и телеологический, а не ретроспективный, откровенный или онтологический смысл. Законы, в том случае если выполняются определённые действия, являются для Дьюи предсказаниями будущих событий.

В.С. Бернштейн, А.В. Симонов. Дьюи, Джон. Гуманитарная энциклопедия [Электронный ресурс]//Центр гуманитарных технологий, 2010–2018 (последняя редакция: 16.03.2018). URL: <http://gtmarket.ru/personnels/john-dewey/info>, <http://gtmarket.ru/personnels/john-dewey/info>

### Дьюи

Был дважды женат. Первый раз он женился на Элис Чипман, и у них родилось шестеро детей. Второй его женой стала Роберта Ловитц Грант.

Теория естественного отбора оказывала сильный эффект на мысли Дьюи, что позволило ему сосредоточиться на взаимодействии человека с окружением с точки зрения психологии. Его наставник и учитель, Генри Торей, всегда был близок с Дьюи и сильно помогал ему в философских изысканиях.

После окончания учёбы в 1879 году, Дьюи устроился учителем в школу, где проработал два года. Именно во время работы в школе он понял, что свою карьеру он хотел бы связать с философией. Следуя своему желанию, он отправил эссе на философскую тему У.Т. Харрису, который был редактором журнала «Journal of Speculative Philosophy».

Тот факт, что Харрис принял его работу, дал Дьюи необходимый толчок, и он переехал в Балтимор где поступил в Университет Джона Хопкинса. В Университете Джона Хопкинса Джон Дьюи попал под влияние двух выдающихся умов – Джорджа Сильвестра Морриса и Грэнвилла Стэнли Холла. Д.С. Моррис был немецким гегельянским философом, который рассказывал Дьюи о характеристике органической модели природы немецкого идеализма.

А Г.С. Холл, который был американским экспериментальным психологом, делился с Дьюи информацией о силе научной методологии и её отношении к гуманитарным наукам. Дьюи получил докторскую степень в 1884 году и принял предложение занять пост преподавателя в Мичиганском университете, в котором впоследствии проработал десять лет.

Будучи преподавателем в Мичигане, Дьюи опубликовал две первые книги – «Психология» (1887) и «Новые эссе Лейбница о понимании человека» (1888). Эти книги указывали на раннюю приверженность Дьюи гегельянским идеалам. В Мичигане Дьюи познакомился со своим будущим хорошим другом и соавтором в области философии, Джеймсом Хейденом Тафтсом.

В 1894 году Дьюи присоединился к штату только основанного Чикагского университета.

В это же время он перешёл от идей раннего идеализма к новой теории знаний, начав ассоциировать себя с только появившейся прагматической философией. Смену своих философских взглядов он выразил в книге «Мысль и её сущность», вместе с которой он также выпустил книгу «Учение логической теории», куда включил очерки других коллег по Чикагскому университету.

В лабораториях при Чикагском университете, которые он основал, Дьюи смог воплотить свои идеи в педагогический метод. Эти работы легли в основу его первого большого труда в сфере образования с названием «Школа и социальный прогресс» (1899).

В том же году он был избран президентом Американского психологического общества. Из-за разногласий с руководством Чикагского университета ему пришлось покинуть заведение. Но репутация Дьюи как психолога помогла ему почти сразу же устроиться в Колумбийский университет на факультет психологии, где с 1904 по 1930 год – год его отставки – он пробыл на посту преподавателя. В 1905 году Дьюи стал президентом Американского философского общества.

В течение первого десятилетия в Колумбийском университете Дьюи написал множество статей и очерков о предложенной им теории знаний и метафизике. Позже эти материалы были опубликованы в книгах «Влияние Дарвина на философию и прочие очерки о современной мысли» (1910) и «Очерки об экспериментальной логике» (1916).

Его интерес к образовательной теории усилился в течение его пребывания в Колумбийском университете. Этот интерес впоследствии привёл к публикации работы «Как мы думаем» (1910) и важной работы с названием «Демократия и образование» (1916).

Помимо популярности как философа, Дьюи также стал известен своими комментариями на тему современных проблем, которые публиковались в различных популярных журналах, например, в «The New Republic and Nation».

В этот же период он написал такие важные работы как: «Реконструкция в философии» (1920), «Человеческая природа и поведение» (1922), «Опыт и природа» (1925), «Общество и его проблемы» (1927) и «Поиск достоверности» (1929).

В 1930 году Дьюи закончил свою преподавательскую деятельность, но не перестал заниматься философией и общественными действиями. Он также не перестал писать в последние годы жизни. Так, он написал ещё несколько важных работ: «Логика как теория исследования» (1938), «Искусство как опыт» (1934), «Общая вера» (1934), «Свобода и культура» (1939) и «Теория оценки» (1939).

<http://obrazovaka.ru/john-dewey.html>

### Дьюи

Свой творческий путь Д. начал в кон. 19 в., занявшись психологией и педагогикой. Считая тогдашнюю психологию опытной наукой, объясняющей человека в его целостности и делающей анахроничными дуалистические объяснения философов, защищал идею «философии как психологии».

В отличие от У. Джеймса Д. в большей мере испытал влияние гегелевской историцистской философии, считая возможным подправить ее трансцендентализм эволюционным натурализмом Ч. Дарвина и эмпиризмом здравого смысла.

В кн. «Реконструкция в философии» (*Reconstruction in Philosophy*. Boston, 1920) развивал идею адаптации философии к изменяющемуся социокультурному контексту. Применив к истории мысли социогенетический подход, Д. отверг интеллектуалистский взгляд, согласно которому философия представляет собой теоретическую рефлексия по поводу теоретических проблем, и сделал вывод, что в псевдотеоретической форме метафизические системы служили для консервации исторически изживших себя культурных установок.

Веря в возможность превращения философии в инструмент повышения разумности людей, Д. советовал отказаться от теоретизма и онтологизма и заняться ценностными проблемами человека, этикой, социальной теорией. Философия, по Д., является разновидностью морального учения, совпадает с образованием, является Просвещением с большой буквы.

Пределным основанием эпистемологических и социально-этических конструкций философии Д. является понятие «опыт». В кн. «Опыт и природа» (*Experience and Nature*. Chicago, 1925) Д. дистанцируется от всех концепций, противопоставлявших опыт и природу и порождавших дуализм духовного и телесного, субъекта и объекта — как от гегелевского трансцендентализма, так и всех вариантов эмпиризма.

Свою позицию он называет «эмпирическим натурализмом», подчеркивая намерение показать включенность природы в опыт, а опыта в природу. Опыт, по Д., — это весь жизненный мир человека в его органической целостности, многочисленных связях и взаимодействиях, в которые вовлечен человек.

Опыт охватывает и созданное эволюцией природы, задающее диспозиции поведения на бессознательном уровне, и наследие истории и культуры, и индивидуальный вклад человека. Между природными, ментальными и социокультурными аспектами опыта имеют место непрерывность, взаимопереход, длительность.

Опыт творится в «поле взаимодействующих событий», выступая одновременно материалом для рефлексии, методом исследования и рефлексии как таковой. Придерживаясь холистического и организмического понимания опыта, Д. отверг элементаристские и формальные методы и предложил другие — контекстуальный, инструментальный, функциональный, прагматический.

Кн. «Поиск достоверности» (*The Quest for Certainty*. New York, 1929) посвящена критике гносеологической интенции философии, направленной на отыскание конечного и достоверного фундамента истинного знания и пассивно-отражательного представления о процессе познания. Вместо понятия «отражение» Д. предложил понятие «исследование» (*inquiry*) или работу по превращению неопределенной, проблемной ситуации в целостную, контролируемую, поддающуюся разрешению.

Этапами исследования являются: формулировка проблемы, предложения, выбор ведущей гипотезы, апробация гипотезы непосредственным или воображаемым действием.

Его результат — «удовлетворительное соглашение» субъектов.

Свою философию Д. часто называл инструментализмом, рассматривая понятия, научные законы, логические приемы как орудия для исследования.

В процессе их использования происходит естественный отбор наиболее практичных. Практичный, или «прагматичный», по Д., следует понимать как соотнесение всех приемов и рефлексивных соображений со следствиями для определения их смысла и проверки.

Последствия могут быть любыми — эстетическими, моральными, политическими (*Essays in Experimental Logic*. Chicago, 1916).

По Д., мы должны полагаться на результаты науки в освоении мира и стремиться применять ее методы в философии. Вместе с тем он полагал, что научное знание более адекватно проявляется в инженерном деле, медицине, социальных дисциплинах и т.п., имеющих прикладной эффект, нежели в «чистой» математике или физике.

Д. вошел в историю мысли 20 в. не только как философ, но и как теоретик и деятель образования. Его работы «Школы будущего» (Schools of Tomorrow. New York, 1915), «Демократия и образование» (Democracy and Education. New York, 1916), и др. оказали огромное воздействие на мировую педагогическую мысль.

Он развивал теорию прогрессивного образования и выдвинул ряд новых для его времени идей: обучение как исследование и как выработка навыков самостоятельного мышления, переобучение всех возрастных категорий и др. Д. верил – и в этом состоял существенный момент его социального кредо, – что образование важнейший инструмент в реализации права на равенство возможностей и орудие совершенствования общества.

Социальная философия Д. проникнута мелиоризмом и оптимистическим убеждением в приложимости к общественным делам метода «кооперативной интеллектуальности». Общество, по Д., – органическая целостность, состоящая из множества институтов, в своем функционировании порождающих дисбалансы.

Последние должны решаться, как в инженерном деле, реформистски. Для их предупреждения общество нуждается в планировании в соответствии с научной теорией, демократическим и моральным идеалами (Liberalism and Social Action. New York, 1935).

Д. именуют в США «философом № 1». Его идеи пустили мощные корни в общественном сознании этой страны, и они дают о себе знать в филос. натурализме, в аналитической философии, феминизме, постмодернизме (Р. Рорти) и др.

Философия: Энциклопедический словарь/Под редакцией А.А. Ивина. М.: Гардарики. 2004.  
[https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_philosophy/367/%D0%94%D0%AC%D0%AE%D0%98](https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/367/%D0%94%D0%AC%D0%AE%D0%98)

#### Дьюи

Познание, по Д., – орудие, инструмент приспособления человека к противостоящей ему среде. Мерило истинности теории или гипотезы – её практич. Эффективность в ситуации, данной в опыте. При этом логика, по Д., выполняет служебную функцию. Практич. целесообразность, по мысли Д., – критерий моральности. Нравственность, как и наука, – технич. средство социального «инженерного искусства».

Д. отвергал сверхъестеств. мир и традиц. Формы религии, выдвигая вместо них «гуманистич.» религию, особые «религ. ценности» и толкуя бога как активное отношение между идеальным и действительным. Эстетическое сводится у Д. к чувственному («искусство – это жизнь») и трактуется как выражение гармонии, равновесия между организмом и средой.

В социологич. работах Д. выступал как поборник бурж. Либерализма («регулируемой свободы» и «равных возможностей») и индивидуализма. Классовой борьбе и социалистич. Революции он противопоставлял сотрудничество классов и программу улучшения общества путём педагогич. реформ.

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

#### Дьюи

Он выдвинул и защищал особую разновидность прагматизма – инструментализм, опираясь на идеи Пирса и Джемса. Осн. филос. вопрос Д. решал идеалистически. Центр. пункт его учения – понятие "опыта", к-рое у него равнозначно понятию "жизнь" и включает в себя все явления окружающего мира, а также всевозможные состояния индивида: сновидения, болезнь, ложь, смерть, а также труд, войну, магию и т.д. (см. "Experience and nature", N. Y., 1958, p. 10).

Исходя из модели некоего абстрактного индивида, Д. конструировал и анализировал "опыт" как единственно существующую реальность. Внешний мир существует лишь постольку, поскольку он составляет содержание опыта. "Познаваемые вещи, – писал Д., – всегда и везде неотделимы от познающих субъектов".

Гл. характеристика "опыта" – "принцип непрерывности" (the principle of continuity), согласно к-рому реально лишь взаимодействие, процесс непрерывной интеграции взаимодействующих компонентов (напр., среды и организма), к-рые лишь условно можно фиксировать как самостоят. сущности (учение о т.н. трансакции) ("Knowing and the known").

Дух и материя, душа и тело, Я и не-Я, среда и организм, идеальное и материальное – это лишь символы, к-рыми обозначаются различные части опыта, исходя из соображений практич. удобства. Д., правда, указывает на некие "грубые существования", предшествующие познанию, но их реальность признается в конечном счете лишь внутри опыта.

Отождествляя содержание наших знаний с реальностью, Д. отвергал существование предмета исследования до акта познания, а факт роста знаний о предмете в процессе познания выдавал за "конструирование науч. объекта" в смысле "создания" реальности. Стремясь избежать обвинений в субъективизме, Д. пытался изобразить процесс познания как обезличенные "экзистенциальные преобразования" ситуации, Напр. рассматривал "сомнение" не только как состояние ума, но как "онтология" характеристику ситуации.

Эти идеи Д. переключаются с идеями неореализма. Т.о., старую субъективно-идеалистич. формулу: "существовать – значит быть воспринимаемым" Д. повторяет, меняя способ аргументации: "существовать – значит быть предметом исследования", или, в конце концов, иметь практич. значимость.

Мышление и способность познания Д. считал чисто биологич. способностью, возникающей как средство практич. борьбы за выживание. При этом под "практикой" подразумеваются нужды, стремления и интересы индивида, из практики исключается ее материально-обществ. содержание. Познание Д. в сущности сводил к сложному поведению, логическое – к биологическому, а науку – к набору адаптивных реакций.

Особый упор Д. делал на прагматистское понимание истины, согласно к-рому науч. понятия, законы, логич. формы, классификации, гипотезы, категории и т.д. – это инструменты, созданные с целью решить данную ситуацию. Д. отвергал как "отжившую метафизику" представление о том, что задачей науки является раскрытие объективных законов, что они отражаются в науч. теориях.

По Д., главное, чему должны удовлетворять все "инструменты", – "соответствовать" цели, разрешать ситуацию, иметь "функциональную силу", иначе говоря, быть полезными. Критика Д. созерцательности предшествующего идеализма – "абстрактных германских форм", подчеркивание тесной связи науки и практики оказывается формой защиты релятивизма и отрицания объективной истины.

В работах "Очерки экспериментальной логики" ("Essays in experimental logic", 1918), "Логика. Теория исследования" ("Logic. The theory of inquiry", 1938) и др. Д. выступил с претензиями создать "логику открытия", разработать универсальную теорию исследования, к-рая должна обобщить методы исследования частных наук.

Он резко выступал против логики Аристотеля за то, что в ней логич. формы и законы рассматриваются как отражение "законов бытия". "Онтологической" основой логич. форм и законов Д. объявляет "способ действий", рассматривая все "исследование" как осознанный способ поведения.

Поскольку каждая ситуация, возникающая перед исследователем, по Д., уникальна, то единственно возможным оказывается эмпирич. метод "проб и ошибок", ведущий к отрицанию теоретич. обобщений и научных законов. Инструментализм по сути дела ликвидирует науч. теорию.

Д. наследует характерную для всех прагматистов защиту религии. В работе "Общая вера" ("A common faith", 1934) и др. он отвергает традиц. религ. течения и теологич. концепции, выдвигая "натуралистич." понимание религии как неотъемлемой стороны "опыта". "Опыт", по мнению Д., имеет различные, связанные между собой стороны – эстетическую, моральную, политическую, научную, религиозную и т.д. "Религиозное" – это особое качество опыта, истоки его коренятся в чувстве страха, к-рое овладевает человеком в этом ненадежном мире, где действуют силы, ему непонятные.

По Д., религия – это выражение стремления к полноте, полезное и ценное "приведение личности в гармонию со Вселенной", изгоняющее из человек. жизни чувство "изолированности и отчаяния". Ленин в начале 20 в. характеризовал прагматизм как "...последнюю моду" самоновейшей американской философии...

Прагматизм высмеивает метафизику и материализма и идеализма, превозносит опыт и только опыт, признает единственным критерием практику... и... преблагополучно выводит из всего этого бога в целях практических, только для практики, без всякой метафизики, без всякого выхода за пределы опыта... Различия между махизмом и прагматизмом так же ничтожны и десятистепенны с точки зрения материализма, как различия между эмпириокритицизмом и эмпириомонизмом" (Соч., т. 14, с. 327, прим.).

Свой "инструментальный" метод Д. применяет и к проблемам этики, к объяснению "морального" качества опыта. Он выступает против представления о нормах и категориях этики как об абстрактных, неизменных, вневременных сущностях. Моральные проблемы возникают в конкретных ситуациях, и нормы и категории этики служат тому, чтобы эти проблемы разрешать лучшим способом. Т.о., Д. защищает полный релятивизм и произвольность в толковании норм нравственности.

Работы Д. в области педагогики (в рус. пер. "Школа и общество", 1907; "Школа и ребенок", [1922], и др.) оказали громадное влияние на педагогич. мысль США и принципы организации амер. школы.

Воспитание Д. рассматривает как "процесс развития врожденных основных интеллектуальных и эмоциональных наклонностей", как реализацию "естественных" и врожденных сил и способностей человека. Он полностью игнорирует социальную обусловленность способностей и влияние общества на их создание, сводя по существу социальное к биологическому, осознанное – к инстинктивному.

Исходя из своего "инструментального" понимания сути и роли знания, Д. выдвинул принцип: "обучение посредством делания", призывая осн. внимание уделять не изучению теории, воспитанию общего кругозора, а формированию "приспособляемости" в жизни, умению, узкому практицизму. Авторитет Д. в известной мере повлиял на то, что в амер. школе гл. внимание уделяется прикладным наукам, крайне низок уровень теоретич. подготовки учащихся, нет строгих программ. С педагогич. теорией Д. тесно связана т.н. педология.

"Инструментальное" понимание опыта лежит в основе эстетич. взглядов Д. В работе "Искусство и опыт" ("Art and experience", 1935) он полагает, будто каждый опыт имеет эстетич. качество, истоки к-рого он усматривает в "опыте" животных.

Эстетическое, по Д., это "чувство гармонии", отражающее процесс биологич. равновесия природы и организма. "Искусство – это жизнь", провозглашает Д., рассматривая его как одну из сторон челоуеч. опыта и сводя эстетическое, в конце концов, к чувственности. Выступая против "отрыва" искусства от жизни, Д. по существу выступает против профессионального, развитого искусства, сводя его к полуинстинктивной, эмоционально напряженной деятельности.

В области социологии Д. был последовательным апологетом "американского образа жизни", бурж. общества и бурж. демократии. Он специально выступал против марксистского материалистич. понимания истории, противопоставляя ему эклектич. "теорию плюрализма", ставящую на один уровень разнообразные факторы обществ. жизни. Д. отвергал объективные законы обществ. развития.

В своих социологич. взглядах он близок к т.н. социал-психологич. направлениям. Тенденции развития и социальные институты он рассматривал как проявление моральных идеалов и принципов, руководящих поведением людей, к-рое, в конце концов, зависит от бессознательных инстинктов.

Д. признает, что в совр. обществе имеются противоречия, но он либо объясняет их отставанием моральных норм от развития техники, либо объявляет результатом противоречий "природы" человека. Он защищает гармонию классов как условие "социальной устойчивости", предлагая взамен классовой борьбы реформы в рамках бурж. гос-ва.

Д. развивает целую концепцию "обоснования" и принципиального оправдания реформизма. Отвергая объективные законы истории, он отрицает и обоснованные этими законами цели, преследуемые людьми в ходе обществ. развития. На их место Д. выдвигает в качестве неизменной цели человечества само развитие, понимаемое как количеств. изменение. Развитие он рассматривает с моральной т. зр., как "улучшение".

Эта концепция "мелиоризма" (от лат. melior – лучше) есть последоват. отрицание революционных, качеств. преобразований в обществе. "Мелиоризм есть вера в то, что специфические условия, существующие в некоторый момент, будь они сравнительно плохими или хорошими, в любом случае могут быть улучшены" ("Reconstruction in philosophy", Boston, [1957], p. 142).

Д. выступал как воинствующий враг коммунизма и социалистич. гос-в. В последние годы своей жизни Д. подчеркивал важность "социального контроля" над людьми, восхваляя бурж. государство как орган "народного благоденствия". Все это и создало ему репутацию "почти официального философа США", защитника амер. империализма.

Л. Митрохин. Москва. \_Философская Энциклопедия. В 5-х т. – М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф.В. Константинова. 1960 – 1970.

## Дьюи

Идея о необходимости нового типа философствования, релевантного новому социокультурному контексту, в развернутой форме представлена в книге "Реконструкция в философии" (Reconstruction in Philosophy. Boston, 1920).

Применив к истории мысли социогенетический подход, Дьюи отверг интеллектуалистский взгляд, согласно которому философия представляет собой теоретическую рефлексию по поводу теоретических проблем, и сделал вывод, что в ней выражается не природа мира, а верования людей: в псевдо теоретической форме метафизические системы служили для консервации исторически изживших себя культурных установок.

Придерживаясь активистского взгляда на философию и веря в возможность ее превращения в инструмент повышения разумности людей, Дьюи советовал отказаться от теоретизма и онтологизма и рефлексивно заняться ценностными проблемами человека, этикой, социальной теорией.

Философия у Дьюи является разновидностью морального учения, совпадает с образованием, является Просвещением с большой буквы. Предельным основанием, на котором строятся как эпистемологические, так и социально-этические конструкции философии Дьюи, является понятие "опыт".

В “Опыте и природе” (Experience and Nature. Chi., 1925) Дьюи дистанцируется от гегелевского трансцендентализма, локковского и кантовского вариантов эмпиризма, противопоставлявших опыт и природу и породивших дуализм духовного и телесного, субъекта и объекта. Свою позицию он называет “эмпирическим натурализмом”, подчеркивая намерение показать одновременную включенность природы в опыт, а опыта в природу.

Опыт, по Дьюи, — весь жизненный мир человека в его органической целостности, многочисленных связях и взаимодействиях, в которые вовлечен человек. Он охватывает созданное эволюцией природы, задающее диспозиции поведения на бессознательном уровне, и наследие истории и культуры, и индивидуальный вклад человека.

Между природой, сознанием, культурой имеет место непрерывность, взаимно переход, длительность. Опыт творится в “поле взаимодействующих событий”, выступая одновременно материалом для рефлексии, методом исследования и рефлексией как таковой.

При холистическом и организмическом понимании опыта элементаристские и формальные методы не годятся, для его исследования Дьюи предложил другие методы — контекстуальный, инструментальный, функциональный, прагматический.

Книга “Поиск достоверности” (The Quest for Certainty. N. Y., 1929) посвящена критике гносеологической интенции философии, направленной на отыскание конечного и достоверного фундамента истинного знания. Эта интенция порождена ложным представлением об отражательной способности сознания и пассивным взглядом на процесс познания.

Вместо понятия “отражение” Дьюи предложил понятие “исследование” (inquiry). Это — превращение неопределенной, проблемной ситуации в целостную, контролируемую, поддающуюся разрешению. Этапами исследования являются: формулировка проблемы, предположения, выбор гипотезы, ее апробация непосредственным или воображаемым действием, результатом — “удовлетворительное соглашение” субъектов.

Н.С. Юдина

[Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М.: Мысль. Под редакцией В.С. Стёпина. 2001.](#)

## Дьюи

Что же касается философии, то здесь Дьюи следует в русле тех тенденций, которые имели место в современной ему философской мысли США, то есть солидаризируется с «борьбой против абсолютов», поддерживая Джеймса и Пирса против абсолютных идеалистов.

Основной проблемой современной философии, утверждает Дьюи, является ее неадекватность нынешней социальной и культурной реальности. Проще говоря, существующая форма философии сильно устарела и давно нуждается в основательной модернизации.

«Собственно, те же самые вещи, благодаря которым великие системы были объектами почета и поклонения именно в социокультурном контексте прошлых эпох, — писал Дьюи в одном из главных своих произведений «Реконструкция в философии» (1920), — сегодня в значительной мере явились главными причинами падения их “актуальности”, ведь основные черты мира изменились настолько, что последние сто лет мы пользуемся такими понятиями, как “научная революция”, “промышленная революция” и “политическая революция”».

Дьюи здесь указывает, во-первых, на скорость изменений, характерную для современного общества, а во-вторых, на специфику этих изменений. Действительно, вряд ли назовут революцией процесс, длящийся годами и десятилетиями, так что ко всему новому, что он приносит человечеству, люди успевают привыкнуть прежде, чем столкнутся с очередной новацией.

Изменения обрушиваются на человека настоящей Ниагарой, и он едва ли успевает приспособиться хотя бы к части того нового, что появляется в наше время под солнцем.

Кроме того, современные средства коммуникации как бы «сузили» мир: те расстояния, на которые во времена Христа или Будды требовались месяцы трудного и весьма опасного путешествия, сегодняшний человек с комфортом преодолевает на самолете часа за два, и это позволяет лучше и полнее видеть жизнь других народов, что заставляет считать жизнь своего собственного народа далеко не такой идеальной, какой она казалась еще нашим прадедам, а принципы, по которым мы живем, зачастую в результате такого знакомства представляются нелепыми. Специфика же этих новаций состоит в том, что они, особенно в сфере рациональности, в области мировоззрения, имеют научный, позитивный характер.

Мы видим, говорит Дьюи, каких успехов добились позитивные науки в своих сферах бытия, какую массу точного и, главное, полезного для человека знания позволил добыть научный метод.

Однако в том, что касается этики, религии, экзистенциальных проблем человечества, прогресс далеко не так выразителен — более того, здесь мы наблюдаем такую же стагнацию, которая была свойственна первобытным народам и которая в условиях современности просто вредна.

Прогресс в ценностной и религиозной сферах следует ускорить, для чего и необходима реконструкция — «привлечение для всякого исследования гуманитарных и нравственных вопросов такого метода (наблюдения, создания гипотез и опытной проверки), благодаря которому мы уже пришли к современному уровню понимания физической природы».

Таким образом, Дьюи выступает за внедрение в гуманитарный дискурс тех же методов исследования и интеллектуальных ценностей, какие характерны для естественных наук. Именно в этом и состоит реконструкция мировоззрения, предполагающая его адаптацию к требованиям современности с ее мобильностью, динамичностью и высокой инновационной активностью. Совершить же эту реконструкцию должна философия, которая, однако, прежде сама должна подвергнуться радикальному преобразованию: то, что имело место в философских науках в первой половине XX в., Дьюи совершенно не устраивало.

Основная негативная черта современной ему философии виделась Дьюи в том, что философская мысль очень жестко ориентировалась на поиск в природном и социальном мире и укрепление в сознании людей неких «высших» и потому вечных и неизменных ценностей, которые по сути своей бесконечно выше человека с его мелкими *sub specie aeternitatis* проблемами и трудностями.

Склонность европейской мысли к умозрительному постижению мира, обусловленная представлением, что чисто интеллектуальное, рациональное постижение предмета мысли наименее подвержено ошибкам, тогда как чувственное познание едва ли не необходимо включает в себя разного рода аберрации, привела к принижению не только собственно чувственного познания, но и вообще всех познавательных методов, так или иначе связанных с оперированием реальными, материальными объектами, и породила своеобразный «интеллектуальный сомнамбулизм», дав миру целую плеяду квази-мыслителей, полностью порвавших с практикой, но имеющих зато среди масс высокий моральный авторитет.

«Принятые данным классом стандарты рациональности, такие, например, как формальная непротиворечивость теории, показывают, что “возвышение” спекулятивного метода достигалось лишь за счет утраты способности адекватно воспроизводить именно те формы существования и развития предметов, которые как раз и требовалось понять и изменить».

Проще говоря, если теория не соответствует фактам — что ж, тем хуже для фактов.

Такое отношение к фактам и теориям было, по мнению Дьюи, обусловлено социально-психологическими причинами: древние общества были статичными, выше всего в них ценился завещанный древними порядок (вспомним Конфуция: «Я верю в древность и люблю ее»), бессознательное отступление от которого понималось как грех, сознательное — едва ли не как святотатство. Для идеологического обоснования необходимости сохранения и поддержания когда-то заведенного порядка и выдвигались различные теории эссенциалистского типа, утверждавшие наличие в человеке сотворенной богом вечной природы, от которой зависит также природа общества.

Современная Дьюи философия, несмотря на многочисленные достижения науки, техники, политики Запада, все равно оставалась в плену этой эссенциалистской парадигмы, которая служила и служит источником большинства наиболее болезненных философских проблем.

В действительности философия, равно как и другие формы интеллектуальной практики человека, служит лишь одной цели — делать легче жизнь человека, помогая ему преодолевать встающие на его пути препятствия. Философия, иными словами, должна быть практичной.

«Согласно позиции американского мыслителя, практический подход к философии, логике и методологии познания базируется как раз на той предпосылке, которую не принимает во внимание традиция философского умозрения. Эта предпосылка состоит в признании непосредственной зависимости всего хода и результатов познания, выраженных в форме логических понятий, от процесса практического воздействия людей на материальные и духовные объекты».

Именно здесь Дьюи берет на вооружение прагматистскую методологию философствования, несколько ее видоизменив.

Как и у других прагматистов, базовым понятием в философии Дьюи является понятие опыта. «Опыт “есть все”. Это — жизненный мир человека, многочисленные связи и взаимодействия, в которые он вовлечен.

Опыт есть то, что человек преднаходит, что создано эволюцией природы, насчитывающей миллионы лет, и что на бессознательном уровне задает диспозиции поведения; опыт — это наследие истории, культуры, цивилизации; опыт — это и результат индивидуальной жизненной практики, трансформирующей природный и социокультурный материал.

Короче, это — взаимодействие живого бытия с природным и социальным окружением; того, что создано природой и обществом, и того, что вносит в него индивид собственной деятельностью».

Эта концепция опыта показывает, как Дьюи пытался освободить философский дискурс от разного рода метафизических допущений — духа, материи, субстанции и т. д. Опыт у него нейтрален: понятия

духа и материи суть только ментальные конструкты, или такие регионы бытия, которые выделяем в нем мы сами для того, чтобы сделать наши действия более успешными, самих же по себе «духа» и «материи», которые были бы укоренены в самом бытии, не существует.

Новация Дьюи в понимании этого концепта состоит в том, что он подчеркивает активность субъекта в формировании опыта. Дело в том, что опыт у Дьюи означает не только воздействие некоторого абстрактного объекта на столь же абстрактного (если не считать наличия интересов) субъекта.

Опыт понимается в значительной мере биологически — как адаптация к среде, а «процесс адаптации не является абсолютно пассивным; он не сводится к простому обтесыванию организма средой». И далее: «Организм сам действует на свое окружение в соответствии с собственной, простой или сложной, структурой. В свою очередь изменения, произведенные им в среде, сказываются на организме и его деятельности».

Живое создание подвергается влиянию, страдает от последствий своего собственного поведения. Эта тесная связь действия и страдания, или подверженности действию, и образует то, что мы называем опытом».

То есть опыт — это обмен воздействиями между организмом и средой, причем среда выступает здесь не только как совершенно пассивное начало, но и как, во первых, источник случайностей, непредвиденных событий, на которые организм (в случае с человеком — субъект) должен как-то реагировать, но никакой конкретный способ реагирования ему изначально не задан; а во-вторых, как своего рода «зеркало», причем, как правило, кривое, которое может отразить действия организма самым неожиданным образом. В обоих случаях среда вносит в бытие субъекта элемент случайности.

Отсюда вытекает важное следствие: если в раннем прагматизме (как и в классическом рационализме) границы субъекта и объекта полагались абсолютными и не подлежащими никаким изменениям, то у Дьюи они, напротив, подвижны, так что любой элемент нейтрального относительно оппозиции «духовное — материальное» опыта может в одних ситуациях считаться частью материального мира, а в других — частью собственной личности того индивида, который с этим миром взаимодействует.

Однако, если граница между субъектом и объектом определяется ситуативно, то не существует не только раз и навсегда данных объектов, которые не зависели бы от воли и интересов субъекта, не существует также и субъекта, который был бы постоянным и не зависел бы от ситуации. Иными словами, субъект ситуативен так же, как ситуативен и объективный мир. Вместе с тем субъект, при всей своей неустойчивости, активен; собственно, именно эта активность и конституирует субъективность как таковую, равно как и опыт.

Такое сочетание мира объектов и активного субъекта, разделенных подвижной и нечеткой границей, Дьюи и называет ситуацией. Более точно можно сказать так: изначально существует ситуация, необходимо включающая в себя некоторое активное начало, не центрированное вокруг какого-либо имманентного ему Я, и лишь затем она разделяется на субъект и объект.

Однако, если удел субъекта — не только адаптироваться к ситуации, но и адаптировать ситуацию к себе, то субъект и окружающий мир взаимозависимы, а это значит, что объекты не только детерминированы в своих существенных характеристиках субъектом, но определяются им в процессе активного взаимодействия со средой.

До всякого проявления творческой активности, таким образом, субъект лишен знания о мире, а следовательно, он и сам пребывает здесь в состоянии чистой потенциальности и осуществляется в полной мере лишь тогда, когда предпринимает попытки преобразовать среду. Созерцание поэтому Дьюи считает методом познания, сфера применимости которого весьма узка, а эффективность — сомнительна.

«Сегодня дело обстоит так, что если человек, скажем физик или химик, хочет что-то узнать, то созерцание — это самое последнее, к чему он прибегнет. Он не станет смотреть на объект каким бы то ни было долгим и пристальным взглядом, поскольку понимает, что подобным образом не выявит его неизменную и характерную форму».

Он не надеется на то, что хоть малая мера такого отстраненного, пусть и внимательного, исследования поможет ему открыть некие тайны. Он предпочитает делать что-то, отдавать некоторую энергию, смотреть, как она действует на объект и как он реагирует; он помещает объект в необычные условия, с тем чтобы вызвать в нем какие-то изменения».

То есть сущность опыта заключена не в том, что субъект опирается в познании на какие-то «данные», а в том, что он стремится изменить «данное».

Новация, привнесенная Дьюи в прагматизм, состоит, следовательно, в том, что у Пирса и Джеймса субъект был «созерцателем», хотя созерцание его и преломлялось через призму его собственных интересов, что приводило к формированию у него своеобразной картины мира, отличной от таковой у других субъектов, у Дьюи же познание вообще невозможно, если субъект не попытается изменить мир в соответствии со своими интересами.

Как писал сам Дьюи, «нам следует принимать и удостаивать вниманием не просто вещь, которая дана изначально, а то, что с ней происходит в огромном множестве разнообразных условий, созданных нами с целью узнать, как она в них себя поведет. [...] Мы принимаем либо соглашаемся считать мир или любую часть его, какими бы они ни являлись нам в данное время, всего лишь материалом, подлежащим изменению».

Впрочем, далеко не всякая ситуация заставляет человека действовать, а значит, и познавать. К этому его побуждают лишь ситуации определенного типа, которые Дьюи называет проблематическими: это ситуации, требующие от нас предпринимать какие-то меры по их преобразованию. Человек никогда не постигает окружающий мир и самого себя «просто так».

Все познавательные действия нужны исключительно для взаимного приспособления мира и индивида, причем под «миром» понимается прежде всего мир социальный: в задачу любого индивида входит наиболее успешно встроиться в общественную среду, которая обеспечивает ему не только чисто физическое выживание, но и фактически создает его как личность.

Те ситуации (социальные *par excellence*), в которых у человека нет никаких эффективных ориентиров и заранее наработанных стратегий поведения, и называются проблематическими. Попадая в такую ситуацию, человек должен не только отстраненно познавать ее, но прежде всего пытаться ее изменить, и именно в этих попытках и состоит процесс всякого, в том числе и научного, исследования.

«Определяя исследование, Дьюи видел в нем “контролируемое или направленное преобразование неопределенной ситуации в ситуацию так определенную, чтобы она превратила элементы исходной ситуации в объединенное целое”. При этом ситуация – не объективное положение вещей, не ряд событий или объектов, но “контекстуальное целое”, включающее субъект. Иначе говоря, это “субъект в ситуации”».

Здесь явно виден некоторый социоцентризм Дьюи, ибо проблематическая ситуация означает в данном случае, что человек не вполне отчетливо понимает, каково же его собственное место в том объективном контексте, в котором он оказался, и не знает с определенностью, как именно ему надлежит действовать и какие отношения выстраивать с элементами ситуации.

Вряд ли такое положение вещей может сложиться, когда имеешь дело с неодушевленными предметами, но если приходится взаимодействовать с людьми, то здесь точное определение своего положения в социуме и умение заставить окружающих признать твое право на него являются весьма важными факторами не только личностной самоидентификации, но часто даже и физического выживания.

Разрешается же проблематическая ситуация тогда, когда индивид находит некий *modus vivendi*, который не только обеспечивает душевный и материальный комфорт самому человеку, но и признается другими людьми; собственно, обретение некоего компромисса между требованиями социальной среды в широком смысле и стремлениями самого человека и является разрешением проблематической ситуации.

Естественно, в процессе преобразования проблематической ситуации в разрешенную человеку приходится сталкиваться с недостатком своих познаний относительно материального мира, который в этом случае становится на какое-то время центральным объектом когнитивной деятельности – но лишь для того, чтобы, познав его, человек мог тем успешнее найти компромисс с обществом.

Исключительно для преобразования ситуаций у человека выработалась в ходе эволюции такая специфическая форма реагирования на среду, как мышление. Функция его при этом сугубо утилитарна – оно предназначено для наиболее успешного разрешения проблематических ситуаций, поэтому и все формы мысли суть только инструменты для этого (отсюда и название учения Дьюи – инструментализм, согласно которому «понятия вовсе не отражают действительность».

Их функция чисто инструментальна; они не более похожи на свой объект, чем ключ на замок, который он открывает»). «Если началом познания, рассуждает Дьюи, является ситуация, требующая ее преобразования согласно целям, то нельзя не признать, что мышление проявляет себя как способность принятия решений, соответствующих поставленной цели».

В этом проявляется относительная свобода воли индивида, который может ставить перед собой самые различные цели и поведение которого, хотя и зависит от социальной среды, но не детерминировано ею жестко и однозначно.

Ничто, кроме общества, давящего на человека всей мощью разнообразных социальных институтов, не принуждает нас строить какую-то определенную картину мира, и «даже ощущения не являются частями какого-то знания, плохого либо хорошего, высшего либо низшего, неполноценного либо совершенного».

Они, скорее, провокации, побуждения, призывы к акту исследования, которое должно завершиться знанием. [...] Они – стимулы к рефлексии и умозаключению».

Мышление имеет одну главную задачу – так организовать практическую деятельность индивида, чтобы она превратилась «в связанное целое, подчиненное единому принципу, каковым выступает цель».

Поэтому следует говорить не о таинственной самоорганизации актов мышления на основе его мистической “внутренней логики”, а о мере соответствия этих актов тем целям, которые поставлены человеком в его деятельности.

В свою очередь, деятельностная детерминация мышления означает, что нормы, цели и ценности, сообразуясь с которыми осуществляется процесс мышления, возникают не в качестве постулатов и определений чистого умозрения, а как идеальное выражение, следствие продуктивной деятельности человека».

Таким образом, познание мира в философии Дьюи — это в первую очередь его преобразование. Познание четко ориентировано на будущее: мы можем познать мир (и прежде всего социальный и культурный мир), который лежит перед нами и в котором мы существуем, только если мы создадим проект нового, лучшего (хотя бы только с нашей собственной точки зрения) мира и предложим способы его реализации.

Отсюда Дьюи выводит и те задачи, которые стоят в настоящее время перед философией. Она, по его мнению, должна обеспечить теоретический — ценностный *par excellence* — базис для такого преобразования мира. Содержание философского дискурса «должно быть взято из практики; таким образом намечается путь к отсечению вопроса о мироздании и его основах как основаниях самой практики, которая отныне претендует на место подлинной и последней реальности».

На идее познания как преобразования и на понимании взаимодействия личности и мира как «транзакции», то есть такого типа отношений, при котором все взаимодействующие элементы претерпевают изменения и не являются поэтому вполне самостоятельными, в своих качествах завися друг от друга, базируется и этическая концепция Дьюи.

Во-первых, он подчеркивает, что не существует никакой неизменной человеческой природы, которая детерминировала бы поведение и личностные качества всех людей. Свойства каждой конкретной человеческой личности определяются ее индивидуальными биологическими особенностями (наследственность, тип нервной системы и т.п.) и столь же индивидуальной биографией, определяющей целый ряд ее психологических характеристик, которые отличают ее от других.

То, что раньше принимали за абсолютную и от века данную «человеческую природу», в действительности связано с инертностью социальных условий. «Не тверди о неизменности человеческой природы; основывайся лучше на инерции привычек и обычаев, на том, что старого пса трудно научить новым трюкам, но еще труднее внедрить в общество обычаи, противоречащие уже установившимся» — таково мнение Дьюи о природе человека.

Отсюда следует, что главная цель философии, поставленная перед ней современностью, — помочь человеку адаптироваться к существующему положению вещей прежде всего в моральном, ценностном отношении.

Предшествующая философская мысль говорит человеку, что мир покоится на абсолютном и не подверженном течению времени онтологическом субстрате (бог, материя, Абсолютный дух и т.п.), который выступает вместе с тем и как источник абсолютных норм мышления и поведения.

Новации, если их оценивать с этих позиций, могут быть приняты лишь тогда, когда тот, кто пытается их ввести, ясно показывает, что это новое — в действительности хорошо забытое старое, которое именно по этой причине имеет право на существование.

Но современная культура с ее изменчивостью и с широтой ее интеркультурных контактов делает такую мировоззренческую установку явно дезадаптивной, поэтому вслед за изменениями в канонах научного исследования должны наступить и изменения в канонах морали. Благодаря воздействию науки на сферу морали «правила смягчаются до принципов, а принципы превращаются в способы понимания».

Ранее моральные нормы были, по мнению Дьюи, столь ригидными, что в них, говоря образно, любой шаг в сторону считался побегом. Но в действительности — и в современных условиях это видно особенно отчетливо — «нравственные блага и цели существуют только там, где необходимо что-нибудь сделать».

Сам факт, что следует что-то делать, доказывает наличие каких-то упущений, зол в наличной ситуации», а «мораль — это не каталог мер или свод правил, которым надо следовать так же, как инструкциям аптекаря или кулинарным рецептам».

Потребность в морали есть потребность в специфических методах исследования и приспособления к ситуации. Речь идет о методах исследования, позволяющих определить локализацию трудностей и зол; о методах приспособления, которые в качестве рабочих гипотез будут использованы для их разрешения».

Иными словами, нравственность уже не абсолютна и не задается какими-то высшими принципами, лежащими за пределами мира; нравственность ситуативна и вырабатывается заново в каждой новой ситуации в соответствии с ее конкретными особенностями. Роль же философии состоит в том, чтобы обеспечить человека набором механизмов и технологий выработки нравственных принципов,

и лишь такая философия в современных условиях будет действительно жизненной и избавленной благодаря этому от печальной участи пыльного экспоната из «музея философии».

Основной функцией философии, таким образом, является увеличение адаптивных сил личности, то есть умение ее в каждой новой ситуации выработать эффективную стратегию поведения, а это, естественно, предполагает наличие определенных навыков, некоторого «жизненного опыта» (в том числе и в самом обыденном смысле этого выражения), который требует постоянного развития, постоянного поддержания своих приспособительных механизмов в боевой готовности и постоянного поиска новых инструментов адаптации.

Поэтому «о любом индивиде или группе следует судить не по тому, насколько им удастся достичь какого-то фиксированного результата, а по тому, в каком направлении они изменяются.

Плохой человек — это тот, кто, как бы он ни был хорош, вдруг начинает портиться, деградировать в своем хорошем качестве.

Хороший человек — это тот, кто, как бы он ни был нравственно низок, меняется в лучшую сторону. [...] Рост как таковой есть единственная моральная “цель”».

Отсюда естественно следует, что одной из важнейших сфер современной культуры, требующих реформирования, является сфера образования, ибо очевидно, что, чем хуже образован человек, тем меньше у него опыта формирования стратегий поведения в необычных обстоятельствах и решения нестандартных проблем и тем менее он готов приспособляться к новому и разрешать проблематические ситуации.

«Любое воспитание, в своих формах и методах, всегда является продуктом потребностей данного конкретного общества», и это видно по тем способам воспитания, которые использовались в школах старого типа, где ученики должны были решать стандартизированные задачи, причем и методы решения, и ответы тоже были стандартизированы: детям давались (да и сейчас даются — в тех школах, в которых методы педагогики Дьюи не нашли применения) такие задачи, которые имеют, как правило, только одно очевидно верное решение, а все остальные решения столь же очевидно неверны.

Современная же школа должна учить человека решать необычные задачи, которые имеют целый ряд возможных решений, различающихся не по признаку «правильно — неправильно», а по степени эффективности и перспективности — каждое решение должно открывать человеку новые пути развития и новые возможности личностного роста, то есть вести к новым проблематическим ситуациям, которые человек должен разрешать, вырабатывая уже новые принципы и стратегии поведения. Если же решение ведет человека к тупиковой ситуации, из которой нет осмысленного выхода, то такое решение не правильно, а неэффективно.

Интересно, что представление о неэффективных решениях проблематических ситуаций у Дьюи тесно связано с понятием религии. Мир ненадежен и полон угроз.

Он постоянно ставит перед нами все новые и новые задачи, на решение которых нам приходится тратить свои отнюдь не безграничные умственные и физические силы. Естественно, что это рождает у человека чувство неуверенности: он не знает, хватит ли у него сил дать достойный ответ на все вызовы, которые бросает ему мир, и ощущает потребность в какой-то высшей гарантии успешности своих действий, для обретения которой и конструирует образ бога.

Как видно, бог в философии Дьюи выступает таким же инструментальным понятием, как и все другие понятия, сформированные культурой. Бог — это средство обретения психологического комфорта в ситуациях, вызывающих тревогу, и в этом отношении ничем принципиально не отличается от любых других средств.

Одному человеку для устранения тревоги и страха удобнее всего подумать о боге, другому — принять какое-либо психотропное средство, которые в изобилии предоставляет страждущему человечеству современная фармакология, поэтому для Дьюи бог и, скажем, феназепам или прозак функционально равноценны и, следовательно, взаимозаменяемы.

Однако религия хороша только в абсолютно безвыходных ситуациях. Если человек вынужден прибегнуть к помощи бога и найти в нем не просто умственный аналог феназепама, а средство для оправдания себя и своих действий, то это показывает, что человек оказался в экзистенциальном тупике, из которого уже не может выбраться по-настоящему и поэтому придумывает себе воображаемый выход.

Различие между человеком, обращающимся к богу лишь изредка, в особенно тяжелых ситуациях, и человеком глубоко и искренне верующим у Дьюи примерно такое же, как различие между тем, кто прибегает, например, к помощи алкоголя только в случае особой необходимости, и тем, кто без водки не может прожить и часа.

Если вспомнить, что разрешение проблематической ситуации — это такая рекомбинация ее элементов, которая позволяет создать из них связанное целое, то введение в дискурс любого рода и уровня понятия бога — это произвольное привнесение в реальный опыт, в реальную проблематическую ситуацию такого элемента, которого в ней объективно нет.

Бог у Дьюи — это, образно говоря, воображаемое богатство: сколько ни принимай желтые листья за золотые монеты, ничего, кроме морального удовлетворения, они тебе не принесут, и ничего ты на них не купишь.

Образование же необходимо для того, чтобы избавить человека от потребности постоянно прибегать к помощи иллюзорных объектов и научить его эффективно разрешать все встающие на его пути проблематические ситуации.

Образование по Дьюи состоит прежде всего в тренировке мышления. «Следует проводить различие между знанием, которое объективно и безлично, и мышлением, которое субъективно и лично. В каком-то смысле «знание» — это то, что мы считаем само собой разумеющимся, точно установленным и переданным в наше полное распоряжение.

О том, что мы доподлинно знаем, нет нужды задумываться; это нечто определенное, в чем мы можем быть абсолютно уверенными. [...] Мышление же, напротив, начинается с сомнения, с неуверенности. Оно характерно для исследовательской и поисковой деятельности, а не для фактов обладания и овладения».

Именно по этой причине образование требует развития способностей к исследованию. Оно, повторим, не должно состоять в бездумном заучивании стереотипных интеллектуальных действий и необходимо предполагает умение решать нестандартные задачи.

Образование, согласно Дьюи, базируется на трех психологических принципах:

«1. Человеческий мозг не способен к познанию, если он находится в вакууме; факты, предлагаемые для изучения, для запоминания, должны иметь некоторое отношение к предыдущему опыту личности или к ее настоящим нуждам; знание развивается от частного к общему, а не от общего к частному.

2. Каждая личность хотя бы немного отличается от всех других не только общими возможностями и характером; различия распространяются скорее на мелкие способности и качества, и никакое количество дисциплин не устранил этого различия. Очевидным выводом этого является то, что одинаковые для всех методы не могут привести к одинаковым результатам в обучении, более того мы желаем сделать методы адекватными разнообразию и особенностям каждой личности.

3. Стремление человека невозможно без личной заинтересованности. Не существует таких предметов, которые в равной мере развивают умы всех людей. Если работа не затрагивает личные интересы индивида, он не будет прикладывать все свои силы для ее выполнения. Как бы прилежно он ни работал, старания его не идут на пользу дела, а большей частью расходуются на моральные и эмоциональные попытки сконцентрировать внимание на предмете».

То есть образование как система механизмов и стратегий обучения человека разрешению проблематических ситуаций должно быть связано со всем прежним опытом ученика, ибо каждое новое умение, каждая новая поведенческая диспозиция не может противоречить всей массе опыта, приобретенного ранее, и должна (как, заметим, и в концепции Джеймса) надстраиваться над ней. А так как жизненный опыт у каждого свой, то это означает, что и методы, применяемые в образовательном процессе, должны быть разными и соответствующими специфическому опыту ученика.

[Бурмистров С.Л. Джон Дьюи](http://anthropology.ru/ru/text/burmistrov-sl/dzhon-dyui)

<http://anthropology.ru/ru/text/burmistrov-sl/dzhon-dyui>

## Дьюи

Наиболее полно политические взгляды Дьюи раскрылись в работе «Либерализм и социальные действия», в которой он выразил несогласие с классическим экономическим либерализмом и его апологетами — Локком, Смитом и Миллем.

Он публикует ее в 1935 году, будучи свидетелем явной неспособности американской да и иных экономик мира справиться с последствиями Великой депрессии за первые пять лет, а также укрепления и распространения социалистических и националистических режимов, достижения которых тогда соотносили с грядущим упадком демократии.

Как инструменталист, Дьюи видит проблему непопулярности старой либеральной доктрины и демократии в их существенной оторванности от реальности главенствующих в обществе ожиданий.

Дьюи признает, что концепция *laissez-faire*, возведенная Миллем в абсолют, фактически устарела и во многом породила текущие экономические проблемы. А для того чтобы их разрешить, необходимо пересмотреть положения либерализма.

Новая реальность требует нового либерализма, не замкнутого на себе, а умеющего реагировать на непредвиденные вызовы.

Ощущая угрозу в расхожих социалистических и коммунистических взглядах, Дьюи призывает сделать либерализм более привлекательным для масс, обеспечивая не только декларативное равенство прав, но и реальное равенство возможностей.

Для этого Дьюи подвергает суровому разбору экономический либерализм, в котором было весьма трудно обнаружить какие-либо основания для пересмотра позиций. Одно из них философ находит в разработанной к тому времени английскими либералами, в частности Гринном, Асквитом и Гобхаузом, теории общества всеобщего благоденствия, однако из-за своего применения в действительной политической борьбе в Великобритании в конце XIX века она обладала больше эмоциональной насыщенностью, нежели рациональной аргументацией.

Итак, концепция либерализма требовала немалой доработки и адаптации к свежим реалиям. Дьюи вслед за остальными начинает выстраивать критику, исходя из некоторых аспектов гегелевского идеализма.

Во-первых, Дьюи признает диалектичность бедности и богатства, а соответственно, их неизбежность по отношению друг к другу. Развивая сам принцип, Дьюи считает, что помимо указанных противоположностей существуют и моральные требования равенства индивидов между собой, лежащие в основе объективной природы вещей и человеческого мышления, — к их отражению в реальности как раз и следует стремиться.

Во-вторых, Дьюи опирается на принцип органицизма, рассматривая социальные, государственные, культурные и прочие институты в качестве некоего единого этического пространства, которое формируется и воздействует на человека совокупным образом.

А следовательно, обеспечение равенства индивидов исключительно в рамках одного из них не приведет к претворению в жизнь требуемого абсолютного равенства.

Философ видит необходимость в политическом регулировании человеческой деятельности не столько из-за повлиявшего на него гегелевского определения государства как высшего проявления социального института (которое только в силу этого должно придерживаться морального этоса), сколько из соображений, касающихся достижения с его помощью максимально возможного общественного блага.

Последние воззрения были заимствованы из утилитаризма и обрели новое развитие в социальном либерализме. Дьюи полагает, что любой индивид приносит максимально только в том случае, когда наиболее полно раскрывает свои способности, чему может благоволить лишь равенство стартовых возможностей.

Когда любой индивид имеет гарантированный и ровно такой же, как у всех остальных, доступ к базовому набору прав — на образование, справедливый суд, окружающую среду, преодоление событий, выходящих за границы его контроля, и т.д., — только тогда он будет находиться в условиях идеальной конкуренции и будет стремиться как можно лучше реализовывать свой потенциал, внося наибольший вклад в общественную копилку.

Кроме того, мы не вправе пренебрегать ни одним из таких вкладчиков, каким бы изначально малым нам ни казался получаемый результат. Для доказательства этого Дьюи апеллирует к популярному сегодня представлению о неизмеримости отдельной личности.

Если какой-либо индивид возьмется оценивать другого индивида или самого себя с точки зрения вклада в общественное благо, он окажется и объектом, и субъектом этого процесса познания.

Из-за «безразмерности» личности нельзя допустить, чтобы у кого-либо из нас было меньше возможностей раскрыть себя, чем у других, ибо «каждый из нас может быть царем или жрецом в абсолютно равной степени».

В своих взглядах на affirmative action, на баланс прав между частной жизнью и вмешательством государства Дьюи достигает наибольшего расхождения со сторонниками экономического либерализма.

В классической либеральной мысли — у Локка или Бентама — фактически отсутствовал всякий конфликт между собственностью и свободой, ведь последняя рассматривалась ими исключительно как следствие наличия права на первую.

Гарантия сохранения частной собственности, умноженная на равенство перед законом в вопросах защиты ее от посягательств как со стороны других индивидов, так и со стороны государства, — это самоцель; она - то и обеспечивает реализацию свободы.

Социальный либерализм переворачивает данную логику. Теперь собственность — не столько право, сколько инструмент, который может быть использован государством для восстановления справедливости, уравнивания свобод различных индивидов, ограниченных неравенством возможностей.

Тем не менее отсюда еще не следует, что Дьюи совершенно отвергает концепцию «ночного сторожа» Локка. Дьюи считает, что в наши дни она неприменима, рассматривая ее как идеалистическую картину, требующую поправки на новые обстоятельства.

Дьюи предпочитает понимать либерализм в довольно техническом смысле, подобно тому как Мэдисон в «Записках федералиста» истолковывает демократию в качестве средства для получения наибольшей пользы при минимизации неминуемого вреда.

«Люди не ангелы»: для эффективного управления требуется их подконтрольность власти, которая может быть обеспечена только лишь противопоставлением одного честолюбия (то есть стремления к власти и известности) другому, не уступающему ему по своей силе.

Подобную систему сдержек и противовесов в демократии необходимо повторить и в капитализме: равноправие и защита частной собственности не приводят к подлинному эгалитаризму, а значит, нужно дать всем людям одинаковые исходные условия, столкнув стремление к успеху одного индивида со стремлением к успеху другого, но точно такого же.

Обещание равенства возможностей на старте, разумеется, отражает идеалистические воззрения, являясь красивой афишей для избирателя, однако, помимо всего прочего, оно обладает существенным техническим преимуществом.

Государство, гарантируя молодому человеку даже из очень бедной семьи тот же потенциал, что и всем остальным, выполняет не только моральный долг, факт осуществления которого, кстати, осознается индивидом (а стало быть, служит еще одним стопором для девиантного поведения), но и позволяет обезопасить себя и общество от потрясений и революций, порождаемых недовольством бедных страт.

Данный пункт в программе социального либерализма представляет яркий пример применения Дьюи инструменталистской логики. Его мнение по поводу роли гражданина в новом социальном государстве также демонстрирует прагматический подход.

Поскольку описанные выше социальные гарантии для каждого могут породить иждивенчество, Дьюи предлагает две меры по его предотвращению. Во-первых, это увеличение роли каждого индивида в его влиянии на государство. Гражданское общество — это не альтернативная государству самоуправляемая структура (как было в классическом либерализме), а сообщество абсолютного большинства, которое дополняет и направляет политическое регулирование по тем векторам, что более всего для него желательны в данный конкретный момент.

Но для того, чтобы научить и приучить граждан к такому постоянному проявлению гражданской активности, необходима вторая мера, а именно новая педагогика и система образования.

Каждый гражданин должен осознавать свой долг, свою ответственность за происходящие в государстве процессы и принимать в них максимальное участие. Данный элемент в позиции Дьюи, несколько утопичный и отсылающий к Аристотелю, лишний раз подчеркивает синтез идеализма и прагматизма, весьма характерный для американского философа.

От теории к практике. Разумеется, описанную социальную справедливость — наделение человека не только так называемыми негативными, но и позитивными (то есть предоставляемыми индивиду за счет других членов общества) правами — Дьюи предполагал осуществлять через систему налогообложения.

Как известно, и по сей день это самый болезненный для большинства граждан США вопрос: лозунг «Нет налогообложению без представительства!» поднял их некогда на первую революцию.

Именно об этот камень споткнулась и идея социального либерализма в США, не получив достаточно широкого распространения, несмотря на все попытки Джона Дьюи по ее популяризации.

А их философ предпринимал все время. Во-первых, Дьюи был ярким публицистом, который транслировал свои взгляды и идеи через различные издания, среди которых были и *Nation*, и *New Republic*, и *New York Times*. Он писал на самые актуальные общественно-политические темы, активно критиковал правительство Гувера, сложившуюся в Америке систему налогов и действия ФРС, всячески поддерживал забастовки рабочих во время экономического кризиса, а также занимался правозащитной деятельностью.

Более того, в конце 1930-х Дьюи возглавил специальную комиссию по расследованию дел, которые были сфабрикованы против советских партийных активистов (в том числе Троцкого). При этом, как он нередко признавался, Дьюи не испытывал никаких симпатий к коммунистической идеологии.

Тем не менее резкие тезисы Дьюи почти не поддерживались ни республиканцами, ни демократами, в силу чего философ пришел к мысли о необходимости создания третьей партии. Дьюи даже разработал платформу подобной организации и постарался написать программу, которая бы объединила низы американского общества со средним классом, но была бы менее радикальной по сравнению с социалистической.

Инициатива эта потерпела крах — отчасти из-за присущей политической системе институциональной ориентации на двухпартийность, отчасти из-за отсутствия поддержки и понимания среди бизнесменов и политической элиты американского общества, отчасти из-за того, что сам Дьюи отказался от собственной затеи, увидев путь к реализации всего, что было им задумано, в программе Рузвельта.

Следует заметить, что Дьюи тесно сотрудничал с Рексфордом Тагвеллом из Колумбийского университета — представителем think-tank, имевшего непосредственное отношение к подготовке *New Deal* и дальнейшей экономической политики Рузвельта.

Дьюи стремился наладить диалог и с социалистами, пускай и видел в их идеологии опасность для либерализма и демократии. Он был создателем и активным участником «Лиги за независимое политическое действие» — площадки, в задачи которой входило сближение социалистов и либералов по ключевым политическим вопросам.

Однако в 1936 году и она перестала существовать, как только обнаружилось сходство ее по множеству пунктов с политикой Рузвельта. На несколько десятилетий политика наращивания государственного вмешательства в дела рынка, подкрепленная экономическими аргументами из «Общей теории занятости, процента и денег» Кейнса, действительно господствовала в Америке.

Однако уже с конца 1960-х годов экономический либерализм начал постепенно отвоевывать позиции обратно, а идеология социального либерализма в виде более привычной сегодня идеи welfare state стала обретать популярность преимущественно в странах Европы.

И все-таки слова и дела Дьюи имели более значительные последствия, чем может показаться на первый взгляд. Во-первых, несмотря на обширные заимствования идей социального либерализма у других авторов, заслуга Дьюи состоит в том, что он свел разрозненные прежде позиции в единую систему, связав их при этом с актуальной общественно-политической повесткой в США и мире.

Его синтез идеалистических, порой даже утопических концепций, с одной стороны, и реального прагматизма с самым что ни на есть материалистическим видением, с другой, позволил превратить либеральную идею из элитарной концепции в популярную.

Ведь свои заявления и поступки Дьюи адресовал именно массам. Понятная аргументация и довольно простая программа действий социального либерализма сумели завоевать часть голосов, которые могли отойти к социалистам.

Во-вторых, описанная Дьюи картина более справедливого общества, конечно, не могла быть реализована в США на практике, однако она стала своеобразным ориентиром, указывающим на перемены, в которых нуждается общество, — эталоном, сохраняющимся в сознании американцев и сейчас.

Отчасти поэтому в США пользуются столь большой популярностью работы Ролза и Пикетти, а кандидат в президенты Берни Сандерс может стремительно собирать голоса, апеллируя именно к левой, социберальной идее.

Кстати, подобные эпизоды уже случались в истории Америки: в 1950-1960-е годы, когда социальное неравенство среди ее населения достигло максимального углубления, предложения Дьюи, будучи вновь актуализированными, помогли удержать общество от сильных потрясений.

В-третьих, переосмысление Дьюи роли гражданина в принятии государственных решений предвосхитило многие аспекты со временной партисипаторной модели демократии, которая обретает все больше возможностей для практической реализации через интернет.

Кстати, Дьюи, безусловно, одобрил бы повсеместное проникновение Сети, то есть простого и быстрого доступа любого индивида к любой информации, поскольку это способствует уравниванию возможностей представителей совершенно различных социальных страт.

СМ: Дьюи Д. Этика демократии // Полис. 1994. № 3.

Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий М.: Юрист, 1995.

Тиллих П. Избр.: Теология культуры. М.: Юрист, 1995.

Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим: Монологи. СПб.: Алетея, 1994.

Михаил Комин Джон Дьюи и социальное государство: к истории развития американской демократии

Магистрант департамента прикладной политологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге.

[http://www.logosjournal.ru/arch/84/108\\_7.pdf](http://www.logosjournal.ru/arch/84/108_7.pdf)

## ОСНОВНЫЕ СТАТЬИ

Дьюи Дж. Либерализм и социальные действия

См. здесь <http://grachev62.narod.ru/hrest/chapt26.htm>

Дьюи Дж. Психология и педагогика мышления/Пер. с англ. Н.М. Никольской; Под ред. (и с предисл.) Н.Д. Виноградова. М.: Мир, 1915.

См. здесь [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Pedagog/mysl/index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Pedagog/mysl/index.php)

Дьюи Дж. Введение в философию воспитания. М., 1921.

Дьюи Дж. Впечатления о Советской России ч.1, ч.2

[См. здесь](#)

1. [http://www.situation.ru/app/j\\_art\\_502.htm](http://www.situation.ru/app/j_art_502.htm)

2. [http://www.situation.ru/app/j\\_art\\_503.htm](http://www.situation.ru/app/j_art_503.htm)

Дьюи Дж. Демократия и образование/Пер. с англ. М.: Педагогика-пресс, 2000.

Дьюи Дж. Реконструкция в философии/Пер. с англ. М. Занадворов, М. Шиков. М.: Логос, 2001.

Дьюи Дж. Реконструкция в философии; Проблемы человека/Пер. с англ., послесл. и примеч. Л.Е.

Павловой. – М.: Республика, 2003.

Дьюи Дж. Общество и его проблемы/Пер. с англ. И.И. Мюрберг, А.Б. Толстова, Е.Н. Косиловой.

М.: Идея-Пресс, 2002.

[См. здесь http://gtmarket.ru/laboratory/basis/6268](http://gtmarket.ru/laboratory/basis/6268)

Дьюи Дж. Философские труды/ Издание подготовлено Б.А. Шарвадзе, Тбилиси, 2009

Дьюи Дж. Реконструкция в философии.

Дьюи Дж. Человеческая природа и поведение.

Дьюи Дж. Опыт и природа.

Дьюи Дж. Поиски уверенности.

Дьюи Дж. Теория оценки.

Дьюи Дж. Понятие рефлекторной дуги в психологии. // Интеракционизм в американской социологии и социальной психологии первой половины XX века: Сб. переводов. / РАН. ИНИОН. Центр социал. научн.-информ. исследований. Отд. социологии и социал. психологии; Сост. и переводчик В.Г. Николаев. Отв. ред. Д.В. Ефременко. - М., 2010. - Сер.: Теория и история социологии) - с. 70-83.

Дьюи Дж. Обычай и привычка. // Интеракционизм в американской социологии и социальной психологии первой половины XX века: Сб. переводов. / РАН. ИНИОН. Центр социал. научн.-информ. исследований. Отд. социологии и социал. психологии; Сост. и переводчик В.Г. Николаев. Отв. ред. Д.В. Ефременко. - М., 2010. - Сер.: Теория и история социологии) - с. 84-97.

## ЛИТЕРАТУРА

Experience and nature, N. Y., 1958; в рус. пер. – Психология и педагогика мышления, М., 1992.

Американский прагматизм. Новаторство философии Джона Дьюи// Якушев А.В. Философия (конспект лекций). М.: Приор-издат, 2004.

[См. здесь http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Jakushev/18.php?show\\_comments](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Jakushev/18.php?show_comments)

Гуреева А.В. Критический анализ прагматической эстетики Д. Дьюи. М.: Изд-во МГУ, 1983.

Кожевникова М.Н. Концепт "Роста-развития" у Дьюи как метод и результат//Философия образования. 2013, № 5.

[См. здесь http://o-ch.ru/reviews/bibliography/133/](http://o-ch.ru/reviews/bibliography/133/)

Источники ошибочных / ложных мнений по Джону Дьюи

[См. здесь http://vikent.ru/enc/5935/](http://vikent.ru/enc/5935/)

Кроссер П. Нигилизм Дж. Дьюи/Пер. с англ. М., 1958.

Рогачёва Е.Ю. Педагогика Джона Дьюи в XX веке: кросс-культурный контекст: монография/М-во образования и науки РФ, Междунар. акад. наук пед. образования (МАНПО), Владимир. гос. пед. ун-т. – Владимир: Владимир. гос. пед. ун-т, 2005.

Рорти. Р. Философия и зеркало природы/ науч. редактор В.В. Целищев. – Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997.

Шарвадзе Б.А. Жизнь и философия Джона Дьюи. – Тбилиси: изд. авт., 1995.

Шарвадзе Б.А. Философия Джона Дьюи. В книге Шарвадзе Б.А. – Историко-философские труды, Тбилиси, 2009.

Шарвадзе Б.А. Философия Джона Дьюи. – Тбилиси: Центр культурных связей Грузии «Кавказский дом», Сор. 1998

Скачать книги

[Впечатления о Советской России](#)

[Общество и его проблемы](#)  
[От ребенка - к миру, от мира - к ребенку](#)  
[Психология и педагогика мышления](#)  
[Реконструкция в философии. Проблемы человека](#)  
Читать можно здесь <http://www.koob.ru/dewey/>

Школа и общество

Читать здесь

[http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Pedagog/galag/28.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Pedagog/galag/28.php)

## Дюринг Карл Евгений (нем.Dühring)

12.01.1833, Берлин – 21.09.1921, Новавес, близ Потсдама.

Немецкий философ, профессор механики, эклектик, занимался вопросами политэкономии и права, сочетал позитивизм, непоследовательный механистический и даже вульгарный материализм и откровенный идеализм.

Идеи Дюринга получили некоторое распространение в среде немецкой социал-демократии. Это побудило Фридриха Энгельса подвергнуть воззрения Дюринга критическому анализу, показавшему их эклектический характер и научную несостоятельность с точки зрения марксизма («Анти-Дюринг»).

Сын прусского чиновника. Изучал право, но из-за болезни глаз и последовавшей за ней слепоты не смог работать юристом. Приват-доцент Берлинского университета (1863–1877), уволен из-за критики университетских порядков.

Дюринг предпринял попытку построить собственную систему «философии действительности», которая, по его словам, утверждает новый способ мышления. Однако его построения оказались смешением элементов метафизического материализма, позитивизма и кантианства.

Он считал философию априорным учением о конечных истинах. Мир, по Дюрингу, не имеет конца, но имел начало во времени, чему предшествовало состояние абсолютного покоя. Переход от покоя к движению Дюринг объясняет при помощи понятия некоей «механической силы», якобы присущей материи.

Таким образом, Дюринг стремился избежать идеи первотолчка и одновременно уклониться от материалистической трактовки движения как атрибута материи; время у Дюринга оторвано от пространства и от материи.

Дюринг стал одним из основателей «теории насилия» в отношении происхождения государства.

Социологическая концепция Дюринга основана на идеалистическом воззрении, согласно которому причиной социального неравенства, эксплуатации и нищеты является насилие. Социалистическое преобразование общества, по Дюрингу, должно исключать революционный переворот и идти в духе мелкобуржуазного социализма Прудона, путём кооперирования мелких производителей. Дюринг был сторонником учения американского экономиста Генри Чарльза Кэри. Он выступал против политической экономии марксизма, материалистической диалектики и научного социализма.

Фридрих Энгельс в книге «Анти-Дюринг», специально посвящённой концепциям Дюринга, писал:

...Он не может изготовить свою философию действительности, не навязав предварительно своего отвращения к табаку, кошкам и к евреям – в качестве всеобщего закона – всему остальному человечеству, включая евреев. Его «действительно критическая точка зрения» по отношению к другим людям состоит в том, чтобы упорно приписывать им вещи, которых они никогда не говорили и которые представляют собой собственный фабрикат г-на Дюринга.

Энгельс обвинял Дюринга также в «утрированном до карикатуры юдофобстве».

Фридрих Ницше писал о Дюринге:

В самых священных местах науки можно было услышать хриплый, возмущенный лай патологически нездоровых собак, лживость и ярость «благородных» фарисеев. Я ещё раз напоминаю моим читателям, имеющим уши, о том берлинском апостоле мести Евгении Дюринге, который в сегодняшней Германии использует неприличнейшую и отвратительнейшую шумиху о морали. Дюринг – первейший горлопан из тех, кто сегодня есть среди равных ему антисемитов.

ВИКИПЕДИЯ

## Дюринг

Основные работы: «Курс философии» (1875), «Критическая история национальной экономики и социализма» (1875), «Логика и теория науки» (1878), «Еврейский вопрос» (1881), «Философия действительности» (1895) и др.

Полагая философию априорным учением о конечных истинах, стремился создать концепцию «философии действительности», сопряженной с новым способом мышления. Придавал понятию «сила» статус специфического жизненного принципа, обуславливающего переход от покоя к движению.

Ощущения и мысль Дюринг понимал как состояния возбуждения, активности материи. Дюринг утверждал конечность Вселенной в пространстве и во времени, а также делимость материи лишь до определенного предела. Первоисточником общественной несправедливости, существующей в контексте соответствующих форм социальной организации, считал насилие.

Комментируя социалистически ориентированную гипотезу Маркса о том, что частная собственность является «первое отрицание» индивидуальной частной собственности, основанной на личном труде, а капиталистическое производство с необходимостью порождает отрицание самого себя или «отрицание отрицания», Дюринг писал:

«Туманная гибридная форма идей Маркса не удивит тех, кто знает, какие причуды можно скомбинировать на такой научной основе, как диалектика Гегеля. Необходимо напомнить, что первое гегелевское отрицание – понятие первородного греха, второе – возвышенное единство, которое ведет к третьему – искуплению.

Можно ли обосновывать логику фактов на этой игре в аналогии, взятой напрокат из религии... Господин Маркс остается в туманном мире своей собственности, одновременно индивидуальной и социальной, оставляя адептам решить эту глубокую диалектическую загадку».

Полемика Дюринга и Энгельса, отраженная в книге последнего «Анти-Дюринг» (1878), сыграла значимую роль в падении распространенности упрощенных материалистических версий трактовки природы и общества.

В целом не весьма удачная попытка Д. выстроить корректную и внутренне непротиворечивую философскую теорию, исходя из материалистических предпосылок, продемонстрировала как историческую бесперспективность этого пути, так и достаточно высокий уровень потенциальной полемической защищенности марксизма.

Защищенность доктрины Маркса (наглядно проиллюстрированная «Анти-Дюрингом») была обусловлена неакадемизмом, маргинальностью этого учения, а также воинствующим провозглашением им собственной роли как «интеллектуального освободительного движения», а не «школы». Стало очевидным, что имманентное преодоление марксовской парадигмы – удел науки 20 века.

[А.А. Грицанов Новейший философский словарь. Сост. Грицанов А.А. Минск, 1998.](#)

## Дюринг

«Жизнь Дюринга сложилась трагически: в 30 лет (1862) он ослеп, а в 44 года был, в дисциплинарном порядке, исключён из числа приват-доцентов Берлинского университета, по-видимому, за бестактную полемику с академическими кругами.

Обуреваемый жаждой мщения, Дюринг призывает к искоренению врагов человечества, к которым относятся, по его мнению, профессора, социал-демократы и евреи».

[Окунев Ю., Письма близким из XX века, СПб, «Искусство России», 2002 г., с. 598.](#)

В 1865 году Евгений Дюринг выпустил надиктованную им книгу: Ценность жизни/*Der Wert des Lebens im Sinne einer heroischen Lebensauffassung.*

«Дюринг не любил книг; он никогда не был кабинетным учёным, а тем более буквоедом. На слово и на книгу Дюринг смотрел только как на средство и придавал им сравнительно самостоятельное значение лишь тогда, когда видел там прочное основание для дальнейшего творчества человеческого духа.

Этому соответствует и понимание Дюрингом науки. Как мыслитель и исследователь и вместе с тем представитель точной науки более, чем в одной области, он, прежде всего, враг всякой мёртвой учёности, всякой мёртвой науки. Бессистемное собирание и накопление научного материала представляется ему нецелесообразным.

Он хотел бы возбудить в людях нечто иное, чем труд собирания простого материала. Огромная сила стремления к жизни, мощь мысли и чувства, словом, порыв к преобразованиям и творчеству, к улучшению социальных условий - вот что требует вызвать к жизни Дюринг.

Он не придерживался мнения, что книги везде должны быть главным источником, для истинного мыслителя они имеют значение лишь второстепенное. Первое место принадлежит непосредственному опыту, фактам.

И, действительно, в этом отношении слепой Дюринг видел больше, чем многие зрячие. Его знание людей вытекает из общения, а не из книг. Знание человеческого характера всюду помогает ему, все равно, идёт ли речь об оценке политики и партии, или ученых и их книг.

Не только дипломаты, говорит Дюринг, нуждаются в знании людей, но и в сфере научной и нравственной только тогда можно лучше и быстрее ориентироваться, если хорошо известны окружающие люди и отношения. Когда Дюринг написал своё первое сочинение, ему было тридцать лет, но ещё раньше он много работал.

Основное содержание всего, что позднее изложено в сочинениях, он давно уже носил в своём сердце и голове. Много обдумывал раньше, чем приступить к написанию, не говоря уже об обнаружении. Этим, например, объясняется, что «Естественная диалектика» была написана вся от начала до конца в утренние часы, в течение шести недель.

«Die Verkleinerer Carey's» появилась за три недели, а увенчанная премией Бенеке книга по истории механики была продиктована, причём ни в рукописи, ни в корректуре не было ни одного исправления.

Это поразительно быстрое творчество объясняется только тем, что прежде чем быть написанными, произведения Дюринга были тщательно обдуманы.

Нравственно-реформаторская деятельность Дюринга отражена в книге «Ценность жизни». Эта книга принадлежит к первым по времени сочинениям Дюринга, в ней отчаянию, пресыщенности и пессимизму, а также и той разновидности ложного оптимизма, которая видит все в подкрашенном освещении, противопоставляется точное понимание жизни и серьезное отношение к бытию.

Духовной нищете, внедрившейся в нашу жизнь, Дюринг в образе беспристрастной оценки жизни противопоставляет бодрость духа и удовлетворение нормальным существованием. Это понимание он осуществил сначала в своей собственной жизни, испытал на себе его значение, а затем уже обнаружил идеи, которые могут, по его мнению, служить средством к спасению от жизневраждебных влияний».

Эмиль Дкель, Предисловие к книге: Евгений Дюринг, Ценность жизни, Минск, «Харвест»; М., «Аст», 2000 г., с. 5-6.

«Полемика с «незначительным противником» (в Анти-Дюринге) позволила Энгельсу систематически изложить марксистские взгляды, основанные на последовательном проведении линии материализма и диалектики при решении проблем бытия и познания природы, общества и человека.

В книге три отдела: философия, политическая экономия, социализм. Им предпослано введение, посвящённое истории возникновения научного социализма. Прежде всего Энгельс отмечает ущербность метода, используемого Дюрингом, – метода мысленного конструирования действительности из априорно принятых принципов.

Выведение действительности из понятия Энгельс называет идеологией, противостоящей науке, для которой принципиален результат, а не исходный пункт исследования».

Келле В.Ж., «Анти-Дюринг», Новая философская энциклопедия в 4-х томах, Том 1, А-Д, М., «Мысль», 2000 г., с.115.

«В самостоятельное направление философия науки оформилась во второй половине XIX века в деятельности представителей первого позитивизма. В это же время Евгением Дюрингом был впервые предложен термин «философия науки».

Гришунин С.И., Философия науки: основные концепции и проблемы, М., «Урсс», 2009 г., с. 5.

Все цитаты взяты из источника: <http://vikent.ru/author/2317/>

## Дюринг.

Еврей по крови и еврей по религии. Игра фальшивыми именами.

Фрагмент из книги: Евгений Дюринг. Еврейский вопрос, как вопрос о расовом характере и о его вредоносном влиянии на существование народов, на нравы и культуру.

1. Иногда вещи уже одним своим именем открывают доступ весьма вредным недоразумениям. Естественное и правомочное содержание еврейского вопроса произвольно, а иногда и намеренно, затемняют, когда, злоупотребляя двояким значением выражения "еврей", пользуются им ради того, чтобы

представить еврейский вопрос в ложном свете, а именно, как вопрос религиозный, т.е. как вопрос, имеющий отношение к еврейской религии, к мозаизму.

Со времен христианского средневековья у нас укоренился обычай прежде всего думать о различии в религиозном отношении. Таким образом, словами еврей или иудей ложно и почти исключительно, обозначают принадлежность к религии Моисея, а о принадлежности к известной расе или, лучше, к известному племени, враждебному всем современным культурным нациям, при этом вовсе не думают.

Тот род просвещения, который в 18-м столетии направлен был главным образом против всяких стеснений в религиозном отношении и не придавал никакого значения свойствам народного характера, также способствовал тому, что в еврейском вопросе обращали внимание не на главное дело, а на дело в вопросе этом второстепенное.

Благодаря этому, образованный класс в новейшее время привык при слове еврей думать только о религии. Но к религиозноисторическим догмам т.е., в сущности, к догмам суеверия, с точки зрения высшего образования в позитивном направлении, стали относиться более и более равнодушно, и потому плоды этой эмансипации состояли в том, чтобы еврея по религии, вообще, не ставить в счет его религии, и, сообразно этому, смотреть на него так, как будто бы он был совершенно таков же как и мы, с тою незначительною разницею, что по рождению он принадлежит одной религии, а мы другой, и ходим как бы с печатью своей религии.

И сами евреи до сего дня изо всех сил стараются всякую критику еврейства и всякое отношение к себе представить в таком виде, как будто бы все это проистекало из вероисповедных различий и из предрассудков, и что будто бы евреи отличаются от других народностей просто своею религией.

Но простой народ и обыкновенные городские сословия перехитрить себя не дают, и ни духовенству, ни религиозным эмансипаторам вполне исказить их природных инстинктов и чувств не удалось. В еврее всегда видели нечто такое, что, - по каким бы то ни было причинам, - никак с их собственными нравами несоединимо.

Крещеный еврей, следовательно, еврей-евангелик или еврей-католик оставался и остается для них, - там, где они себя и свое отвращение к еврейской породе понимают правильно, - все-таки, в сущности, только евреем. Но это естественное чувство и это, на непосредственном впечатлении основанное, суждение сбивалось с толку сначала руководством духовенства, а затем несостоятельною религиозною эмансипациею.

Духовенство, лукавя, старалось внушить народу, что евреев нельзя терпеть из за несходства религий - их и нашей. А религиозные эмансипаторы, и между ними именно евреи, или сторонники их образа мыслей, к этой фальши, прибавляли параллель в другом роде.

Согласно с духовенством, всякое отвращение к евреям и всякие против них меры они выдавали за что-то такое, что будто бы имело дело только с еврейскою религией, и, сообразно этому, обязанность религиозной терпимости превратили в необходимость выносить еврея и уважать наравне с остальными людьми - таким, каков он есть в действительности, со всеми его качествами.

Таким образом, народ и народы разучивались правильно истолковывать собственные свои чувства и свои наблюдения, и правильным образом объяснять себе свою противоположность еврейству.

Даже высшие, родовитые классы, в глазах которых порода и кровь значат многое, все-таки подпали этому затемнению расового и национального сознания и привыкли свое кровное отвращение к евреям облекать в форму религиозного протеста.

Но уже решительным образом пробивается наружу то основательное понимание, которое в еврею видит не религию, а расу. Только все еще оно несколько искажено примесью элемента религиозного. Но интересы благородной человечности, следовательно, истинной гуманности и культуры, прямо требуют, чтобы этот религиозный обскурантизм, доселе своим мраком прикрывавший и охранявший прямо дряннейшие свойства евреев, был полностью устранен, так чтобы иудей раскрылся перед нами с своими природными и неотъемлемыми качествами.

Тогда культурные свойства, развившиеся из природы расы, можно будет и понять, и оценить; тогда и на самую религию будут смотреть не просто как на зеркало иных свойств, но будут оценивать ее и самостоятельно, и эта оценка даже и весьма отлична будет от того способа суждения, который пущен в ход духовенством, с одной, и религиозными эмансипаторами, с другой стороны.

Но есть своего рода невыгоды в том, что название, к которому истари привыкли, постоянно и всюду заменяют новым. Выражение семит в высшей степени неудачно, ибо оно слишком обще. [2]

Иудеи составляют определенный народец семитической расы, но не всю эту расу, к которой некогда принадлежали и - памяти разрушенного Карфагена - пунийцы. Арабы-бедуины - не иудейского

племени, но также семиты. Иудеи, вообще, есть древнейший отпрыск всей семитической расы, вылившийся в особенно опасную для народов национальность.

Выражением "семитический" иудеи легко могут воспользоваться как комплиментом, и оно, конечно, им приятнее нежели известная старая народная кличка. На деле оно затемняет истинное отношение, т.е. противоположность национальных характеров, там, напр., где, как в Алжире, арабы, как и мы, считают иудеев прямою себе противоположностью.

В этом случае арабы-семиты презирают иудеев-семитов как племя вредное, и выражение антисемитизм, которым европейцы хотели бы обозначить истинное отношение арабов к иудеям, - там где его понимают, - становится прямо смешным. Различные семитические племена обладают гораздо лучшим характером, чем жида, и отсюда понятно, почему жида с такою охотою прикрываются именем этой обширной расы, большая часть которой, к тому же играла в истории кое какую роль, притом не всегда и не во всех отношениях совершенно дрянную роль.

Сообразно этому, наименование жидов евреями или иудеями лучше всего послужило бы успехам националистического просвещения, и с той и с другой стороны противодействовало бы этой игре с подменю или с выдвиганьем вперед религии.

Не только в средние века, но и теперь двусмысленностью слова иудей пользуется духовенство, чтобы своротить с дороги истинной критики еврейства или, если угодно, натурального антигебраизма, и подменить его противоположностью христианина иудею.

Комично, что выражение еврей вместо иудей, даже прямо вместо обозначения принадлежности к такой-то религии, в России сделалось даже официальным, следовательно, в стране, где, по крайней мере, в публике, еще всего менее привыкли в еврейском. вопросе не выдвигать вперед различия в религиозном отношении.

Еврейский вопрос существовал бы и тогда, если бы все евреи повернулись спиною к своей религии и перешли бы в какую-нибудь из господствующих у нас церквей, или если бы даже человечество покончило со всякими религиями. Я утверждаю даже, что в таких случаях объяснение наше с евреями чувствовалось бы как еще более понудительная потребность, чем оно чувствуется и без того.

Крещенные-то евреи и были теми, которые без всякой помехи проникали во все каналы общества и политического сожительства. Они снабжали себя как бы паспортом, и с этим паспортом протискивались даже туда, куда правоверные иудеи следовать за ними не могли.

Изо всего, чему до сих пор могли научить нас факты, а также и из самой природы дела, я заключаю, что если бы были только иудеи по племени, и уже не оставалось бы вовсе иудеев по религии то мозаичская прокладка нашего народного базиса осколками того, некогда существовавшего, народа, сделала бы еврейский вопрос только еще более жгучим.

Мозаика в кладке наших современных культурных народов или, другими словами, проникновение расового иудейства в пазы и щели наших национальных жилищ, чем совершеннее оно будет тем скорее поведет к отпору. Невозможно, чтобы это тесное соприкосновение могло совершиться без того, что бы мы тотчас же не почувствовали, как несовместима с лучшими нашими стремлениями эта прививка свойств иудейской расы к нашим состояниям.

Итак, еврейский вопрос лежит не столько за нами, сколько перед нами. Во всяком случае, что касается религии, - это, преимущественно, дело прошлого; что же касается расы, то это в высшей степени важный предмет настоящего и будущего. Фантазии о внемировом царстве потусторонностей и о потусторонних влияниях составляют главный материал религий.

Там, где видят действительность в ее правде и неприкрытую фантазией, там эта главная составная часть религии отходит на второй план, а значение различий и противоположностей, цеплявшихся просто за несуществующие фантазии, отпадает.

Но что не блекнет, а напротив выступает со всею свежестью натуральных красок, это - телесное и духовное своеобразие народов и им оплодотворялись и те ложные религиозные фантастические образы и получали отличавший их характер. В этом смысл? и религии, как воплощение свойств характера и настроений, сохраняют поучительное значение.

Фрагмент из книги: Евгений Дюринг. Еврейский вопрос, как вопрос о расовом характере и о его вредоносном влиянии на существование народов, на нравы и культуру.

**Дюринг**

Известный антисемит, писатель и ученый.

В своих ученых трудах Д. выступает одновременно как математик, философ, физик, химик, политико-эконом, религиозный критик и историк литературы.

Под влиянием неудач личной жизни (Д. на 30-м году жизни ослеп, а в 1877 г. был в дисциплинарном порядке исключен из числа приват-доцентов Берлинского ун-та) в Д. развились крайняя подозрительность и необузданная жажда мщения «врагам».

«Врагами» своими, подлежащими искоренению во имя спасения человечества, Д. объявляет профессию, социал-демократию и еврейство, а так как профессора и социал-демократы вполне отождествляются с евреями, то весь фанатизм маньяка обрушивается на них как главных врагов, особенно в его книге о еврейском вопросе «Die Judenfrage, als Rassen-, Sitten- und Kulturfrage» (1881); вышедшая в том же году брошюра о Лессинге «Die Ueberschätzung Lessing's und dessen Anwaltschaft für die Juden» была дополнительным выступлением в том же направлении, а обширная автобиография «Sache, Leben und Feinde» (1882) также в большей своей части посвящена исключительно уничтожению врагов, т.е. евреев.

И нет такого дикого предрассудка против евреев, нет такого юдофобского изречения от Тацита до Рошфора, которого Д. не подобрал и не предложил бы своим читателям «как непреложную истину последней инстанции»; обычное юдофобство он признает «реакционным» и вредным, не удовлетворяющим его антитеза еврея и христианина, и он преднамеренно употребляет слово Judäer вместо Jude — еврей, чтобы в вопросе о евреях, в том числе и крещеных, выдвинуть на первый план их расовый элемент.

Единственным исключением признается Спиноза: «он был мудрец, какого в благоприятнейшем случае только и могло породить иудейство». Гейне — «бессодержательная натура».

Лессингу Д. не может простить той роли, какую сыграл «Натан Мудрый» в истории германской литературы и общественности. Поэтому Лессинг сам объявляется еврейского происхождения, а то обстоятельство, что в его родословной встречаются священники, вовсе не говорит против наличия иудейской крови.

Сочинения Д. по еврейскому вопросу и рассеянные во всех прочих общих трудах его яростные выпады против евреев достойны внимания лишь постольку, поскольку они служили и служат неисчерпаемыми источниками вдохновения и мудрости антисемитских идеалов всех стран и народов.

Ср.: Н.Е. Михайловский, «Палка о двух концах», VI;

Ильин, «Современный новатор в борьбе с рутиной», «В. евр.», 1882, XII; «Русск. евр.», 1884, №№ 41—42;

Allgem. Zeit, des Judenthums, 1875 и др.;

«Мир Божий», 1898, кн. II; ст. наст. энц. «Антисемитизм в Германии».

Опровержение теорий расового антисемитизма см. новейшее исследование Цолльшау, Das Rassenproblem unter besonderer Berücksichtigung der jüd. Rassenfrage, 1910.

[Дюринг, Евгений. Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона](#)

## Дюринг

В философии - эклектик, сочетавший позитивизм, непоследовательный механистический и даже вульгарный материализм и откровенный идеализм; в области политической экономии и социологии - выразитель мелкобуржуазной идеологии.

Выступил против учения Маркса и Энгельса в период, когда с.-д. партия Германии, возникшая на базе объединения двух существовавших ранее самостоятельных партий - лассальянцев и эйзенахцев, укрепляла свои ряды и когда вопросы теории приобрели особенно важное значение.

Среди нек-рых социал-демократов путанные и вредные взгляды Д. по вопросам философии, политической экономии и социализма находили поддержку.

Учитывая опасность, к-рую представляли собой писания Д. для не окрепшего еще нем. рабочего движения, Энгельс выступил против Д. и подверг его взгляды уничтожающей критике в специально написанной книге «Анти-Дюринг».

В дальнейшем Д. опустил до антисемитизма и проповеди расизма. Осн. соч.: «Курс философии» (1875), «Критическая история национальной экономии и социализма» (1875).

## Дюринг

Совмещал идеи позитивизма и умеренного материализма.

Свою философию он называл "философия действительности". По Д., философия - это высшая форма осознания мира и жизни, а в более широком смысле философия охватывает принципы знания и воли, которые и составляют предмет философии.

Эти принципы, которые составляют весь разнообразный содержание знания и воли, Д. называет "простыми элементами". Общая структура вещей сводится к основным формам и основным элементам или принципам, подобно химического состава тел.

Данные элементы, или принципы, будучи открытыми один раз, имеют значение не только для непосредственно известного и доступного нам мира, но и для неизвестного и недоступного. Философские принципы дополняют науки и становятся единой системой объяснения природы и человеческой жизни.

Таким образом, действительным объектом философского исследования является природа и человеческий мир. Отсюда выводятся три группы: общая мировая схематика, учение о принципах природы и учения о человеке. В такой последовательности разворачивается "внутренний логический порядок", или «формальные принципы», которые имеют значение для всякого бытия.

Согласно Д., бытие комплексное и единое. Оно не признает ничего рядом с собой. Добавить в него иное бытие ("второе бытие") означало бы сделать его тем, чем оно не является, а именно - частью или элементом большого целого.

Благодаря тому, что мы охватываем единственной мыслью все сущее, - ничто из того, что должно войти в это мысленное единство, не может сохранить в себе любую двойственность.

Но и ничто не может остаться вне этого мысленного единства. Отсюда, именно благодаря объединительной способности мышления, возникает "единое понятие о мире", а Вселенная определяется чем-то таким, в чем все объединенное единством.

Учитывая свойства числа ("закон определенности каждого данного числа»), Д. утверждал, что мир имеет свое начало во времени и ограниченность в пространстве.

Событие материи тоже должен иметь свой предел. Д. объяснял понятие "механическая сила" как специфический жизненный принцип, который обуславливает переход от покоя к движению.

Ощущение и мнение Д. понимал как активность ("колебания" или "волнения") материи. По Д., физиологическое ощущение связано с существованием какого-то, даже самого простого "нервного аппарата".

Поэтому для всех "животных форм" характерным признаком является их способность к ощущению, то есть "субъективно сознательного восприятия своих состояний". Прыжок к ощущению - это та грань, которая проходит между растением и животным.

Первоисточником общественной несправедливости, которая существовала в соответствующих формах социальных организаций, Д. считал насилия.

Мир морали, как и мир общего знания, имеет свои "непреодоляющие принципы и простые элементы"; моральные принципы стоят "над историей и над современными различиями народных характеров".

Отдельные истины, которые составляют нравственное сознание, могут претендовать на такую же значимость и такую же сферу действия, как математические истины. Более того, действительны истины вообще неизменны, поскольку вообще бессмысленно представлять себе правильность познания, которое зависит от времени и реальных изменений.

Поэтому подлинность строгого знания и достаточность ежедневного познания (при условии, что мы находимся в душевно нормальном состоянии) не приведут нас к "безнадежному сомнению в абсолютном значении принципов знания". Ведь долгое сомнение является состоянием болезненной слабости и проявлением безнадежной путаницы, - считает Д.

Д. был критически настроен не только к философской традиции, но и к Гегелю и особенно К. Марксу. В частности, критикуя коммунистически ориентированную гипотезу Маркса, согласно которой частная собственность представляет собой "первое отрицание" индивидуальной собственности, основанной на личном труде, а капиталистическое производство с необходимостью порождает отрицание самого себя или "отрицание отрицания" (то есть "второе отрицание") и, следовательно, восстанавливает "индивидуальную собственность", но в высшей форме, Д. писал: "Если эта новая" индивидуальная собственность "одновременно называется господином Марксом и "общественной собственностью", то именно в этом и проявляется гегелевская мысль, в которой противоречия снимается, то есть, гегелевской игрой слов, одновременно преодолевается и сохраняется ...

Экспроприация экспроприаторов является, таким образом, будто автоматическим продуктом исторической действительности в ее материальных внешних условиях ...

Туманная гибридность идей Маркса не удивит тех, кто знает, что можно скомбинировать с такого научного материала, как диалектика Гегеля.

Нужно напомнить, что первое гегелевское отрицание - понятие первородного греха, второе - приводит к третьему - искупление. Конечно, никаким образом невозможно обосновать логику фактов в этой игре аналогий.

Господин Маркс остается в туманном мире своей собственности, одновременно индивидуальной и социальной, оставляя своим адептам решить эту глубокую диалектическую загадку".

Полемика Д. и Энгельса, отражена в работе последнего "Анти-Дюринг" (1878), оказалась не в пользу Д., и сыграла важнейшую роль в становлении марксизма.

[http://studbooks.net/69827/filosofiya/dyuring\\_during\\_evgeniy](http://studbooks.net/69827/filosofiya/dyuring_during_evgeniy)

## ДЮРИНГ

нем. философ, экономист, правовед, колеблющийся между метафизич. Материализмом и позитивизмом в духе О. Конта. Нек-рое время (1863-77) был приват-доцентом Берлинского ун-та.

Его выступление в защиту приоритета Р. Майера в открытии закона превращения энергии против Гельмгольца, оспаривавшего этот приоритет, выступления в защиту прав женщин, а также атеизм явились причиной увольнения из ун-та.

В 70-х гг. 19 в. Д. объявил себя социальным реформатором, выступил против науч. социализма Маркса и Энгельса, пытаясь противопоставить ему идеалистич. Понимание истории.

В своих представлениях о будущем обществе Д. склонялся к анархизму. Д. не понимал социально-экономич. Корней религии. Он считал, что в будущем обществе религия должна быть запрещена.

Д. оказал некоторое влияние на неустойчивых, недостаточно теоретически подготовленных членов германской с.-д. партии, в связи с чем Энгельс выступил с детальной, всесторонней критикой его филос., политич. и социологич. воззрений в своей знаменитой книге "Анти-Дюринг".

В ранней работе "Естественная диалектика" ("Natürliche Dialektik", 1865) Д. пытался сочетать материалистич. Понимание природы с кантианством.

Так, он утверждал, что понятие бесконечности возникает из внутренне (имманентно) присущей мышлению способности, в действительности же все существующее подчиняется закону определ. количества.

Вместе с тем в этой же работе Д. Отстаивает материалистич. Положение о связи мышления с бытием, утверждая, что законы логики выражают объективные отношения между вещами.

В своих последующих филос. Работах - "Курс философии" ("Cursus der Philosophie...", 1875), "Логика и теория познания" ("Logik und Wissens chaits theorie", 1878, 2 изд., 1905) Д. Подвергает критике кантианство и пытается сочетать материализм с позитивизмом.

Однако он непреодолевает кантианства, что сказывается в его понимании задачи философии - выведение наиболее общих принципов бытия и познания из чистого мышления.

Сводя предмет философии к разработке априористической "мировой схематики", Д. Возрождает исторически изжившее себя противопоставление философии положит. наукам.

Претендуя на обоснование материалистич. Положения о единстве мира, Д. Выводит его из априористич. Тезиса о всеохватывающем характере бытия, утверждая, что единство всеобщего явления природы заключается в их существовании.

Бесконечность Вселенной Д. Истолковывает чисто этимологически, т.е. как нечто, не имеющее конца, но имеющее начало.

Однако признание начала мирового времени означает фактич. Отказ от материализма, что проявляется далее в допущении первоначального, самому себе равного состояния мира, переход к-рого в состояние движения не может быть научно объяснен с этих метафизически-механистич. позиций, предполагающих наличие внешнего толчка, т.о. бога.

Правда, Д. Отказывается от признания божеств. первотолчка, допуская первоначально "единство материи и механической силы", но и это механистич. Представление не спасает его философию от идеалистич. выводов. Допущение самому себе равного первоначального вневременного состояния мира приводит Д. К идеалистич. Выводу о возникновении времени благодаря движению.

Время отрывается от пространства и от материи. В теории познания Д. Абсолютно противопоставляет истину и заблуждение, утверждая, что "подлинные истины вообще неизменны..." (Энгельс Ф., Анти-Дюринг, 1957, с. 80).

Отрицая объективность диалектич. противоречий, Д. Допускает лишь взаимодействие противоположно направленных сил. Законы диалектики Д. Изображает в виде надуманных логич. конструкций, извне налагаемых на явления.

На деле же, как показал Энгельс, не законы диалектики, а принципы, выдвигаемые Д., носят спекулятивный, идеалистич. характер.

В социологии Д. Исходит из "робинзонады" – ненауч. Представления об отд. Изолированно взятых индивидах, к-рые вступают друг с другом в различные отношения, объясняемые с помощью т.н. "теории насилия".

В этике Д. Проповедует вечные, неизменные, вневременные принципы нравственности в духе Канта. Теория права Д. Также носит идеалистич., спекулятивный характер; она исходит из абстрактного представления о произволе индивидов и из столь же абстрактной концепции насилия, игнорирующей его реальные экономич. И политич. предпосылки.

Наиболее значит. Произведением Д. Является "Критическая история всеобщих принципов механики" ("Kritische Geschichte der all gemeinen Principien der Mechanik", 1873, 2 изд., 1877).

Однако и в ней обнаруживается характерное для Д. Колебание между материализмом и идеализмом. Эта работа Д. Оказала нек-рое влияние на развитие позитивистского релятивизма и "физического" идеализма.

В 1924 в Германии был создан "Дюринговский союз", пропагандировавший его труды и идеи.

Соч.: Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, 3 Aufl., Lpz., 1878; в рус. пер. Ценность жизни, СПб, 1894.

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

#### **Сочинения**

Der Wert des Lebens, 1865 Digisat — «Ценность жизни» в переводе Ю.М. Антоновского//«Русское Богатство» № 4–12. 1892

Natürliche Dialektik, B., 1865;

Cursus der Philosophie..., Lpz., 1875

Logik und Wissenschaftstheorie, 2 Aufl., Lpz., 1905

Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik, 2 Aufl., Lpz., 1877

Еврейский вопрос, как вопрос о расовом характере и о его вредоносном влиянии на существование народов, на нравы и культуру. Перевод 5-го издания, Москва, 1906.

Запрет на распространение в РФ

На основании решения Мещанского районного суда г. Москвы от 03.12.2008 книга «Еврейский вопрос как вопрос о расовом характере и его вредоносном влиянии на существование народов, на нравы и культуру» внесена в Федеральный список экстремистских материалов под номерами 979 и 3329.

#### **Осн. произведения:**

"Ценность жизни" (1865),

"Критическая история философии" (1869),

"Критическая история общего принципа механики" (1873),

"Курс философии" (1875),

"Критическая история национальной экономики и социализма" (1875),

"Логика и теория науки» (1878),

"Еврейский вопрос" (1881),

"Философия действительности" (1895) и др.

Философские взгляды Д. формировались под влиянием критической философии Канта, логических исследований Тренделенбурга, а также Конта и Д.С. Милля.

#### **Лит.:**

Энгельс Ф., Анти-Дюринг, М., 1957;

Маркс К. и Энгельс Ф., Избр. письма, М., 1953;

Ленин В.И., Материализм и эмпириокритицизм, Соч., 4 изд. т. 14;

Ройтман Д., Евгений Дюринг как литературный критик..., СПб, 1899;

Vaihinger H., Hartmann, Dühring und Lange, Iserlohn, 1876;

Döll E., Eugen Dühring, Lpz., 1893 Т. Ойзерман. Москва.

## Е

### Езид, Езиды, Езидизм (версии)

Одна из двух (наряду с мандеизм или мондеизм) в настоящее время существующих гностических религий – см. Гностицизм.

#### Езид

национальность, исторической родиной которой считается Месопотамия. Это прямые потомки древних вавилонян. Само вероисповедание носит название «езидизм» и является своеобразным отголоском государственной религии Древнего Вавилона, которая уходит своими корнями в давно ушедшие тысячелетия.

По другой версии возникновение этой веры связывают со смешением доисламских верований и суфийского учения с христианскими гностическими взглядами.

Национальность езиды в основном распространена на территориях Ирака, Турции, Сирии, но люди этого вероисповедания также живут в России, Грузии, Армении, некоторых странах Европы.

Последние данные о численности свидетельствуют о наличии 0,3-0,5 млн езидов.

Существует общепринятое мнение, что они являются обособленной группой курдов. Но каждый езид национальность своего народа считает уникальной, категорически отрицая родство с курдами.

Сейчас на международном уровне их признали представителями отдельной этноконфессиональной группы.

Значительную роль в этом сыграли усилия востоковедов Армении, для которых это открытие послужило одним из важных факторов сохранения национальной безопасности. Причиной тому служит отведение от Армении серьезной угрозы иметь репутацию страны с «курдским фактором».

Большинство святых располагается на территории Северного Ирака. Самой крупной является Лалеша Нурани. В народе ее называют пресветлым или священным Лалешем.

В обязанность каждого езида входит совершение паломничества в это место хотя бы один раз в жизни. Если проводить параллели, то можно сказать, что значимость Лалеша соизмерима со значимостью Иерусалима у христиан, Мекки у мусульман или горы Фудзияма у синтоистов. Лалеш – это место нахождения гробницы Шейха Ади ибн-Музаффары, который считается основателем и реформатором этой религии. –

<http://fb.ru/article/203030/kto-takoy-ezid-natsionalnost-ezidy-korni-vera>

#### Езидизм

курдская религия, возникшая в Месопотамии. Следует подчеркнуть, что езиды – только курды, и не существует езидов иной национальности.

Они верят в существование единого Бога. Кроме того, они полагают, что Бог создал семь ангелов, активно участвующих в мировых делах.

Это: Эзраил, Джибраил (Гавриил), Михаил, Дирдаил, Симкаил, Эзаил (Азазель) и Эсрафил (Рафаил). Эзаила почитают как высшего среди них под именем Тавуси Мелек, иначе «Мелик Тавус» (Царь-Павлин). Его считают падшим ангелом и отождествляют с Сатаной-Шайтаном христиан и мусульман, отчего у окружающих народов возникло представление о езидах как о «чертопоклонниках».

Однако езиды верят, что в конце времен Бог помирится с павшим ангелом. Поэтому религия езидов строжайше запрещает проклинать Сатану; этим езиды и навлекали на себя ненависть окружающих народов, при том, что сами езиды традиционно лояльны ко всем религиям.

Относительно происхождения езидизма, существуют две точки зрения:

Езидизм возник из суфийского (то есть вполне мусульманского) учения шейха Ади путем смешения его с доисламскими верованиями, а равно христианскими гностическими учениями.

Езидизм имеет основой традиционные доисламские верования, реформированные шейхом Ади.

Сами езиды придерживаются второй точки зрения; однако первая точка зрения кажется ближе к истине, потому что известно, что шейх Ади был правверный мусульманин и почитался местным

мусульманским населением; к тому же и езидская традиция признает, что шейх родился в Ливане, то есть не был курдом и вообще иранцем по происхождению и следовательно не мог быть связан с иранской доисламской традицией.

Для полноты следует добавить и третью точку зрения, отстаиваемую частью современных езидов: прямое отождествление езидизма с зороастризмом. Это не выдерживает ни малейшей критики.

Кроме прочего, прямо противоречат друг другу фундаментальные основы двух вероучений, поскольку зороастризм построен на идее извечного антагонизма Добра и Зла (Ормузда и Аримана) и их непримиримой борьбы до победы одной из сторон, при чём от адепта требуется последовательное участие в этой борьбе на стороне светлого начала.

Ненависть к езидам выражалась в прошлом в многочисленных погромах, увенчавшихся геноцидом 1915–1918 гг. в Турции.

Основная территория компактного проживания езидов – районы Синджар и Дохук в Иракском Курдистане; в районе Дохука находится и главная святыня езидов – Лалеш (древний ассирийский монастырь, в котором в XII в. поселили и умер вероучитель езидизма шейх Ади).

Оценки числа езидов в Ираке колеблются от 30 тыс. до 500 тыс., скорее всего около 100–150 тыс. Остальная масса езидов рассеяна по всему миру.

В настоящее время езиды живут, кроме всех частей Курдистана, в бывших советских государствах, главным образом на Кавказе (Армения, Грузия), в России и на Украине. Большая группа езидов эмигрировала в европейские страны, прежде всего в Германию.

В русской литературе первые сведения о езидизме привел А.С. Пушкин в «Путешествии в Арзрум» (под Арзрумом Пушкин общался с езидским шейхом).

<http://mediaknowledge.ru/1972fb0fdddc3707.html>

#### **Езиды**

Суть этой религии мало известна ученым, так как из-за преследований со стороны окружающих мусульман, примерно во второй половине 11-го века религия стала замкнутой. Езидом нельзя стать, им можно только родиться от родителей-езидов.

Езидизм содержит многие черты, заимствованные у ислама, но сохранил в значительной степени и доисламскую основу, некоторые элементы которой близки к зороастризму.

<http://www.bolshoyvopros.ru/questions/549171-что-такое-езидизм.html>

#### **Езиды**

Религия езидов до сих пор весьма мало изучена, поскольку на протяжении многих веков езиды скрывали свои религиозные представления. Более того, тайны их вероучения остаются закрытыми не только для иноверцев, но и для езидов-мирян.

Это обстоятельство не позволяет однозначно классифицировать езидизм. Некоторые исследователи считают религию езидов монотеистической, другие, напротив, называют езидов язычниками. Часть авторов вообще отказывается признавать езидизм религией, определяя его как синкретическую секту на основе ислама или зороастризма.

В настоящее время езиды представляют собой замкнутую этноконфессиональную группу. Миссионерство полностью исключается – езидом можно стать только родившись среди езидов. Не случайно в Советском Союзе езиды считались отдельной национальностью, которая указывалась в паспорте.

В справочнике "Современный Ирак", (Москва, 1966 г., стр. 29) о езидах говорится: "Предполагают, что они переселились в эти районы совместно с курдскими племенами. Неизвестно также происхождение названия "езиды".

Существует несколько версий происхождения и самого слова "езид":

Слово иезиди, от слова "иезден" – города в Адиабене;

Иездани – от персидского слова "иезд", что значит Бог;

Иезид – от "изед фервер" – злой дух в зороастрийском учении;

Езид – от слова "иезид" – гений добра, князь света в зороастрийском учении;

Езид – от названия идола – дуба "Яздад" ("Язад");

Езид – слово происходит от имени халифа Йазида I, сына Омейядского халифа Муавийа;

Эзид – от названия древневавилонского храма Эзида, развалины которого находятся в Ираке, в городище Бирс Нимруд (бывшая Борсиппа). Согласно этой версии, Эзид – имя божества, которому был посвящен храм.

Есть и другие версии.

Относительно возникновения религии езидов также существуют различные мнения. Часть исследователей полагает, что езидизм является собственно курдской религией, исповедовавшейся большей частью курдов до того, как они приняли ислам. Такой версии придерживается, в частности, Н.Я. Марр.

В.П. Никитин в книге "Курды", (Москва, 1964 г., стр. 334) пишет: "... езидство, основанное, судя по дошедшим до нас данным, в XII в н. э. Основателем ее считается Шейх Ади ибн Музаффар (1073 – 1163), которого езиды считают своим пророком. Религия езидов синкретична и содержит элементы язычества, иудаизма, христианства и ислама".

Шейх Ади, вероятно, был не основателем, а реформатором религии езидов. Его полное имя Шараф ад-Дин Абу л-Фадаил Ади бен Мусафир бен Исмаил бен Муса бен Марван бен ал-Хасан бен Марван. Он родился между 1073 и 1078 годами в Бейт-Фаре, в области Баальбек, что в долине Бекаа (ныне Ливан).

В юношеском возрасте Шейх Ади отправился в Багдад. Он был знаком с известными суфиями того времени ал-Газали и Абд ал-Кадиром ал-Гилани. Шейх Ади оставил после себя несколько религиозных трактатов.

Покинув Багдад, он перебрался в горы Хакяри. На сегодняшний день большинство исследователей склоняются к тому, что Шейх Ади бен Мусафир пришел в курдские горы из Сирии (Шама). Об этом же свидетельствует езидская религиозная традиция.

Например, в гимне «Мала бава» говорится: «Шейх Ади пришёл из Шама, в Лалеше [начал] творить деяния». Шейх Ади скончался в Лалеше в 1162 г. в преклонном возрасте. Позднее мосульский правитель Бадр ад-Дин Лу`лу` вместе со своими людьми раскопали могилу Шейха Ади и сожгли его останки.

В представлениях езидов Шейх Ади не просто историческая личность и реформатор езидизма. Он считается вторым по значению божеством. Как гласит легенда, не имея ни отца, ни матери, он был послан Мелек-Таузом научить избранный им народ, чтобы тот не сбился с пути. Шейх Ади не умер, но вознёсся на небо.

Религиозное учение езидов изложено в двух священных книгах – Джилва («Книга Откровения») и Масхафе Раш («Чёрная книга»).

Они написаны особым алфавитом, на южнокурдском диалекте. Письмо в езидских представлениях – вместилище тайной премудрости, которую нельзя открывать непосвященным, не только чужестранцам, но и своим мирянам.

По этой причине священные книги не имели широкого распространения. Можно сказать, что религия езидов практически бесписьменная. Она передается из поколения в поколение как устная традиция.

У езидов есть религиозные гимны кавлы и бейты – песенные отрывки из мифологических поэм. Известны, например, "Кавле мызгина Мера", "Кавле Эзиде Мир".

Охарактеризовать представления езидов о Боге достаточно сложно. Некоторые учёные утверждают, что у езидов нет определённых молитв и жертвоприношений непосредственно Богу. На самом деле они есть, но их немного.

В езидизме совершенно определённо указано, что Бог только Творец вселенной. Правление миром предоставляется семи ангелам, созданным им.

В этой религии Творец представляет всемогущего создателя мира, совершенно устранившегося от него и от его дел. По мнению А. А.Семенова, концепция Бога у езидов в некоторой степени похожа на идею Платона об Абсолюте.

Важное положение в езидизме занимает образ Мелек-Тауза. С ним связаны наиболее противоречивые сведения.

Некоторые авторы считают, что Мелек-Тауз – олицетворение зла, а езиды – поклонники дьявола. Однако эти вымыслы не имеют ничего общего с представлениями самих езидов об этом божестве. Мелек-Тауз был первым из семи ангелов, созданных Богом.

«И поставил Бог Мелек-Тауза правителем над всеми». Он занимает высокое положение в езидской космогонии. Другие учёные сравнивают его с Демиургом гностиков, поскольку в «Масхафе Раш» Бог говорит ему: «Я вложил всю материю в твои руки».

У езидов Мелек-Тауз олицетворяет собой две стороны огня – огонь как свет и огонь как пожар, то есть одновременно Добро и Зло.

Если каждый человек представляет собой смешение плохого и хорошего, то каждый езид носит в себе часть Мелек-Тауза. Немилость Бога к нему объясняется по-разному и имеет несколько истолкований.

По одной из версий, Мелек-Тауз отошел от Бога из гордости, не желая поклониться созданному человеку. По другой легенде, это неповиновение объясняется его особой преданностью Богу.

Некоторые учёные полагают, что божеством третьего порядка в езидизме является Султан Езид (Эзид). С возникновением этого божества связано много легенд. Следует отметить, что решение вопроса о его происхождении имеет очень важное значение, поскольку его именем названа сама религия. Езиды называют его «своим Господином». Например, в езидском символе веры говорится:

«Султан Эзид мой Господин,  
Мелек-Тауз моё свидетельство и [моя] вера».

Главная отличительная черта езидизма от других религий (кроме зороастризма) – это то, что езидом можно только родиться, принять эту религию нельзя. Всё их общество основано на кастово-теократическом принципе деления.

В вероучении езидов существует множество предписаний, каждый правоверный езид должен придерживаться их и руководствоваться ими в своей повседневной жизни. Это вызвано главным образом заботой о сохранении чистоты религии. Существуют некоторые пищевые запреты.

Ношение синего цвета категорически запрещено. Также имеется ряд табу, связанных с огнём, водой и землёй. Как нам представляется, это восходит к зороастрийскому предписанию, запрещающему осквернение вышеупомянутых стихий. У езидов много праздников, такие как праздник соблюдения поста, в честь Султан Езида, праздник Хыдыр Наби, Новый год и другие.

### **Литература**

Егиазаров С.А. "Краткий этнографическо-юридический очерк езидов Эриванской губернии", 1891; Шейх Хасан Калаш Хасанян "Путь следования народа Эзид, согласно постановлений религии", Ереван, 1995;

<https://www.apologia.ru/mddb/178>

### **Езид**

По вероисповеданию западные курды в большинстве – сунниты, как и турки, а восточные курды в основном – шииты, подобно иранцам. Среди курдо-айсорских ассимилянтов существует христианско-мусульманская секта кызылбашей. Есть еще мусульманская секта али-алави.

Но наиболее таинственная и малоисследованная древнейшая религия курдов – это езидизм, перекликающийся с культом бога весеннего Солнца Ярилы в древней Руси.

Верующих езидов возглавляет наследственная каста рухани. Она названа так по имени солнечной богини Рухи, или Великой Матери богов. В индийском пантеоне ариев богине Рухе отвечает Майя. То есть курды-езиды имеют древнейший матриархальный культ. Истории езидизма более 5000 лет.

Езидизм во многом похож на зороастризм. Некоторые утверждают, что зороастризм – это тот же езидизм, но другие отрицают эту версию, утверждая, что езидизм существовал намного раньше и что некоторые религии, в т. ч. и зороастризм, в свою основу взяли элементы езидизма. У язычества и езидизма также очень много общих элементов.

До появления христианства и ислама все курды в течение многих тысячелетий исповедовали езидскую религию – поклонялись солнцу. Позже многим из курдов насильно навязывался ислам с целью их полной ассимиляции.

Сегодня есть курды — мусульмане, христиане, кызылбаши, алавиты, иудеи и, конечно, сохранившие свою древнюю исконную веру — езиды, которые в начале XX в. насчитывали 7 млн, а ныне, по неофициальным данным, насчитывают от 1,5 до 2 млн человек.

Это та постоянно изгнанная часть курдов, в отношении которых, согласно езидским религиозным источникам, в течение столетий 72 раза периодически учинялась резня — геноцид со стороны некоторых соседних исламских стран с целью полного уничтожения их веры и культуры.

Их так же, как армян и ассирийцев, хотели полностью стереть с лица земли. В результате одного из самых кровавых вторжений арабских шейхов, бегов и феодалов в Курдистан с целью исламизации региона произошла резня езидов времен Омар ибн Хатаба и Халид ибн Валида, которые вырезали сотни тысяч езидов, более 50 тысяч повесили, сотни тысяч взяли в плен, миллионам насильно навязали ислам.

Эта резня езидов охватила территории от Рехае (Урфа) до Сиирта. Затем попавших в плен и принявших ислам уже бывших езидов использовали для дальнейших нападений и резни сбежавших в высокие горы собратьев-езидов.

На протяжении всей истории существования езидизма приверженцы этой религии за стремление сохранить обычаи и верования предков терпели унижения и притеснения от представителей других конфессий, в том числе и от своих братьев — курдов-мусульман по диктовке врагов курдского народа. Приведем буквально два-три примера.

В 1252 г. правитель Мосула осквернил мавзолей Шейха Ади, обезглавил сотни езидов, а их эмира повесил. В 1817 г. правитель Равандуза паша Мухаммад Кур продал много езидов в рабство, а еще больше утопил в Тигре. В 1908 г. власти Османской империи насильно заставляли езидов принимать мусульманство, оскверняли и уничтожали их святыни и имущество.

В результате были сожжены, уничтожены письменные материалы о езидеях и их религии. Уничтожалось все, что когда-то могло упоминать езидизм. Вооружившись лозунгом «Убивай гявуrow (неверных), чтобы попасть в рай», они не щадили никого и ничего.

Это стало причиной того, что миллионы езидов убегали в Индию и Закавказье. Миллионы вынужденно приняли ислам, но и миллионы героически погибли, отказавшись принять чужую веру, предпочитая умереть езидами.

За весь период борьбы езидов за сохранение своей древней религии и выживания на родной земле сотни, а может и тысячи из них отличились героическими подвигами.

Именно Давреше Абди, Али беге Мире Шеха, Джангир Ага, Шейх Мирза, Махмуде Эзди, Бшаре Чато, Каймазе Эзди и другие золотыми буквами были вписаны в историю не только езидов, но и всего курдского народа. Их героизм донныне воспевают народ.

С XVI до середины XX в., особенно в течение XIX в. в период русско-персидских и русско-турецких войн, в Закавказье из Курдистана переселились многочисленные езидские племена и патронимии, такие как Анкосиа, Балиа, Бандуриа, Будиа, Гасания, Закуриа, Зилана, Казания, Каладошиа, Клериа, Коркотиа, Мамудокиа, Мандкиа, Мантаджиа, Млиа, Мхаила, Ортлиа, Пивазиа, Рамошиа, Рашиа, Рожкиа, Саания, Сипкиа, Стуркиа, Утиа, Чилиа, Чохрашиа, Шамскиа, Шаркиа, и другие.

Они постепенно обосновались в Восточной Армении, частично в Грузии и некоторых областях России. Позже, в 1877—1878 гг., после русско-турецкой войны, основным их местожительством в Закавказье становится Армения, так как в это время из Турции курды-езиды в большом количестве переселились в Ереванскую губернию и другие районы Армении.

У езидов очень развита обрядовая поэзия, через которую мы убеждаемся в том, что они поклоняются солнцу, а также почитают четыре стихии: землю (мать всего живого), воду, воздух и огонь (самая священная стихия).

Каждый год езиды отмечают ряд религиозных праздников: Eyda Êzîd (Эйда Эзид - Праздник Езида), Eyda Xidirnebî (Эйда Хидирнаби - Праздник Хдрнаби), Çarşema Sor (Чаршема Сор - Красная Среда), Kiloça Serê Salê (Ключе саре сале - Предновогодняя Пасха), паломничество к Лалешу и т. д. Для примера, опишем один из них - праздник Езида.

Это праздник сотворения мира, который отмечается езидами зимой, во второй половине декабря, в третью пятницу месяца.

Согласно езидской мифологии, именно в первый день недели была создана Земля. Учение езидизма гласит, что Бог создал Мир с помощью семи ангелов. Во главе этих ангелов после Бога стоит Малаке Таус.

Бог с помощью ангелов начали сотворение Мира в субботу и завершили в воскресенье. В понедельник Земля получила воду и воздух. Во вторник, среду и четверг езиды проводят пост в честь Бога, сотворившего Мир. В дни поста едят только вечером (перед закатом солнца) «fitar» и в ночное время (до рассвета) «raşiv».

Пост должен совпадать с расположением Луны, когда она хорошо видна в небе. Одна из характерных черт езидизма — сохранение чистоты. Поэтому езиды перед праздником тщательно убирают свое жилище. Затем приступают к приготовлению праздничной пищи. Езиды запасаются продуктами, которые не запрещены им.

Ночные трапезы проводятся всей семьей. Перед заходом солнца из общей трапезы выделяют долю «şiv-raşiv» для покойных родственников и отправляют ее в соседние дома или нищие семьи.

Как считают езиды, после захода солнца все дороги и ворота потустороннего мира закрыты, и еда, которую души покойных там ждут, не сможет до них дойти.

Перед заходом солнца все члены семьи умываются, молятся, вместе садятся за стол ужинать «fitar», произнося слова: «О, Великий Господь, прими мою службу!». Так торжественное служение проводится все три дня поста. В четверг после ужина под предводительством шейхов все собираются в тех домах, где в течение года кто-либо умер, и выражают соболезнования семье, родственникам и близким покойных.

В пятницу посещают дома шейхов и пиров, а затем ходят в гости друг к другу. Весь день проходят народные гуляния, иногда сопровождаемые музыкой. В этот день поссорившиеся родственники или односельчане прощают друг другу все обиды и мирятся.

Основу культуры езидов составляют обычаи, поверья, пословицы, религиозные обряды. Огромное значение имеют устное народное творчество, песни и танцы.

Особо следует отметить баллады, повествующие о подвигах национальных героев, свадебные песни, бытовые и трудовые песни, в которых отражена душа и мудрость езидов.

Прикладное искусство езидов полностью срослось с образом их жизни, бытом и трудом. Разнообразные ковры и рукодельные ткани имеют как прикладную, так и эстетическую функции.

Они отличаются ярко выраженным национальным колоритом. То же самое выражено в национальной одежде и украшениях: серебряные пояса — «kember», особые головные уборы, украшенные монетами, — «kofî» и т. д.

Главой в езидизме является мир (эмир), его называют Мире шеха. Он выбирается членами своей семьи, считается абсолютным духовным и мирским повелителем и обладает почти монархическими правами.

У мира хранятся все религиозные реликвии езидов. Он лично назначает Баве Шейха — отца шейхов — как своего заместителя в религиозных делах. Его резиденция находится в Северном Ираке.

Езидские религиозные деятели (şêx, pîr, feqîr, qewal, koçek) выучили наизусть из уст своих старейшин сущность своей религии и передавали ее из поколения в поколение в устном виде. Именно благодаря многим, искренне преданным своей вере талантливым представителям духовенства, езидам удалось сквозь столетия в устной форме донести до наших дней свою древнюю оригинальную веру, нравы, обычаи.

В некоторых научных кругах распространено мнение, что Езид — воплощение древнего иранского божества язат-нерин (божество, достойное жертвоприношения).

Некоторые же связывают это имя с названием иранского города Езд. Другая группа исследователей, ссылаясь на придуманную врагами езидов легенду, связывает возникновение этого божества с именем второго арабского халифа династии Омаев Езида ибн Муавиа. Приведенные последние два мнения абсолютно лишены исторической основы.

В иранском городе Езд никогда не было езидов, этот город в течение веков был населен персами-зороастрийцами. Иначе как можно объяснить связь между мусульманином Омайским (арабским) халифом и одноименным езидским Богом? Ведь езидизм как религия существовал намного раньше, чем христианство и ислам. Исходя из этого, наличие подобной связи исключено.

Что касается иранских язатов, то они могут быть прототипом для довольно древнего Божества. Следует отметить, что второй Омайский халиф Езид ибн Муавиа не имел никакого отношения к езидам, тем более что он правил всего три с половиной года (680 — 683 гг.) и не являлся основателем какого-либо религиозного учения, потому и с ним никак не может быть связано само название езидов и появление одноименного Бога.

В середине века езиды были известны под именем «Дасени». Они раньше также назывались «ede-biya», что означает скромный, стыдливый. Все езиды говорят на курманджийском диалекте курдского языка.

Их название происходит от древнеперсидского слова EZD — Бог; азид — значит «божеский», в смысле «признающий Бога». По курдскому варианту название езда (EZDA), означает EZ + DA= (ez — я + da — дал, создал), т. е. тот, кто создал меня — мой создатель, а само слово Бог — «Xweda» (xwe — себя + da — дал, создал) означает самосоздатель. Это значит, что Бог един, он всевышний и всемогущий, он Верховное Существо, создатель мира.

Езиды — арийцы, проживают в Ираке, Турции, Сирии. В результате гонений в 1830—1840 гг. со стороны османцев многие иммигрировали в Армению и Грузию.

А сегодня многие из них проживают в России, Украине и в некоторых странах Европы. Езидская мифология выступает против войн и зла, предпочитает мир и добро. Вот что говорится в одной из езидских молитв:

Боже, дари четырем сторонам света добро,  
Открой добру двери, войнам их закрой,  
Нашу судьбу добром увенчай!

Езидская вера не отрицает других религий, с уважением относится ко всем религиям и народам, всех людей рассматривает одинаково, ибо они созданы одним Богом. Как уже отмечалось, езидизм выступает против резни между людьми, народами и всяких войн. Каждый езид обязан за свою жизнь придерживаться трех основных требований:

мудрая мысль;  
умное слово;  
доброе дело

Если другие религии обещают, что человеку достаточно перед смертью покаяться в своих грехах и он попадает в рай, то по езидской религии человек всю свою земную жизнь должен провести так, чтобы его добрые поступки намного превосходили его же проступки.

Езидская религия считается верой мирных, скромных и стеснительных («Dînê Şerme»). Они должны всегда выступать против зла и несправедливости, против угнетения и ущемления слабого и беззащитного, быть умными, скромными и правдивыми.

Согласно верованию, езид должен сражаться, воевать с целью самозащиты: если совершается нападение на его очаг, святыню, семью, на него лично, если оскорбляется, растаптывается его честь и достоинство («namus»). В любых других случаях проявлять агрессию, воевать и лить кровь — это является грехом. Каждый езид за всю свою жизнь обязан находить правду, говорить правду и защищать правду.

Так, например, в 20-е гг. XIX в. во главе совместной вооруженной борьбы езидов и армян против османцев встал шейх Мирза. Он в 1827—1828 гг. вместе с представителем армянской церкви Погосом (Кешиш Поло) во главе с 10 тысячами езидских и армянских борцов в Риндоване побеждают 30-тысячную армию турок.

Нападение османцев на Армению в 1918 г. под руководством Касым Кара Бакир-паши, когда только в ущелье под селом Курдский Памп (ныне Сипан Арагацского района Армении) турецкие аскяры за одну ночь взяли в плен, привязали друг к другу и расстреляли более 70 мужчин в возрасте от 10 до 70 лет, езиды, проживавшие тогда в Армении, воспринимают как нападение на родной очаг.

В течение одной ночи был создан огромный езидский отряд под руководством Джангира-аги которому после согласования своих действий с командующими армянских отрядов Андраник-пашой и Сероб-пашой удалось отбросить османские войска за пределы Армении. Позже этим полководцам было присвоено высокое звание Национального героя.

Нападение фашистских захватчиков на СССР езиды, обосновавшиеся в стране, восприняли как нападение на свой общий очаг, оскорбление чести как езидов, так и народов Советского Союза. Наряду с другими народами, они активно участвовали в борьбе с врагом-захватчиком.

Против фашизма (как зла) езиды воевали, совершая подвиги, самоотверженно трудились в тылу, преумножая возможность скорейшей победы над фашизмом (злом). Только из одной езидской деревни Авшен (Чобан-маз) Арагацкого района Армении, где тогда проживало около 30 семей, на фронт ушел 31 мужчина, вернулись только двое — израненные и искалеченные. В целом за весь период Великой Отечественной войны многие семьи потеряли по двое и по трое мужчин, на фронтах оказались тысячи езидов.

Они совершали подвиги при обороне Москвы, Ленинграда, Сталинграда, в битвах за Кавказ и за освобождение Крыма, в составе войск Украинских, Белорусских, Прибалтийских фронтов, в рядах народных мстителей в Украине. Высокого звания Героя Советского Союза был удостоен Саманд Алиевич Сиабандов.

Езидизм не прощает предательства. Принявший другую религию ездид не может снова стать ездидом ни в коем случае, так же, как человек, родившийся от родителей неезидской веры, ездидом не может стать. Езидами не становятся — езидами рождаются.

Эти строгие требования необходимы для того, чтобы сохранить чистоту своей религии, защитить ее от проникновения элементов других религий.

Преданность езидов своей вере настолько ярка и глубока, что миллионы из них ради спасения своей религии покинули свои исконные территории, свою историческую Родину — Курдистан. Зарубежные курдоведы справедливо отмечают, что, находясь длительное время в инородном конфессиональном массиве, превосходящем их численность во много раз, езиды проявили большую устойчивость к ассимиляции.

Этому в немалой степени способствовала однородность и эндогамность браков. Проживание езидских общин на территории разных стран выработывало определенные религиозно-этнические особенности этой общности, отражающиеся в их устной традиции, в частности, в представлении об истории их верования.

Слово «езид» некоторые стали употреблять не в качестве религиозного термина, а как название этнической группы, этноса и даже народа. Но, в последние годы, находившиеся в течение столетий в эмиграции езиды получили возможность ближе познакомиться со своей настоящей историей, узнали о трагедиях своих соплеменников в разных частях расчлененной родины.

И, наконец, езиды все больше и больше убеждаются в том, что резня и геноцид со стороны исламских стран не были направлены против езидов и езидизма, как какой-то религии и ее сторонников. А через них были направлены против основы, истории и истины целого народа.

Езидизм — это неповрежденное зеркало культуры, нравов, обычаев и традиций, психологии и характера всего курдского народа как хозяев и рыцарей ближневосточного региона — Мидии (Курдистана).

Данная статья подготовлена Асян Инессой (Стурки)

<http://shaliko.info/news/1/2006-10-24-20>

### **Езид**

Езидизм, ездидство, шарфадинизм (от самоназвания шарфадын) — синкретическая религия езидов на основе зороастризма, сочетающая элементы христианства (несторианского толка), иудаизма и ислама.

Езиды веруют в существование единого Бога и его семи ангелов, главным из которых является Малак Тавуса (он же Джабраил).

Из-за гонений, закрытого характера религии, а также в связи с устным, в основном, характером передачи знаний и тому подобных причин религия езидов довольно плохо изучена исследователями.

Основателем (согласно преданию — реформатором) религии езидизма в XII в. является Шех Ади ибн Мусафир (Шихади) (ум. 1160 или 1162), (верховный архангел наряду с Малак Тавусав (Азраиль)

религии езидов) который по преданию езидов переродился в облике человека. Вероучение окончательно сложилось к XIV – XV вв.

Религия езидов близка вероучению других синкретических курдских религий – алевитов (не путать с алавитами) и али-илахов, вместе с которыми объединяется под общим названием язданиязм. Опирается, в основном, на устную традицию. Имеются также две священные книги с изложением догматики, канонов, космогонии и обрядов: Кетебе Джилве («Книга откровения») и Масхафе раш («Чёрная книга», «чёрный свиток»).

Помимо них, источниками вероучения являются религиозные гимны: «кавлы» (или «каулы», от араб. قول *qawl* «слово, речения») и «бейты» (от араб. بيت *bayt* «двустиишие»), важнейшие из многих жанров молитвенной поэзии, наряду с дуа, джандиль, дуруз, мисхабат.

Знатоки и певцы этих гимнов составляют низшее духовное сословие – каввалов. Язык езидских писаний – эздики (с большим пластом арабской и персидской лексики), отдельно встречаются строки и целые произведения на арабском. Первым, древнейшим кавлом считается так называемый «Qewlê Xwedê» (Изречение Бога):

Çûme mala merebî  
Qewlê Xwedê û nebî  
Her kes ber bi rîya xwe bî  
(Qewlê koçeka, III)

В дом наставника пошёл я,  
Слово Бога и Пророков [преподал он мне]:  
Каждый пусть идет своим путём (досл. «в направлении своего лица смотрит»)  
(Гимн о прорицателях, III)

Анализ данного гимна подтверждает позднее происхождение религии шарфадина: в нём присутствуют арабские слова *mal* «имущество, дом», *qewl* «изречение», *nebî* «пророк(и)», *merab* «наставник, воспитатель», а также персидские *her kes* «каждый», *rî* «лицо, сторона (от رو)» и общеиранское *Xwedê* «Бог».

Мусульманские критики религии езидизма часто ассоциируют почитаемого езидами верховного ангела Мелек-Тавуси (Малак Тавус) (Ангела Джабраила) с Иблисом или с падшим ангелом, в связи с этим езидов ошибочно считали «поклонниками злого» духа. Езиды признают существование единого бога-творца и его семи ангелов.

Главной святыней езидов служит храм при мавзолее шейха Ади в Лалеше в 40 км к северу от Мосула (Ирак).

Основные культовые предметы – 7 бронзовых литых статуэток птицы на высокой подставке (санджак), хранящиеся в Лалеше, символизирующие 7 основных ангелов (архангелов). Периодически их с процессиями носят по езидским селениям представители специального сословия – «кавлы» (сборщики пожертвований), собирая при этом пожертвования.

Езиды традиционно делятся на две основные эндогамные касты, представляющие духовное и светское сословие.

В свою очередь, духовная каста (сословие) делится на три главные группы, также не имеющие права родниться между собой:

Шейхи (старцы – высшая духовная каста в езидстве; в езидской теологии термин «шейх» приобрел широкий смысл: дух, мастер, покровитель; в обычном понимании: священнослужитель, особое духовное сословие);

пиры;  
факиры.

Без участия шейхов и пиров невозможно провести ни одного ритуала по случаю рождения ребёнка, свадьбы, похорон и т.п.

Также к духовному сословию относятся и следующие низшие степени духовных:

Навалы — посланцы шейха, ездящие за поборами и пожертвованиями, ауханы прислужники при храме.

Светскую (мирскую) касту составляют мюриды (мриды).

Мюрид — ученик, послушник, мирянин; в свою очередь, каждый шейх и пир тоже является мюридом по отношению к своим шейху и пиру.

Высшая духовная власть принадлежит «шейху» («шейхану») — потомку шейха Ади, воля которого признавалась священной для каждого езида, в том числе, и для «эмира» («мира») — высшего представителя светской власти, утверждавшегося во времена Османской империи турецким правительством. В настоящее время обе эти должности совмещены в одном лице «мир-шейхана», которым с 1944 является Мир Тахсин Бег.

В числе наиболее страшных грехов езидов числятся так называемые «се харф» три смертных греха: Первый: истинному езиду нельзя вступать в брак или во внебрачную связь с представителями других каст.

Второй: езид не имеет право вступать в брак с иноверцем и, таким образом, переходить в иную веру.

Третий: ни один езид не вправе поднять руки на представителя духовной касты.

Считалось также, что обращение в езидизм невозможно, однако, в последнее время, в связи с геноцидом езидов со стороны террористической организации Исламское государство курдские активисты символически принимают езидизм с целью привлечения внимания к истреблению езидов и призывают к этому другие народы Курдистана.

Веселовский Н.И. Езиды//Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1890—1907. — Т. 11А.

Кобищанов Т.Ю. Йезиды//Православная энциклопедия. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. — Т. XXVIII. — С. 685–688.

Езиды/Руденко М.Б./Евклид — Ибсен. — М.: Советская энциклопедия, 1972. — (Большая советская энциклопедия: [в 30 т.] гл. ред. А.М. Прохоров; 1969—1978, т. 9).

Теймураз Авдоев. Историко-теософский аспект езидизма. — М.: ЭРА, 2016.

[ВИКИПЕДИЯ](#)

## Ж

### Жизни философия

Философия жизни (нем. Lebensphilosophie) — иррационалистическое, субъективно идеалистическое течение в европейской философии, получившее преимущественное развитие в Германии в конце XIX — начале XX веков.

Философия жизни

была попыткой преодолеть ограниченность механистического материализма с идеалистических позиций.

Философский энциклопедический словарь./Ред.-сост. Губский Е.Ф. и др. М.: Инфра-М, 2003.

Философия жизни

В широком смысле философия жизни — направление западноевропейской философии кон. 19 — нач. 20 в., представители которого, придерживаясь разных философских позиций, выступали против классического идеала рациональной философии. Характерным для этого течения являлось большее внимание к проблеме человека, попытки рассмотреть его в «целостности» и во всем многообразии его душевных сил или выделить отдельные аспекты его природы в качестве основных, фундаментальных

<https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH01b7e9fe092004637a128fb7>

## Философия жизни

идеалистическое философское течение конца

XIX - начала XX в., исходящее из понятия-образа "жизни" как некой интуитивно постигаемой органической целостности и творческой динамики бытия.

В различных вариантах этого течения "жизнь" истолковывается как естественно-органическое в противоположность механически-рассудочному (Ф. Ницше, Л. Лессинг, Л. Фробениус и др.), как космическая сила, созидаящая новые формы ("жизненный порыв" А. Бергсона), как исторический процесс, реализующийся в неповторимых индивидуальных образах культуры (В. Дильтей, Г. Зиммель), которая противопоставляется механической "цивилизации" (О. Шпенглер).

Наиболее адекватной формой познания "жизни" является символ. Для Ф. характерен иррационализм и интуитивизм. Оказала влияние на неогегельянство, экзистенциализм, персонализм и др.

Краткий энциклопедический словарь философских терминов / П. В. Кикель, Э. М. Сороко. - 2-е изд. - Минск : БГПУ, 2008.- 266 с.

## Философия жизни

объединила в себе различные направления, объединенные общими идеями. Она возникла как реакция на устаревшие философские традиции, обусловленные рационализмом.

Идеи философии жизни в том, что бытие - это первооснова, и только через него можно что-то постичь. Все рациональные методы познания мира - в прошлом. На смену им приходят иррациональные. Чувства, инстинкты, вера - основные инструменты постижения реальности.

Иррационализм основан на уникальности человеческого опыта, важности инстинктов и чувств, в противовес разумному познанию. Он, как и романтизм в литературе, стал реакцией на рационализм. Получил отражение в историзме и релятивизме Вильгельма Дильтея. Для него все знание было обусловлено личной исторической перспективой, поэтому он утверждал важность гуманитарных наук.

Иоганн Георг Гаман, немецкий философ, отвергал процесс размышления, искал правду в чувстве и вере. Личная уверенность - окончательный критерий истинности. Его соратник по литературной группировке "Буря и Натиск" Фридрих Якоби возвеличивал уверенность и ясность веры в ущерб интеллектуальному знанию.

Фридрих Шеллинг и Анри Бергсон, озабоченные уникальностью человеческого опыта, повернулись к интуитивизму, который «видит вещи, невидимые науке». Сам разум не был аннулирован, он потерял свою ведущую роль.

Инстинкт - двигатель, лежащий в основе существования. Прагматизм, экзистенциализм, иррационализм - жизненная философия, расширившая представление о человеческой жизни и мысли.

<https://womanadvice.ru/filosofiya-zhizni-smysl-zhizni-i-smerti-cheloveka>

## Философия жизни

Философия жизни стремится "понять жизнь из нее самой"; она стоит на стороне чувства, инстинкта, выступая против интеллекта; она защищает иррационализм и мистику от всякого рационализма, созерцание - от понятия, "творческое" - от "механического".

К сторонникам философии жизни причисляют многих досократиков (особенно Эмпедокла) и стоиков, а также нем. натурфилософов послереформаторского периода, начиная с Парацельса (особенно Ван-Гельмонта-старшего), представителей иррационализма 18 в. (особенно Гаманна, Гердера и Гете), нем. идеализма (особенно Шеллинга), романтизма и биологизма.

Основателем современной, подчеркнута антирационалистической философии жизни считается Шопенгауэр и в еще большей степени Ницше.

В нач. 20 в. философия жизни в лице Бергсона, Зиммеля, Дильтея, Кейзерлинга и Клагеса достигла вершины своего развития.

В настоящее время философия жизни имеет только историко-философское значение, являясь предшественницей экзистенциализма - философии существования. Переоценивая биологический момент, смешивая психическое и духовное, она неспособна понять объективное положение вещей. "Философами жизни" называют иногда также моралистов.

Современный философский словарь. Из-во: Одиссей, Главная редакция Кыргызской энциклопедии 1996

### Философия жизни

иррационалистическое направление, сложившееся в Германии (Шопенгауэр, Ницше, Дильтей, Зиммель) и Франции (Бергсон) на рубеже 19 и 20 вв.

Возникновение Ф. ж. было связано с быстрым развитием биологии, психологии и др. наук, обнаруживших несостоятельность механистической картины мира.

Ф. ж. была попыткой преодолеть ограниченность механистического материализма с идеалистических позиций. Появление Ф. ж. знаменовало кризис рационалистическо-прогрессистских философских концепций 18–19 вв., претендовавших на исчерпывающее объяснение социальной действительности на основе принципа универсальности разума.

Ф. ж. явилась иррационалистическим истолкованием своеобразия общественно-исторического процесса. В центре этой философии лежит понятие жизни как абсолютного, бесконечного уникального начала мира, к-рое в отличие от материи и сознания активно, многообразно, вечно движется.

Жизнь нельзя понять с помощью чувства или разума, она постигается только интуитивно, доступна лишь переживанию. В 20–30 гг. идеи Ф. ж. находят продолжение в творчестве Шпенглера и Э. Шпрангера, а также в работах Л. Клагеса, А. Бойлера. Нек-рые идеи Ф. ж. послужили истоками экзистенциализма.

Философский энциклопедический словарь/Ред.-сост.Е.Ф. Губский и др. М.: Инфра-М, 2003.

### Философия жизни

зародилась на фоне господства романтизма и явилась реакцией на рационализм эпохи Просвещения. «Крестным отцом» этого течения считается Артур Шопенгауэр, чья философия причудливо совмещала в себе кантианские и буддийские мотивы.

Если мир феноменов – это представления, то единственной известной нам вещью в себе является мировая воля.

Основной темой нового направления в философии была интуитивно постигаемая жизнь (у Бергсона также англ. Duration – длительность) как целостная и динамически развивающаяся реальность.

Собственно первым её представителем считается Фридрих Ницше, который ввел понятие воли к власти (нем. Der Wille zur Macht), которая пронизывает всю природу, являясь стимулом эволюции, а также социальное бытие (как дионисийское или творческое начало).

У французского философа Анри Бергсона аналогичным понятием является жизненный порыв (фр. Élan vital). Объективацией (результатом) воли к власти являются культурные нормы и ценности.

В теории познания философии жизни господствовал интуитивизм и альтернативный объяснению принцип понимания, который сближался с неокантианским методом гуманитарных наук (Дильтей).

Интеллект и разум однозначно воспринимаются как инструмент воли к власти или средство приспособления к окружающей среде.

В социальной философии проводилось различие между культурой как творческим периодом развития общества и цивилизацией как объективацией культуры (Г. Зиммель, О. Шпенглер).

С этим различием было тесно связано противопоставление творческой элиты (обладающей монополией на «жизненный порыв») инертным массам (Ортега-и-Гассет). Крайним случаем творческой элиты является сверхчеловек Ницше (нем. Übermensch).

В дальнейшем философия жизни повлияла и подготовила появление герменевтики (через Дильтея) и экзистенциализма (через антропологию Шелера). Элементы философии жизни были заимствованы представителями гуманитарных наук (А. Тойнби, Л.Н. Гумилев), а также некоторыми идеологами Третьего Рейха (Э. Крик).

ВИКИПЕДИЯ

"Философией жизни" называют направление западной философской мысли конца XIX – начала XX в., предтечей которого считают А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и к которому относят В. Дильтея, А. Бергсона, О. Шпенглера, Г. Зиммеля, Л. Клагеса, Э. Шпрангера и др.

Правда, причисление названных мыслителей к данному направлению условно – прежде всего по той причине, что философия каждого из них оригинальна, проблемные и стилевые различия между их учениями довольно значительны.

Кроме того, правомерны и иные типологии (скажем, оправдано объединение философов XIX в. Шопенгауэра, Кьеркегора, Ницше в особую группу).

И все-таки традиционное для учебной литературы отнесение упомянутых мыслителей к философии жизни не лишено оснований: в их учениях, как бы они ни отличались друг от друга, можно найти общие для всего направления черты. Каковы же отличительные особенности философии жизни?

1. Как явствует уже из названия, философы данного направления выдвигают на первый план понятие и принцип жизни.

Сам по себе обращенный к философии призыв — повернуться лицом к жизни — неоригинален; его, как и понятие жизни, можно встретить и в произведениях философов прошлого.

Отличие же философии жизни от традиционной мысли заключается в том, что как раз через понятие жизни ее последователи стремятся решительно размежеваться с классической философией, ее мировосприятием.

Традиционную философию, особенно философию нового времени, представители философии жизни обвинили в том, что она создала культ разума и науки, в жертву которым была принесена именно жизнь — и жизнь природы, и жизнь человека.

Правда, понятие жизни, которому сторонники философии жизни придавали фундаментальное значение и в деле критики, и в обосновании новых философских позиций, так и осталось в их произведениях расплывчатым, неопределенным, метафорическим.

И почти каждый мыслитель данного направления, критикуя за это предшественников, пытаясь предложить свое, как ему казалось, более четкое и содержательное видение жизни. Заметного успеха добиться не удалось. Однако влияние философских размышлений о жизни на культуру, философию нашего столетия было весьма велико. Оно ощущается и поныне.

2. Другое критическое устремление философии жизни связано с расшатыванием основ сциентизма (от лат. *scientia* — наука), т.е. воззрения на мир, ставящего во главу угла научные достижения, критерии научности, научный разум, методы науки.

Правда, борьба против сциентизма не вылилась у выдающихся мыслителей Бергсона или Дильтея в антинаучную позицию. Утверждая это, следует отметить: в отечественных учебниках представителям философии жизни приписывалось стремление решительно порвать с наукой и научностью.

С этим трудно согласиться. Ведь отвергались не науки как таковые, а безраздельное господство классических моделей в естествознании, власть механицизма. В этом философия жизни шла в ногу с неклассическим естествознанием.

Можно даже утверждать, что обнаружение А. Эйнштейном принципов теории относительности, появление генетики повлияло на создание А. Бергсоном работы "Творческая эволюция" (1907), которую оправдано считать одним из образцов нового, "неклассического" философствования.

Позднее, в произведении 1922 г. "Длительность и одновременность" Бергсон предложил философскую трактовку открытия Эйнштейна.

Известно, с каким вниманием Бергсон относился к биологии, с которой тесно связана его концепция творческой эволюции. Ницше, Шпенглер, Зиммель также проявляли большой интерес к биологии.

3. Вместе с тем нельзя отрицать, что скорее не естествознание, а гуманитарные дисциплины — философия, психология, история, в том числе история духа, науки о языке, культуре, — образуют проблемный центр исследований философии жизни.

И в этом отношении попытки представителей данного направления раскрыть специфику человеческого духа и своеобразие наук о духе оказались перспективными.

Вместе с работами Дильтея, Шпенглера, Зиммеля в западную философию буквально вторгся специфический историзм, т.е. стремление подвергнуть историю (как исторический процесс и как науку) углубленному исследованию.

4. Философия жизни внесла заметный вклад в исследование сознания и бессознательного, в изучение таких пластов, элементов, функций духовно-психической жизни, как интуиция, память, время (в качестве временных структур сознания).

Отстаивая необходимость исследования духовного, психического во всех их проявлениях, представители философии жизни выступили с резкой критикой традиционного рационализма за преувеличение роли сознательно-рациональных элементов и сторон человеческого духа.

Интерес к абстрактному познанию, к интеллекту сохранился, однако возобладало требование — критически, объективно, трезво взглянуть на разум и интеллект, оценить как их сильные, так и слабые стороны.

Сама по себе эта установка вполне уместна и продуктивна и отнюдь не тождественна антиинтеллектуализму.

Философия жизни вызвала у философов, психологов, деятелей литературы и искусства интерес к изучению внерационального, бессознательного, что роднит ее с фрейдизмом.

5. Значительное место в философии жизни занимают и попытки предложить — в связи с новым истолкованием исторического процесса — непривычные для традиционной европейской мысли типологические схемы развития культуры, сопоставить и даже противопоставить цивилизацию и культуру.

Историю философии жизни обычно начинают с Ницше. И действительно, обращение Ницше к понятию жизни (о чем шла речь в главе 1 в начале раздела о Ницше) важно для этой истории.

Следует учесть, что апелляция к жизни взамен ориентации на абстрактные понятия, схемы, системы философии становится к концу XIX — началу XX в. лейтмотивом многих философских направлений и произведений.

Оформление же философии жизни в сложную концепцию, богатую новыми идеями и исследовательскими достижениями, связано с именем одного из самых крупных европейских философов — французского мыслителя А. Бергсона.

<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000007/st037.shtml>

### Философия жизни

общее название для ряда иррационалистических (см. иррационализм) философских концепций, сложившихся в конце XIX в. и имеющих наибольшее влияние, примерно, до Второй мировой войны.

Так как эти концепции имеют одинаковые или близкие по значению основания, то "философия жизни" выступает и как единое направление. "Философия жизни" представлена такими именами как Ницше, Дильтей, Клагес, Зиммель, Шпенглер, Бергсон и др.

Данное направление ставило перед собой задачу построения целостного миропонимания на основе понятия жизни как первичной реальности, хотя само понятие "жизнь" многозначно и по-разному толкуется в различных вариантах "философии жизни". Ницше и Клагес трактовали его преимущественно в биологическо-натуралистическом варианте.

"Живое" здесь рассматривается как некая естественная жизненная энергия – инстинкт, воля, сила, органический процесс, витальный интерес, предшествующий разделению бытия на дух и материю. Другой вариант "философии жизни" - Дильтей, Зиммель, Шпенглер рассматривали "жизнь" как форму непосредственного внутреннего переживания культуры и создание ее неповторимых феноменов.

Анри Бергсон разрабатывал это понятие в космологическом аспекте как некий космический порыв "жизненной силы", постоянно воспроизводящей себя и творящей все новые формы.

"Философия жизни" подчеркивает принципиальную несовместимость философского и научного подхода к миру: наука стремится овладеть миром и подчинить его себе, философии же свойственна позиция созерцания и понимания мира, поэтому для нее более адекватна форма отражения, близкая искусству, художественной символической.

И само творчество для "философии жизни" выступает синонимом жизни. "Философия жизни" оказала колоссальное воздействие на всю европейскую культуру 20 века, задав мощное антициентистское движение (см. сциентизм и антисциентизм).

Она стала историческим типом нового философствования, основным пафосом которого является идея о том, что рассудочное отношение к жизни омертвляет и опошляет ее, а логически-теоретическое мышление и опирающееся на него познание могут дать что-то только уму и ничего не могут дать сердцу.

"Философия жизни" и последующие за ней направления (экзистенциализм, философская антропология и др.) по-новому поставили главные философские вопросы: о творчестве, о смысле жизни, о целях познания, о природе и сущности человека, задав тем самым перспективу дальнейших философских исследований.

Удовиченко Е.М. ФИЛОСОФИЯ: конспект лекций и словарь терминов (элементарный курс): Магнитогорск: МГТУ, 2004.

### Философия жизни.

Фридрих Ницше (1844-1900) – немецкий философ, творческий последователь Шопенгауэра. Сделал жизнь и волю к власти основным объектом философского анализа.

Главные произведения – «Так говорил Заратустра» (1885), «По ту сторону добра и зла» (1886), «Антихрист» (1888), «Воля к власти» (1901), Философия Ницше может быть отнесена к субъективному идеализму и иррационализму, в ней нет строгой академической системы, равно как нет и определенного метода исследования.

Это набор переживаний, дионисийское начало человека, выраженное в форме многозначных, часто двусмысленных афоризмов, ибо нет однозначной истины в этом мире, поскольку сама жизнь иррациональна.

Реальный мир, в котором живет человек – это хаос, в нем нет никакой закономерности, никаких законов, есть только некие изменения. Мир есть постоянное становление, и как таковое содержит в себе противоречия, конфликты, трагедии, дисгармонии. Жизнь человека в этом мире трагична.

Искусство, а не наука или мораль, объясняет трагичность бытия. Все есть результат столкновения двух непримиримых начал – аполлоновского и дионисийского. Аполлоновское начало – все, что ограничивает дисгармонию мира (причинные связи, мера, гармония, культура, мораль). Дионисийское начало – спонтанная сила, источник дисгармонии мира.

Воля к жизни, власти, к сверхчеловеку начинается с осознания в себе дионисийского начала и решительного избавления от всего, что ему противодействует – прежде всего традиционных моральных [христианских] ценностей. Сверхчеловек стоит «по ту сторону добра и зла», он – творец своих моральных норм.

Мир – вечное становление, бессмысленное повторение и возвращение.

Познание и наука не указывают правильного смысла жизни.

«...в мире ничто не свершается божественным путём, ни даже по человеческой мере – разумно, милосердно или справедливо: нам известно, что мир, в котором мы живём, небожествен, неморален, «бесчеловечен», – мы слишком долго толковали его себе ложно и лживо, в угоду нашему почитанию и, значит, в угоду некоей потребности»<sup>62</sup>.

Жизнь имеет лишь один смысл – волю к власти.

«Живое существо прежде всего старается проявить свою силу – сама жизнь есть воля к власти: самосохранение есть только одно из косвенных и многочисленных следствий этого»<sup>63</sup>.

«Жизнь не имеет иных ценностей, кроме степеней власти – если мы предположим, что сама жизнь есть воля к власти»<sup>64</sup>.

«Всюду, где было живое, обнаруживал я волю к власти; и даже в повиновении слуги находил я стремление быть господином»<sup>65</sup>.

Жизнь как постоянное возвращение требует переоценки ценностей и оправдания появления новой и высшей ценности – сверхчеловека. Сверхчеловек – тот, кто способен преодолеть раскол самого себя на «жалкого и слабого человека» и «великого и изумительного Бога», понять, что «Бог умер», и самостоятельно создавать свои собственные ценности и правила поведения.

Сноски на работы Фридриха Ницше

62 Веселая наука

63 По ту сторону добра и зла.

64 Воля к власти

65 Так говорил Заратустра

Шестакова И.Г., Светлова С.Б., Чиж М.Б. и др. Философия. С.-Пб. Издательство СЗТУ. 2011

<https://studfiles.net/preview/5301202/page:34/>

Философия жизни

ведущее течение философского иррационализма.

Ее крупнейшими представителями были В. Дильтей, Ф. Ницше и А. Бергсон. Для них именно человеческая жизнь является основой бытия. Поэтому основная задача философии – не выработка методов абстрактного познания, а изучение вопросов, реально волнующих каждого конкретного человека.

Представители философии жизни скептически относились к возможностям науки, научного познания. Они считали прогресс способом ухода человечества от его действительных целей и проблем, которые лежат в области взаимоотношений между людьми и личностного самоопределения. Основными категориями философии жизни стали творчество, интуиция, воля.

Многие характерные черты философии жизни присущи в наши дни философскому экзистенциализму. Главной темой размышлений философов-экзистенциалистов являются проблемы человеческого существования.

Прежде всего их волнуют способности человека, раскрывающиеся в экстремальных ситуациях: между жизнью и смертью, между здоровьем и болезнью, между свободой и несвободой.

Их также волнуют вопросы межличностных отношений, отчуждения между людьми и утраты значимости прежних ценностей (добродетель, верность, честь). Один из основных вопросов экзистенциализма был сформулирован французским писателем и философом, лауреатом Нобелевской премии А. Камю: «Как сохранить человечность в мире, где человеческие ценности утратили смысл?»

Следует различать иррационалистическую философию, где, несмотря на пренебрежение фундаментальными вопросами теории познания, рассматриваются важные для любого философского направления и для каждого человека вопросы, и вульгарный мистицизм, не имеющий к философии никакого отношения.

Поворот от классического рационализма к философии жизни стал еще и реакцией на преимущественно механическое объяснение явлений в классической философии.

В основе возникновения неклассической философии находится интерес к тем сторонам жизни и жизнедеятельности человека, которые не выражались ставшими традиционными к середине XIX в. философскими тенденциями. В этом смысле появление неклассической философии было вполне закономерным явлением.

<http://nitshe.ru/filosofiya-kratko-ponyatno-25.html>

### Философия жизни

Фридрих Ницше явился основателем и создателем целой философской – философии жизни. Представителей ее достаточно много, среди них Вильгельм Дильтей, Анри Бергсон и Освальд Шпенглер.

Философия жизни – это не учение о жизни, но определённый способ философствования, который стремится понять жизнь из неё самой, а не из каких-то абстрактных метафизических начал.

Философствование должно быть подлинным и непосредственным выражением жизни в её ценности и целостности. Это новое философствование исходит из того, что невозможно, да и не нужно никакое построение системы философии, исходящее из чистого разума, самодостовверного и самодостаточного чистого мышления, всеобщих принципов и т.д.

Философия Ницше, скажем, принципиально антисистематична, имеет преимущественно афористически-литературную, символическую форму.

В этом контексте возникает и вопрос о месте мышления и его наиболее полного воплощения – науки – в более широкой реальности жизни. Главная проблема философии жизни и состоит в этом вопросе – об отношении мышления (разума) и жизни.

Она исходит из того, что мышление, духовная жизнь – лишь одно из проявлений жизни, поэтому мышление обуславливается и определяется жизнью, а не жизнь – мышлением. Разум и наука не могут подчинить себе жизнь, т. е. сделать её разумной. Полное подчинение разуму и науке убивает жизнь, делает человека бездушной машиной.

Идеи, которые высказывались Ницше, хотя и были высказаны в достаточно экстравагантной форме, но они действительно показали суть многих и многих проблем, которые наполняют философию. Главное – это проблема теории познания. Ницше указал на ограниченность этой теории: по его словам, познание есть лишь просто приспособление к действительности, есть некая форма воли к власти.

Таким образом, Ницше показал, еще раз как бы доведя до абсурда идею, что субъект и объект в познании разделены. Философия всегда пыталась преодолеть эту трудность: понять, как субъект может познать объект, как человеческий ум может проникнуть в нечто чуждое ему – в материю или мир духовный, мир идеальный, мир божественный – любой мир, но не совпадающий с его, человеческим миром.

Это приводило или к полному скептицизму – учению, указывающему на невозможность того, чтобы сознание проникло в чуждую ему среду, или как крайний другой выход – к солипсизму, к выводу о том, что существует лишь познающий субъект. Все остальное есть лишь явление его собственного сознания или его чувств. Солипсизм, конечно, в последовательной форме не встречается в философии, философы боялись его, как чумы.

Ницше предложил определенный вид решения проблемы, введя понятие жизни. За это понятие и ухватились последующие философы. Недостатки всех гносеологических концепций виделись им в том, что здесь, оказывается, противопоставляется мыслящий субъект и немыслящая среда; немыслящая материя или сверхмыслящий абсолют – и то и другое противостоят человеку.

Пропасть остается. А Ницше предлагает совершенно другой подход, вводя понятие жизни, – именно жизнь является тем началом, из которого все происходит. Именно из жизни возникает и материя, и живые организмы, и сознание, и всё на свете. И эта жизнь не исчезает в некотором абсолюте: она остается, она присуща нам, и мы как живые организмы сами ее ощущаем.

Поэтому возникает предположение, что возможно преодоление дуализма субъекта и объекта путем введения понятия жизни. Все присуще жизни, и я сам есть жизнь. Сознание есть лишь определенный феномен жизни, определенный этап развития ее, причем не самый лучший, как говорит Ницше, потому что сознание не может познать мир, оно как бы отрывается от мира, недаром (по словам того же Ницше) человек есть болезнь на теле земли.

Как болезнь в организме человека противопоставляет себя организму и отторгается им, так и человек противопоставляет себя всей природе, он чуждое ей явление, и сознание, разум человека оказывается чуждым этому миру.

Поэтому понятие жизни становится центральным в последующих философских системах. Понятие жизни и понятие переживания – переживания этой жизни. Именно поэтому последующее философское направление и получило название философии жизни, и именно во введении этого понятия они видели заслугу Ницше.

Но философия жизни в том виде, в каком она была высказана Ницше, была шокирующей, экстравагантной, ненаучной, поэтому она не могла служить основой и опорой истинной философии.

Чтобы придать ей академическое благообразие, необходимо было ее переосмысление. Одним из первых философов, который проделал задачу перевода ницшеанской философии на язык более академический, не столь вызывающий, эпатажирующий, экстравагантный, был немецкий философ Вильгельм Дильтей.

Кроме Дильтея, идеи философии жизни разрабатывал французский философ Анри Бергсон. Бергсон, а не Дильтей был тем философом, который в большей степени послужил пропаганде идей философии жизни.

Хотя Ницше первым вострубил о новых идеях и о нем узнал весь мир, многие нормальные люди просто отшатнулись от его бесчеловечной философии. Бергсон же, разрабатывая идеи философии жизни, изложил ее таким образом, что она стала близка не только интеллектуалам, и не только атеистам, но даже католическим интеллигентам в начале XX в.

Основные персоналии: Фридрих Ницше; Вильгельм Дильтей; Анри Бергсон; Освальд Шпенглер.  
<http://openreality.ru/school/philosophy/modern/life-philosophy/>

Литература:

Риккерт Г. Философия жизни. 1920.

<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000854/index.shtml>

Пономарева Г. М. ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ. Ф. Ницше – А. Бергсон – В. Дильтей – Г. Зиммель  
[http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Fil\\_XX/\\_03.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Fil_XX/_03.php)

Трагедия культуры в философии жизни Г. Зиммеля и О. Шпенглера / Философия культуры. Становление и развитие/Под ред. М.С. Кагана, Ю.В. Перова, В.В. Прозерского, Э. П. Юровской  
<http://www.niv.ru/doc/philosophy/philosophy-culture/019.htm>

Лит.:

Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. М., 1994;

Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998;

Воронов А.И. Интуитивная философия А.Бергсона. М., 1962;

Дильтей В. Описательная психология. СПб., 1996;

Кутлуниин А.Г. Немецкая философия жизни: Критические очерки. Иркутск, 1986;

Ницше Ф. Избр. произв.: В 3 т. М., 1994;

Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990;

Философия Ницше. М., 1991. Философия XIX – XX вв. М., 1998;

Шпенглер О. Закат Европы: В 2 т. М., 1998; Б.В.Емельянов

Развернутый анализ читать здесь: <http://terme.ru/termin/filosofija-zhizni.html>

### **Жильсон Этьен Анри, фр. Gilson Etienne Henry**

13.06.1884, Париж, Франция – 19.09.1978, Осер, (фр. Auxerre) – административный центр департамента Йонна, Франция.

Французский религиозный философ-идеалист, неотомист, яркий представитель тенденции аджорнаменто и глубокий теоретик-медиевист, сооснователь и директор Папского института средневековых исследований (Канада). Доказал влияние схоластики на философию Декарта. Утверждал близость христианского духа философии экзистенциализма.

К сведению, аджорнаменто (итальян. Aggiornamento - обновление) – тенденция развития современного неотомизма, ориентированная на ассимиляцию католической теологией новейших философских идей экзистенциализма, философской антропологии, герменевтики, феноменологии, а также лингвистической философии, неопозитивизма и, отчасти, кантианства и когнитивной психологии. Термин введен II Ватиканским собором в 1962-1965.

Жильсон потому идеалист, что он приверженец неотомизма, о котором можно сказать следующее: «Современный неотомизм – это философия, которая, осуждая некоторые идеалистические концепции, тем не менее, включает в свою систему их положения. Критикуя иррационализм, томизм заимствовал его основные посылки; выступая против фидеизма, он идет по пути фидеистского извращения разума и

науки. Отрицая идеализм (субъективный), объявляя себя «реализмом», неотомизм все же остается откровенно теологическим, идеалистическим течением».

[БОРЬБА С ФАЛЬСИФИКАЦИЕЙ НАУЧНОГО АТЕИЗМА](https://studopedia.ru/1_27363_neotomizm.html)  
Глава XIV. КАТОЛИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ  
[https://studopedia.ru/1\\_27363\\_neotomizm.html](https://studopedia.ru/1_27363_neotomizm.html)

Жильсон

Учился в католическом коллеже, затем в лицее Генриха IV. В 1907 году окончил отделение словесности Сорбонны. После защиты диссертации в 1913 году преподавал в университете Лилля.

В начале Первой мировой войны был призван в армию, в 1916 году попал в германский плен, где читал лекции по философии военнопленным. После окончания войны вернулся в Лилль, в 1919 году назначен профессором Страсбургского университета.

В 1926—1932 гг. занимал кафедру средневековой философии Сорбонны.

Членкор Американской академии медиевистики (1927).

В 1929 году основал и возглавил Папский институт средневековых исследований в Торонто (Канада).

В 1932—1950 гг. занимал кафедру истории философии Средних веков Коллеж де Франс.

В 1947 году был избран членом Французской Академии.

В 1947—48 сенатор Французской Республики (фр. Conseil de la République). Активно выражал свою политическую позицию (близкую к голлизму) на страницах газеты Монд.

Читал лекции в США вплоть до 1971 года.

Был удостоен чтения Гиффордовских лекций.

[ВИКИПЕДИЯ](#)

Жильсон

При работе над диссертацией «Свобода у Декарта и богословие» в 1913 году Жильсон открыл для себя философию Фомы Аквинского и пришёл к выводу, что картезианская мысль гораздо сильнее зависит от своих схоластических истоков (схоластика), чем это думал Декарт.

Жильсону принадлежит открытие оригинальности философии бытия у Фомы Аквинского по сравнению со всей предшествующей философией, включая аристотелевскую.

Согласно Жильсону, эта оригинальность состоит в различении сущности и существования и в признании онтологического (онтология) примата существования, которое относится к сущности, как акт к потенции.

В то время как Платон и Аристотель, а также многие философы Нового времени (например, Гегель) рассматривают лишь сущности, а представители современного экзистенциализма сосредотачиваются на существовании, оставляя без внимания сущность, подход Фомы Аквинского предоставляет возможность осмыслить и сущность, и существование, и их несводимость друг к другу.

По мнению Жильсона, эта оригинальность не была замечена даже томистами Нового времени. Сам Жильсон впервые заявил об этом лишь в 4-м издании своей книги «Le thomisme» («Томизм»), вышедшей в 1941 году.

Жильсон учил, что любое понятие касается лишь сущности, поэтому не может существовать понятия бытия: бытие познаётся, когда мы переходим от понятия какой-либо вещи к суждению о существовании этой вещи.

Поэтому не существует непосредственного познания бытия. В этом Жильсон расходился с Маритеном, который считал, что бытие мы познаем с помощью особой интеллектуальной интуиции.

Жильсон полемизировал с так называемым критическим реализмом, который разрабатывали томисты из Лувенского католического университета, которые пытались обосновать томистскую метафизику, исходя из гносеологического анализа.

С точки зрения Жильсона, не гносеология должна обосновывать метафизику, а наоборот, так как попытки гносеологического обоснования метафизики не могут выйти за пределы понятия, то есть сущности, к реальному существованию.

По мнению Жильсона, содержание христианской философии, в отличие от богословия, — не *revelata* (истины, постижение которых невозможно без Откровения), а *revelabilia* (истины, которые, будучи основаны на естественном разуме, исторически были углублены и сохранены благодаря Откровению).

Согласно Жильсону, такими истинами христианской философии являются, например, существование Бога, свобода божественного и человеческого действия.

Жильсон

Обращение к средневековой философии носит у Ж. программный характер: по его оценке, духовный потенциал томизма далеко не исчерпан, ибо «где и когда бы ни задавались разрешения проблемы связи веры и разума, абстрактные усилия ее разрешения будут всегда оставаться одними и теми же», а потому «на этом пути нам никак не избежать встречи со Святым Фомой Аквинским».

В силу сказанного, вписанная в новый культурный контекст концепция томизма может в перспективе рассматриваться как «философия будущего». Радикальным средством адаптации томизма к современному культурному контексту Ж. – в духе аджорнаменто – считает его философизацию: «для того, чтобы служанка служила, она не должна быть уничтожена».

В этом отношении для Ж. характерна эксплицитно выраженная интенция на модернизацию традиционной теологии (см. его оценку – «золотое слово для томизма» – известной формулы Ольджати «истина – это не мраморная глыба»).

Ж. персонифицирует собою ту линию аджорнаменто, которая связана с экзистенциализацией томизма.

Классическую для теологии проблему бытия Божьего Ж. моделирует в категориях экзистенциализма, трактуя Божественное бытие как «акт чистого существования», иррадиация которого есть «мистическое фонтанирование» как экзистенциальный парафраз раннесредневековой версии креации в качестве эманирования, (ср. «Источник жизни» Соломона бен-Иегуды ибн Гебиरोля, генетически связанный как с автохтонным для Испании пантеизмом, так и с арабским вариантом неоплатонизма).

Трактовка многообразия материального бытия как инспирированного актом Божественного существования имплицитно вводит тезис о том, что все наделенные материальным существованием «вещи также в какой-то степени причастны к нематериальности».

Эта презумпция философии Ж. оказывается основополагающей как для его гносеологической, так и для антропологической позиции.

В когнитивной сфере идея причастности объекта к нематериальному началу фундирует собою позицию гносеологического оптимизма, ибо – в режиме от противного – «если предположить, что Вселенная чисто материальна, лишена всякого разумного начала, она уже по определению была бы непроницаема для духа».

Традиционная для томизма (начиная от схоластики) классификация когнитивных способностей человека наполняется в трактовке Ж. новым – экзистенциальным – содержанием.

По формулировке Ж., «существование не есть чувственное качество, и мы не имеем никакого чувственного органа для его восприятия. Стало быть, существование не постигается чувственным путем».

И, наряду с этим, «действительное существование может быть лишь существованием единичного, таким образом, существование как таковое ускользает от разума» как дедуктивно ориентированного. –

«Тайна томизма», открывающая возможность постижения истины, как раз и заключается, по Ж., в высшем синтезе рационального познания и веры, выступающей основой непосредственной «интуиции бытия» как до опытной «очевидности реальности», в содержании которой нет и не может быть рассогласования между сущностью предмета и его существованием, но, напротив, – констатация существования вещи есть одновременно и выявление его сущности.

В этом смысле в основе томизма – «решимость следовать реальности», в основе рефлексивного рационализма – «нетерпение рассудка, желающего свести реальность к знанию».

В этих рамках «из всех методов самый опасный – рефлексия», ибо «когда рефлексия превращается в метод, она становится на место реальности, выбрасывая из области знания все то, что она не может найти в вещах».

Антирефлексивная установка Ж. конституируется как отказ от мета-уровня философского анализа: необходимо «остерегаться концепта «мысль», потому что он задает интенцию не на познание, а на мышление» как самодостаточную и равно бесконечную и бессодержательную процедуру.

Таким образом, гармония знания и веры, явленная в томизме, выступает как «необходимое следствие требований самого разума».

В когнитивном контексте философия и теология семантически (с точки зрения содержания истинного знания как их результата) не противостоят друг другу, повествуя об одном и том же, – однако функционально (с точки зрения статуса и задач) они принципиально несводимы друг к другу: «теология не есть наука, превосходящая науки того же ранга», но принципиально иной – вне научный и вне рациональный – способности достижения истины посредством схватываемого в интуиции содержания откровения.

По формулировке Ж., истина – в тезисе Фомы Аквинского, постулирующего, что «вера – непоколебимая уверенность в том, что Бог открывается нам через слово и что изреченное слово Бога истинно, хотя многие и не понимают этого».

Истины дифференцируются Ж. на допускающие постижение разумом как предпосылку веры (бытие Божье, Божественные атрибуты, бессмертие души и т.п. – «хотя они и явлены через откровение, тем не менее, постигаются с помощью разума») и собственно догматы, которые, «по самому существу своему находятся вне пределов досягаемости для науки», ибо богопознание осуществляется принципиально вне субъект-объектной процедуры («томистская доктрина Божественной непознаваемости запрещает нам представлять Бога не только как некий предмет, но и вообще каким бы то ни было образом»).

Именно в этом контексте Ж. постулирует нормативное «сопротивление любой философской реформе, которая потребовала бы изменения догматической формулы», что не идет вразрез с тенденциями аджорнаменто, но лишь требует дистанцирования фидеальной сферы от разрушительного для нее аппарата скептического рационализма.

Проблема соотношения разума и веры центрирует и историко-философскую концепцию Ж., выступающего тонким знатоком и оригинальным интерпретатором средневековой философии (и, прежде всего, схоластики).

Типологизируя основные направления схоластической мысли, Ж. выделяет: «группу Тертуллиана», базирующуюся на принципиальном пресечении любого поползновения рациональной спекуляции; «группу Августина», фундирующую схоластические штудии презумпцией понимания как вознаграждения веры; «группу Авверозса», постулирующую примат разума в лице рассудочного логицизма.

В противовес этим экстремальным позициям, Фома Аквинский, по оценке Ж., демонстрируя одновременно «безграничную интеллектуальную смелость» и «безграничную интеллектуальную скромность», предлагает синтетическую позицию (отношение к вещам – как отношение философа, отношение к Богу – как отношение теолога), которую Ж. называет «реализмом» в противоположность рационалистским версиям философии, обозначаемым им как «идеализм».

В этой системе отсчета «для реалиста – мир, который дается сознанию, это мир в себе, для идеалиста мир – это материя, и доказать ее наличие, исходя из себя, он не может». Парадигмальная позиция Ж. формулируется в следующей максиме: «не говори от имени Разума, для идеалиста Разум – это то, что мыслит, тогда как для реалиста то, что познает, – интеллект».

Между тем, именно не сводимость человеческого существования ни к интеллекту, ни к аффектам задает у Ж. исходное основание концепции человека.

В рамках над витальной трактовки человеческого бытия Ж. описывает человеческое существование в традиционных для экзистенциализма категориях: строго индивидуальная, остро личностно переживаемая причастность духа Божественному началу («Бог творит каждую человеческую душу индивидуально») делает пребывание человека в мире несводимым к самому себе (ср. понятие «заброшенности» в классическом экзистенциализме).

Выражением этой несводимости является неизбежная экзистенциальная забота индивида о смысле своего существования, конституирующаяся в концептуализации проблемы «смысла бытия».

В этом плане историко-философская традиция есть эволюция единой «вечной философии», идущей к постижению бытия через поиск его смысла («если два философа расходятся в понимании бытия, они расходятся во всем»).

От гносеологического восхождения к трансцендентному миру идей у Платона до программной установки понять бытие «не как проблему, но как тайну» у Марселя – путь философии к бытию имеет, по Ж., своим основанием и сакральной подоплекой экзистенциальное стремление и перспективу человека к выходу за пределы посюсторонности, возвращения и «обращения лицом» к Богу. [Можейко М.А.](#)

Новейший философский словарь. М., 2012  
<https://slovar.cc/fil/slovar/2480229.html>

#### **Основные сочинения Жильсона:**

- «Философия св. Бонавентуры» (1924),
- «Св. Фома Аквинский» (1925),
- «Дух средневековой философии» (1932),
- «Теология и история духа» (1943),
- «Философия средневековья» (тт. 1-2, 1944),
- «Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского» (1947),

«Реализм томизма и критика знания» (1947),  
«Томизм» (1948),  
«Христианский экзистенциализм» (1948),  
«Бытие и некоторые философы» (1949),  
«Христианство и философия» (1949),  
«Иоанн Дунс Скот. Введения в основоположения» (1952),  
«Метаморфозы Божьего Города» (1953),  
«Слово церкви к современному миру» (1957),  
«Идеи и письма» (1955),  
«Единство философского опыта» (1955),  
«История христианской философии» (1955),  
«Картина реальности» (1958),  
«Введение в христианскую философию» (1960),  
«Философия и теология» (1960),  
«Современные философы. Гегель в настоящем» (1966),  
«Массовое общество и его культура» (1967)  
И др.

**Труды Жильсона, которые можно скачать:**

- Данте и философия
- Дух средневековой философии
- Томизм
- Философия в средние века

См. на сайте <http://www.koob.ru/gilson/>