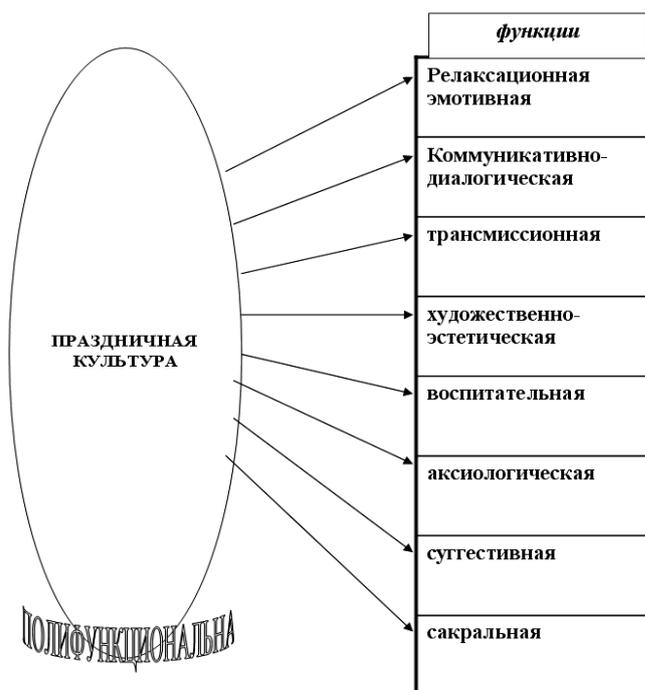


результате чего формируются основополагающие истины, воздействующие на сознательные и подсознательные психические процессы.



**Источники и литература:**

1. Культурология. Энциклопедия : в 2-х т. / гл. ред. и авт. проекта С. Я. Левит. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2007. – Т. 2. – 1184 с. – (Summa culturologiae).
2. Жигульский К. Праздник и культура / К. Жигульский; [пер. с польск.]. – М. : Прогресс, 1985. – 336 с.
3. Платон. Сочинения : в 3-х т. / Платон; под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса; всту. ст. А. Ф. Лосева; [пер. с древнегреч.]. – М. : Мысль, 1968. – Т. 1. – 623 с.
4. Геродот. История в девяти книгах / Геродот; пер. и прим. Г. А. Стратоновского. – Л. : Наука, 1972. – 600 с.
5. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь : исследование магии и религии. / Дж. Дж. Фрезер; [пер. с англ.]. – М. : Политиздат, 1980. – 831 с.
6. Хейзинга Й. Homo ludens. (Человек играющий) / Й. Хейзинга; пер. с нидерл. и примеч. В. В. Ошиса. – М. : Эксмо-Пресс, 2001. – 351 с.
7. Каган М. С. Человеческая деятельность : (Опыт системного анализа) / М. С. Каган. – М. : Политиздат, 1974. – 328 с.
8. Снигерев И. М. Русские простонародные народные праздники и суеверные обряды : ч. 1 / И. М. Снигерев; под ред. А. Г. Кифишина; подгот. текста и предисл. Л. И. Акимовой. – М. : Сов. Россия, 1990. – 160 с. (Б-чка «В помощь клубному работнику», № 11; Русская мифология, Вып. 21).
9. Брегадзе Н. А. Очерки по агроэтнографии Грузии / Брегадзе Н. А. – Тбилиси : Мецнисреба, 1982. – 263 с.
10. Булатова А. Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX-нач. XX вв. / А. Г. Булатова; АН СССР, Даг. Фил. Ин-т истории, яз. и лит. им. Г. Цадасы. – Л. : Наука, 1988. – 197 с.

**Макуха Г.В.**

**УДК 111.12:17.023.31"16/17"**

**ПРОБЛЕМА СУЩНОСТИ И СУЩЕСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ (XVII – XVIII вв.)**

**Актуальность темы (постановка проблемы).** Новое время (XVII – XVIII века) – это очень важный период в истории развития европейской философии. Именно в этот период формируется новая философская парадигма – наукоцентризм, которая будет оказывать существенное влияние на всю последующую европейскую философию. Какие же философские направления преобладают в этот период и как решаются философами XVII – XVIII веков проблема сущности и существования человека?

**Целью** данной статьи является 1) проанализировать основные философские учения Нового времени (XVII – XVIII вв.) и определить, к какому философскому направлению они относятся; 2) выявить специфику решения проблемы сущности и существования человека в основных философских учениях этого периода.

**Изложение основного материала.** Новое время (или новая история) – это период в истории развития человечества, находящийся между Средневековьем и Возрождением, с одной стороны, и Новейшим

временем (новой историей), с другой стороны. Началом Нового времени считается XVII век, который обычно называют эпохой Научной революции. В это время возникает философия Нового времени, являющаяся философской рефлексией (осознанием и осмыслением) произошедших в это время важных научных открытий (открытия Н. Коперника, Г. Галилея, Тихо Браге, И. Кеплера, И. Ньютона), великих географических открытий и значимых исторических событий (буржуазная революция в Нидерландах, а затем и Английская буржуазная революция).

В этот период доминирующим философским направлением становится *природоцентризм*, трансформирующийся в *наукоцентризм*. (Наукоцентризм – философское направление, ориентирующееся на науку как основу конструирования мировоззренческой системы.) Наукоцентризм – это разновидность природоцентризма, переносящая внимание (акцент) с онтологии на теорию познания (гносеологию). Наукоцентризм XVII века имеет свои специфические особенности.

1. Если античный природоцентризм (Демокрит, Аристотель) рассматривает человека как неотъемлемый элемент и составную часть природы, то наукоцентризм XVII века «выводит» человека из природы и противопоставляет его природе. Человек «извлекается» из объекта исследования и превращается в стороннего наблюдателя, находящегося за пределами природы, изучающего законы природы. Он – скорее внешний «экспериментатор», чем субъект природы. Мир делится на «я» и «не я», на субъект и объект познания.

2. Если античный природоцентризм уважительно и даже трепетно относится к природе и призывает человека к гармонии с природой (органическое «вживание» человека в природу и подчинение человека законам природы), то наукоцентризм ставит перед собой задачу – покорить природу (познать и преобразовать) и использовать её в своих интересах. Если в природоцентризме человек – сын природы, то в наукоцентризме человек – хозяин природы и её господин. *Не гармония с природой, а насилие над природой, покорение природы – вот отличительная черта наукоцентризма.*

3. Основное внимание в наукоцентризме уделяется *теории познания* (гносеологическая проблематика преобладает над онтологической), проявляется отчетливо выраженный интерес к *методологии научного исследования*, возникает учение о *всемогуществе человеческого разума и безграничных возможностях научного познания*. Главными методами познания становятся *индукция* (индуктивный метод) и *анализ* (разложение на составные части), углублённое изучение частных случаев. Общая картина мира, общая структура мироздания отходит на «второе место», (закладывается традиция приоритета «частного» над «общим»).

Родоначальником философии Нового времени и первым представителем наукоцентризма является английский философ **Фрэнсис Бэкон**. Вклад Бэкона в развитие европейской философии и науки можно охарактеризовать следующими тезисами: 1) он разработал новую, оригинальную научную методологию (методологию науки), опирающуюся на *индуктивный метод* познания, *анализ* и *эксперимент*; 2) предпринял попытку классификации естественных и гуманитарных наук; 3) его можно назвать идеологом научно-технического прогресса (цель научного знания, по его мнению, – принесение пользы человеческому роду, а общая задача всех наук – увеличение власти человека над природой); 4) разработал новую (научную) парадигму познания мира и в этом смысле он является основоположником (родоначальником) европейского наукоцентризма; 5) он сделал первый, но довольно существенный шаг на пути к сциентизму (критически относился к предшествующей, в том числе и к античной, философии).

Бэкон не создал (и не пытался создать) свою философскую систему. («...мы не предлагаем никакой всеобщей и цельной теории» [1, с. 213].) Главные его усилия были направлены на *разработку методологии науки и классификации отдельных наук*. В этом смысле Бэкон выступает не столько философом, сколько разработчиком методологии науки и классификатором наук. Он повторил ошибку Аристотеля, разбив единое учение о мире на несколько отдельных «осколочных» наук, слабо связанных между собой, не представляющих в сумме целостного учения об универсуме.

У Бэкона нет *разработанного учения о человеке (о его сущности и существовании)*. В своём произведении «О достоинстве и приумножении наук», говоря об учении о человеке, Бэкон делит философию человека на «учение о теле» и «учение о душе» [3, с. 239]. Учение о человеке, по его мнению, должно сводиться к учению о теле и душе человека (что недостаточно для изучения сущности и существования человека). Правда, он оговаривает, что необходимо создать «единую общую науку о природе или состоянии человека», но эта наука, по его мнению, должна состоять из «учения о личности человека» и «учения о связи души и тела» [3, с. 240]. *Проблема существования человека в мире выпадает из поля зрения Бэкона* и предложенной им классификации наук.

Таким образом, Бэкон является *основоположником наукоцентризма* в европейской философии, идеологом *научной парадигмы познания мира*, он формирует традицию в европейской философии и науке, согласно которой человек «отрывается» от внешней среды обитания и рассматривается «сам по себе», как тело и душа, вне взаимосвязи с окружающей средой (по сути, эту традицию определил ещё Аристотель, а Бэкон её вновь возродил).

Следующим представителем наукоцентризма является французский мыслитель **Рене Декарт**. Декарта не устраивает старая умозрительная аристотелевская философия, поэтому он пытается создать обновлённую (*новую*) философию и придать ей статус науки. Философия (чтобы она стала наукой), по мнению Декарта, должна быть выведена из первопричин, *начал* [1, с. 233], как теорема из аксиом, «...лишь бы правильно все было выведено» [1, с. 234]. В этом суть дедуктивного метода Декарта, и при помощи этого метода он пытается разработать «подлинную философию». Декарт считает возможным построить

систему науки, способной обеспечить человеку *господство над природой*. А что именно господство над природой является конечной целью познания, в этом Декарт согласен с Бэконом.

Первой частью обновлённой «подлинной философии», по его мнению, является *метафизика* («...где содержатся начала познания; среди них имеется объяснение главных атрибутов бога, нематериальности нашей души...» [1, с. 235]), вторая часть – *физика* («...в ней ... рассматривается, как образован весь мир вообще; затем, особо, какова природа земли и всех остальных тел...» [1, с. 235 – 236]). Вся философия, по мнению Декарта, подобна дереву, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви, исходящие от этого ствола, – все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике [1, с. 236]. Подобно тому, как плоды собирают только с ветвей дерева, так и особая полезность философии зависит от тех ее частей, которые могут быть изучены только под конец [1, с. 236]. Декарт считает, что главный плод этого «дерева» состоит в том, что можно открыть великое множество истин, и, таким образом, со временем прийти к полному познанию всей философии и к высшей степени мудрости [1, с. 237]. Он придерживается принципа гносеологического оптимизма, согласно которому возможности познания безграничны.

Суть онтологических идей Декарта сводится к следующему. Он признаёт наличие Бога и пытается доказать его существование через присутствие в сознании человека «врождённой» идеи Бога. («Находя в себе идею бога ... мы вынуждены признать, что она не могла быть вложена в нас иначе, чем всесовершенным существом, то есть никем иным, как богом...» [1, с. 242].) *Бог – источник и творец двух субстанций – души* (духовной, мыслящей субстанции) *и тела* (телесной, материальной субстанции). «Всякая субстанция имеет преимущественный атрибут: для души – мысль, подобно тому как для тела – протяжение» [1, с. 250]. Мир не имеет никаких пределов, он один (а не множество миров) [1, с. 258]. «Бог – первопричина движения, он постоянно сохраняет в мире одинаковое его количество» [1, с. 259]. «Все тела, составляющие Вселенную, состоят из одной и той же материи, бесконечно делимой и в действительности разделенной на множество частей, которые движутся различно...» [1, с. 264]. Весь мир представляет собой подобие механизма, «в котором надлежит рассматривать только очертание и движение» [1, с. 265]. Исходя из вышесказанного, Декарта можно считать основоположником *механицизма* (*механистического детерминизма*). Но всё же, преимущественное внимание в своих сочинениях он уделяет не онтологии, а гносеологии – разработке методологии «человеческого познания» и «правил для руководства ума», он уделяет большое внимание интуиции и дедукции. В гносеологических целях Декарт делит мир на «субъект» и «объект» познания. («Для того чтобы достичь познания вещей, нужно рассмотреть только два рода объектов, а именно: нас, познающих, и сами подлежащие познанию вещи» [1, с. 283].)

На этом онтолого-гносеологическом фоне Декарт пытается анализировать *сущность (природу) и существование человека*. Человек у Картезия по своей сути есть *мыслящее существо*. («Я, строго говоря, только мыслящая вещь, то есть дух (esprit), или душа, или разум (entendement), или рассудок (raison). ... Итак, я – истинная и действительно существующая вещь. Но какая вещь? Вещь, которая мыслит» [1, с. 293 – 294].)

Душа, по мнению Картезия, не есть продукт материальной силы, она нематериальна и сотворена богом. «...она [разумная душа] никоим образом не может быть продуктом материальной силы наподобие других вещей, ... она непременно должна быть сотворена...» [1, с. 290]. Душа не умирает со смертью тела [1, с. 292].

Тело человека, по Декарту, – искусно сделанная машина [1, с. 243]. «...бог создал тело человека ... не вложив в него вначале ни разумной души, ничего другого, что могло бы служить для него растительной или чувствующей душой, ... бог создал разумную душу и ... он соединил ее с этим телом определенным образом...» [1, с. 288 – 289]. Иными словами, человек есть соединение двух субстанций – мыслящей (духовной) и телесной (материальной).

Человек отличается от животных *разумом и речью*. («...нет на свете людей ... чтобы они были не способны связать вместе различные слова и составить из них речь, передающую их мысли, и, напротив, нет другого животного ... которое сделало бы нечто подобное» [1, с. 289].) Декарт считает, что у животных разума нет, они – природные машины, действующие по определённым природным инстинктам. («...ума у них [у животных] вовсе нет и ... природа действует здесь сообразно расположению их органов: видим же мы, что часы, состоящие только из колес и пружин, могут отсчитывать и измерять время вернее, чем мы со всем нашим умом» [1, с. 290].)

Декарт рассматривает *существование* не как взаимодействие человека с миром, а как присутствие (наличие) человека. Субъективный, глубинный критерий существования человека, по Декарту, – мышление. («...я мыслю, следовательно, я существую...» [1, с. 239].) Существование он рассматривает как самосознание (это как бы *субъективное существование*, существование для себя). Но всё же он затрагивает и *объективное существование* человека в мире. Декарт признаёт божественное *предопределение*, провидение. («Мы знаем также вполне достоверно, что бог все предустановил» [1, с. 247].) Но в то же время, Картезий считает, что человек обладает *свободой воли*. («То, что мы обладаем свободой воли и что последняя по своему выбору может со многим соглашаться или не соглашаться, ясно настолько, что должно рассматриваться как одно из первых и наиболее общих врожденных нам понятий» [1, с. 247].) Иными словами, Декарт признаёт и божественное предопределение и свободу человека. Он затрудняется объяснить, как эти противоположности совмещаются, ссылаясь на то, что наш дух конечен, поэтому он просто предлагает в это верить, как в очевидный факт, не поддающийся объяснению. («...в свободе ... внутри нас мы уверены настолько, что для нас нет ничего более ясного; таким образом, всемогущество бога не должно нам препятствовать в это верить» [1, с. 247].) Декарт считает, что «...лишь немногие люди

предпочитали бы справедливое полезному, если бы их не останавливали страх перед богом и ожидание загробной жизни» [1, с. 292].

Таким образом, философские воззрения Декарта относятся к *наукоцентризму* с элементами теоцентризма. *Человек* по своей сути есть *мыслящее существо*. Человек есть единство души и тела. Факт *субъективного существования* (наличия) человека Декарт видит в мышлении. В *объективном существовании* человек обладает свободой воли, хотя и существует божественное предопределение.

Ещё одним представителем европейской философии Нового времени является английский философ **Томас Гоббс**, который, как и его предшественник Бэкон, рассматривает знание как силу и конечную цель философии видит в использовании этих знаний «для умножения жизненных благ» [1, с. 344]. В вопросах онтологии и теории познания Гоббс – *наукоцентрист*. Геометрия и механика для него являются образцами научного мышления. Мир (природа), по учению Гоббса, есть совокупность протяжённых тел, различающихся величиной, формой, положением и движением. Движение им понимается как чисто механическое, как перемещение. Все движения от тела к телу могут передаваться только посредством толчка. Он считает, что *ничего бестелесного не существует*, что нельзя отделить мышление от материи, которая мыслит [1, с. 324]. В теории познания Гоббс – *эмпирик*. Он отрицает врождённые идеи Декарта, считает чувства единственным источником познания. Метод познания у Гоббса представляет собой соединение рационализма с номинализмом. Переход от чувственного восприятия к понятиям совершается у Гоббса на основе номиналистической концепции, согласно которой общие понятия – лишь «всеобщие имена» [1, с. 320]. Он различал два метода познания: логическую дедукцию механики и индукцию эмпирической физики.

Если в вопросах онтологии и гносеологии Гоббс – *наукоцентрист*, то в социальных вопросах (в социальной философии) он – *социоцентрист*. Гоббса можно назвать родоначальником социоцентризма с той оговоркой, что социоцентристские идеи разрабатывались и предшествующими философами: Сократом (ранний диалог Платона «Критон»), Платоном (обширные диалоги «Государство» и «Законы»), Н. Макиавелли («Государь»), Т. Мор («Утопия»), Т. Кампанелла («Город Солнца»). Гоббс лишь выразил эти идеи в наиболее завершённом и концентрированном виде.

*Суть социоцентризма* как философского направления сводится к следующему. В социоцентризме в той или иной степени реализуется концепция тотальной зависимости человека от общества, социума, государства. В этом философском направлении центром универсума, «мерой всех вещей» и самого человека выступает социум. Онтологический статус социума является неизмеримо более высоким, нежели у человека, сам человек реален постольку, поскольку выступает элементом социума («винтиком»). Общество (государство) – цель, а человек – средство его развития. *Человек* в социоцентризме *есть существо социальное*, он выступает в качестве нецелостного, *частичного субъекта*, социальной функции и начинает осмысливать свое бытие не иначе, как находящимся в окружающей социальной действительности. Социоцентризм абсолютизирует социальную природу человека, его социальные сущностные силы. *Сущность человека есть совокупность общественных отношений*, она выносится за его собственные пределы и ограничивается узкими пределами общественных отношений, игнорируя все многообразие отношений, существующих в мире.

В исследовании общества Гоббс пытается анализировать причины гражданских войн и ищет путь их преодоления. Он рассматривает такое сложное социальное образование как государство, пытается объяснить государство и право, исходя не из церковных догматов, а из естественной природы человека. На этом фоне Гоббс анализирует *человека*, его *сущность* и *существование* в мире. Он утверждает, что «природа человека есть сумма его природных способностей и сил, таких, как способность питаться, двигаться, размножаться, чувство, разум и т. д. Эти способности мы единодушно называем природными, и они содержатся в определении человека как одаренного разумом животного» [1, с. 341].

Гоббс приходит к мысли о необходимости различать два состояния человеческого общества: *естественное* и *гражданское*. В «естественном состоянии» человек («одаренное разумом животное») находится «в состоянии войны всех против всех» [1, с. 336], «каждый является врагом каждого» [1, с. 335], (человек человеку волк), поскольку люди от природы любят свободу и господство над другими людьми [1, с. 337], и в природе человека присутствуют три основные причины войны: соперничество, недоверие, жажда славы [1, с. 335]. В естественном состоянии люди действуют, руководствуясь только природным законом самосохранения и законом силы. Каждый имеет право на всё то, что он может захватить [1, с. 336]. Но эта война «всех против всех» противоречит стремлению людей к самосохранению ибо может привести к их уничтожению. Поэтому для достижения социального мира (упразднения гражданских войн и самоистребления) каждый человек должен отказаться от части своих прав и передать их другому лицу, или группе лиц, воля которых должна считаться волей всех. Эта передача части своих прав совершается посредством заключения *общественного договора*, соглашения, в результате которого общество переходит из «естественного состояния» в «гражданское состояние». Так, по Гоббсу, возникает государство. («...государство есть единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты» [1, с. 338].)

Ради поддержания порядка в государстве подданные добровольно отчуждают от себя многие свои естественные права в пользу государства, добровольно ограничивают свою свободу, сохраняя за собой лишь право на жизнь и гражданский мир. Власть государства, по Гоббсу, абсолютна. Всё, что обеспечивает

мир и порядок, оказывается юридически законным и морально оправданным. *Подданный государства превращается в неполноценного (частичного) социального субъекта*. Полноценным социальным субъектом выступает государство и человек (суверен), олицетворяющий это государство. («Гот, кто является носителем этого лица, называется сувереном, и о нем говорят, что он обладает верховной властью, а всякий другой является его подданным» [1, с. 338].)

Гоббс использовал свою теорию общественного договора для того, чтобы доказать, что логическим результатом государства, основанного на общественном согласии, должна быть абсолютная власть суверена (чтобы не было анархии, присущей «естественному состоянию»). Граждане государства, как оно описано у Гоббса, *лишены всех тех гражданских прав*, которые в последующем будут признаны основополагающими в правовом государстве. Главная идея Гоббса – не монархический принцип как таковой, а *неограниченность государственной власти независимо от способа правления*. («...благодаря полномочиям, данным им каждым отдельным человеком в государстве, указанный человек или собрание лиц пользуется такой огромной сосредоточенной в нем силой и властью, что внушаемый этой силой и властью страх делают этого человека или это собрание лиц способным направлять волю всех людей к внутреннему миру и к взаимной помощи против внешних врагов» [1, с. 338].)

Гоббс (как и Декарт) рассматривает вопрос *о соотношении свободы и необходимости*. Он утверждает, что «свобода и необходимость совместимы» [1, с. 339]. Механистическая модель Вселенной, выстроенная Гоббсом, сугубо детерминистична, и свобода человека не может противоречить этому мировому детерминизму. Поэтому, по мнению Гоббса, свобода вовсе не противоречит необходимости, т. к. действовать свободно не означает действовать беспричинно. («...так как добровольные действия проистекают из воли людей, то они проистекают из свободы, но так как всякий акт человеческой воли, всякое желание и склонность проистекают из какой-нибудь причины, а эта причина – из другой в непрерывной цепи (первое звено которой находится в руках бога – первойшей из всех причин), то они проистекают из необходимости» [1, с. 339].) Гоббс считает, что когда человек делает то, что он хочет, его свобода сопровождается необходимостью делать не больше и не меньше того, что желает бог [1, с. 339]. Иными словами, Гоббс сводит свободу к необходимости, по сути, он отождествляет свободу и необходимость.

Таким образом, в вопросах онтологии и теории познания Гоббс – *наукоцентрист*, в социальных вопросах (в социальной философии) он – *социоцентрист*. *Человек* – «одаренное разумом животное». В «естественном состоянии» *человек человеку – волк*, в «гражданском состоянии» человек отчуждает от себя многие свои естественные права, сохраняя за собой право на жизнь и гражданский мир. Тем самым *человек превращается в «ограниченного», неполноценного социального субъекта* (подданного). Полноценным социальным субъектом выступает государство и человек (правитель), олицетворяющий это государство (суверен). Государство есть искусственно созданный социальный организм («Левифан»), а подданный – частица его, подчиняющаяся единому целому (социальный «винтик», «функция»). *Свободу* человека Гоббс, по сути дела, отождествляет с *необходимостью*.

Значимым представителем философии Нового времени является **Бenedикт (Барух) Спиноза**. Философские взгляды Спинозы можно отнести к *наукоцентризму* (как разновидности природоцентризма) с большим влиянием *космоцентризма* в пантеистической форме.

Спиноза продолжает наукоцентристскую тенденцию в философии Нового времени, он подхватывает идею Декарта о необходимости выведения философских знаний из первопричин (начал) как теорему из аксиом; главное его произведение («Этика») изложено в наукоцентристской форме, т. е. в форме доказательства теорем из определений и аксиом «в геометрическом порядке» [20, с. 359]. Вслед за Бэконом и Декартом Спиноза считает основной целью философии завоевание господства над внешней природой, а так же совершенствование человеческой природы.

Суть философских идей Спинозы можно свести к следующему. В отличие от Декарта, который утверждал, что существуют две субстанции (духовная (душа) и телесная (тело)), порождённые Богом, Спиноза провозглашает наличие одной-единственной *субстанции* («существующей самой в себе»), подразумеваемой под субстанцией *Бога*. («Бог, или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, ... необходимо существует» [20, с. 368].) Бог, по мнению Спинозы, есть внутренняя причина всего в мире, он «внутри» мира, а не «вне» его. («Бог есть имманентная (immanens) причина всех вещей, а не действующая извне (transiens)» [20, с. 380].) Спиноза отождествляет Бога с единой бесконечной субстанцией. («Всякая субстанция необходимо бесконечна» [20, с. 365].) По мнению Спинозы, в мире нет ничего случайного, но «все предопределено богом» [20, с. 394]. («В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы» [20, с. 387].) «Бог не действует по свободе воли» [20, с. 389], он тоже действует по необходимости, «...воля имеет место в природе бога не более, как и все остальные естественные вещи...» [20, с. 390]. Таким образом, Бог (у Спинозы) – это единая бесконечная субстанция, являющаяся имманентной причиной всего сущего, это творящая сила, действующая по закону необходимости, порождающая мир конкретных предметов и явлений природы.

Но *субстанция* Спинозы – это не просто Бог, это Бог, «воплощённый» в мире, «растворённый» в мире и «проявленный» в мире через множество *атрибутов* (признаков, качественных характеристик субстанции) и *модусов* (состояний субстанции, конкретных её проявлений и воплощений). Субстанция (у Спинозы) обладает множеством атрибутов. («Под богом я разумею ... субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов...» [20, с. 361 – 362].) Но наиболее очевидными атрибутами субстанции являются мышление и протяжение. («Мышление составляет атрибут бога, иными словами, бог есть вещь мыслящая...»;

«Протяжение составляет атрибут бога, иными, словами, бог есть вещь протяженная...» [20, с. 404].) Таким образом, протяжение и мышление – это наиболее общие и наиболее очевидные атрибуты субстанции. Исходя из этих атрибутов (протяжения и мышления), субстанцию Спинозы более корректно отождествить не с природой (термин «природа» Спиноза часто использует как синоним слова «сущность», например – «божественная природа», т. е. божественная сущность), а с миром в целом (т. е. космосом и природой). Иными словами, субстанция Спинозы – это разумный, божественный мир, мыслящий космос (и природа). Всё в Боге и Бог во всём – вот главная пантеистическая идея Спинозы. («Все, что только существует, существует в боге, и без бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо» [20, с. 373].) Материя, по мнению Спинозы тоже божественна, т. е. достойна божественной сущности. («...почему ... материя ... недостойна божественной природы [т. е. сущности]; ведь ... вне бога не может быть никакой субстанции...» [20, с. 376 – 377]; «...никаким образом нельзя сказать, ... что протяженная субстанция недостойна божественной природы...» [20, с. 377].)

На этом онтологическом фоне Спиноза анализирует *человека*, его *сущность* и *существование* в мире. Он рассматривает человека как существо, в котором модусу протяжения – телу соответствует модус мышления – душа. («Человеческая душа сознает тело человеческое и знает о его существовании только через идеи о состояниях, испытываемых телом» [20, с. 425].) Спиноза в «Этике» повторяет некоторые традиционные определения человека: «...тот, кто чаще с удивлением созерцал телосложение человека, понимает под словом человек животное с прямым положением тела; а кто привык обращать внимание на что-либо другое, образует иной общий образ людей – что человек, например, есть животное, способное смеяться, животное двуногое, лишённое перьев, животное разумное» [20, с. 438]. Спиноза считает, что душа бессмертна, что «человеческая душа не может совершенно уничтожиться вместе с телом, но от нее остается нечто вечное» [20, с. 605].

Говоря о *существовании* человека в мире, Спиноза исследует вопрос о соотношении *свободы* и *необходимости* в поведении и деятельности человека. Он делает вывод, что понятие «свобода» не противоречит понятию «необходимость». Вещь, существующая необходимо, может в то же время быть свободной, если она существует по необходимости одной лишь собственной природы. («Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой» [20, с. 362].) Иными словами, Спиноза считает, что свобода есть познанная необходимость (т. е. ясное, отчетливое представление о том, что необходимо), это деятельность в соответствии с необходимостью. В этом смысле учение Спинозы о свободе человека весьма близко к учению стоиков.

Спиноза в «Этике» много внимания уделяет исследованию *аффектов* (страстей) и ищет путь их преодоления. Он приходит к выводу, что общей чертой, присущей человеческой природе, является зависимость от аффектов. По его мнению существуют три основных (первичных) аффекта – удовольствие (радость), неудовольствие (печаль) и желание (стремление), от которых зависят все остальные аффекты. («Всякая вещь может быть косвенной причиной удовольствия, неудовольствия или желания» [20, с. 468].) Избавление от этой «рабской» зависимости Спиноза видит в обуздании человеком своих страстей и в добродетельном образе жизни [20, с. 617], т. е. в самосовершенствовании [20, с. 615]. Большое значение Спиноза уделяет познанию как способу преодоления страстей. Господство разума над чувствами (радость познания), считает Спиноза, способно привести к преодолению страстей и, тем самым, привести человека к духовной свободе [20, с. 613]. В этом смысле, с точки зрения Спинозы, свободен лишь отрешенный от жизненной суеты *мудрец*, главное содержание жизни которого составляет познание окружающего мира. («...мудрый как таковой едва ли подвергается какому-либо душевному волнению; познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, бога и вещи, он никогда не прекращает своего существования, но всегда обладает истинным душевным удовлетворением» [20, с. 618].) Счастье, по мнению Спинозы, заключается в познании, в «познавательной любви души к богу» [20, с. 612].

Таким образом, философская система Спинозы – это своеобразный сплав (синтез) *наукоцентризма* (как разновидности природоцентризма) с *космоцентризмом* в пантеистической форме. *Человек* по своей сути – *духовно-телесное существо*. *Свободу* человека Спиноза видит в осознании *необходимости* и деятельности в соответствии с необходимостью. В этической теории Спинозы центральную роль играют идеи о преодолении человеком своих страстей (аффектов), о добродетельном образе жизни, о самосовершенствовании и о «познавательной любви к богу», т. е. к миру.

Философские взгляды английского философа *Джона Локка* сосредоточены, в основном, на теории познания (в которой он отстаивал позиции *эмпиризма* и *сенсуализма*), также его интересовали социально-политические проблемы и вопросы воспитания.

Суть гносеологических идей Локка, изложенных в труде «Опыт о человеческом разумении», сводится к следующему. Он считал, что у человека отсутствуют врождённые идеи, а единственным источником всех идей может быть только *опыт*, выражающийся в форме *ощущения* и *рефлексии*. Внешние предметы, воздействуя на органы чувств, порождают простые идеи; душа при этом пассивна, она – «чистая доска» («*tabula rasa*») [1, с. 465], на которой опыт пишет свои письмена в виде *ощущений* или чувственных образов вещей. Внутренний опыт основан на рефлексии над собственной деятельностью души. («...называя первый источник «ощущением», я называю второй «рефлексией», потому что он доставляет только такие идеи, которые приобретаются умом при помощи рефлексии о своей собственной деятельности внутри себя» [1, с. 418 – 419].) Все объекты познания (объекты ощущений и восприятий) обладают определёнными

качествами (свойствами, признаками), одни из которых являются *первичными*, неотделимыми от тела, объективными по отношению к человеку (плотность, протяженность, форма, движение или покой и число), другие – *вторичными* качествами, которые не находятся в самих вещах, но которые вызывают в человеке различные ощущения своими первичными качествами, и которые зависят от субъекта восприятия (цвет, звук, запах, вкус) [1, с. 420]. На основе ощущений и рефлексии умом формируются простые понятия (идеи). Сложные понятия формируются из простых понятий благодаря трём действиям ума: *соединению* нескольких простых понятий в одно сложное; *сведению* вместе двух (или нескольких) понятий и их *сравнению*; *обособлению* одних понятий от других (*абстрагированию*) [1, с. 420 – 421]. Действия ума приводят к формированию понятия (идеи) *субстанции*. [1, с. 422]. По мнению Локка существуют два вида субстанций – телесная и духовная субстанции. («Идея духовной субстанции столь же ясна, как идея телесной субстанции» [1, с. 423].) *Модусы* – это свойства субстанций [1, с. 422]. *Познание* бывает трёх видов: 1) *чувственное* познание существования отдельных внешних предметов через наше восприятие; 2) *демонстративное* (основанное на рассуждениях и зависящее от доказательств); 3) *интуитивное* познание, заключающееся «в созерцании умом своих идей, – в созерцании, представляющем собою самую большую ясность и величайшую достоверность...» [1, с. 429].

Наряду с теорией познания, Локка интересуют также социально-политические и педагогические проблемы. Но если в гносеологических исследованиях Локк является *наукоцентристом*, то в социально-политических и педагогических вопросах у него прослеживаются *антропоцентристские идеи*. Локк небезосновательно считается основоположником концепции либерализма, а *либерализм* – это антропоцентристская концепция, в которой отстаивается приоритет человека (личности) над социумом (суть либерализма заключается в том, что права и свободы отдельного человека должны являться правовой основой общественного, государственного устройства). В своих социально-политических трудах Локк сформулировал два основных либеральных принципа: экономической свободы и интеллектуальной свободы. Он выдвинул учение о естественных правах: праве на жизнь, на личную свободу и на частную собственность. Локк разделял концепцию «*общественного договора*», но трактовал её несколько иначе, чем Гоббс. Суть его трактовки «общественного договора» заключается в следующем: граждане, вступая в сообщество, заключают «*общественный договор*», согласно которому они отказываются не от своих естественных прав, а только от своих властных полномочий в пользу правительства, чтобы оно защищало их естественные права. Иными словами, если у Гоббса государство доминирует над отдельным человеком как огромный социальный организм – левиафан (*социоцентризм*), то у Локка государство должно служить интересам человека и защищать его естественные права (*антропоцентризм*).

Поскольку Локк рассматривает душу человека как «чистую доску» («*tabula rasa*»), у которой нет врождённых идей и представлений, отсюда следует, что *человек есть существо становящееся*, формирующееся (сходство с идеями Джованни Пико делла Мирандола), и огромная роль в формировании человека принадлежит *воспитанию*. Каким человек станет, полностью зависит от его воспитания и обучения. («...девять десятых тех людей, с которыми мы встречаемся, являются тем, что они есть, – добрыми или злыми, полезными или бесполезными – благодаря своему воспитанию» [18, с. 412].) Воспитание (в философском смысле) есть процесс преобразования человека из реального состояния (*сущего*) в *должное* состояние, поэтому воспитание человека предполагает *совершенствование* и *самосовершенствование* человека. Задачей воспитания Локк считал воспитание *джентльмена*, умеющего вести свои дела толково и предусмотрительно. Джентльмен (Gentleman) должен вырабатывать в себе характер, формировать твёрдую волю, уметь управлять собой, владеть хорошими манерами, совершенствоваться физически, умственно и нравственно. Иными словами, особенностью *существования* человека, по Локку, является его *совершенствование* и *самосовершенствование*.

Таким образом, в гносеологических вопросах Локк является *наукоцентристом*, а в антропологических и социальных вопросах – *антропоцентристом*. *Человек*, по его мнению – *существо становящееся*, и решающую роль в его становлении (*существовании*) играет *воспитание* как *совершенствование* и *самосовершенствование* человека.

В философских воззрениях немецкого математика и философа **Готфрида Вильгельма Лейбница** присутствуют и наукоцентристские, и космоцентристские идеи. Наукоцентризм у Лейбница проявляется в том, что он уделяет достаточно большое внимание вопросам теории познания, отстаивая позицию рационализма (в противовес сенсуализму Дж. Локка), но в его онтологии доминируют космоцентристские идеи.

Суть его основных онтологических идей, изложенных в «Монадологии», сводится к следующему. 1. Существует единый Бог – высшая единая всеобщая и необходимая субстанция, источник всего сущего [1, с. 456]. 2. Бог является источником порождения монад [1, с. 457]. 3. *Монада* – это *простая бестелесная (духовная) субстанция*, не содержащая частей. Их бесконечно много. Каждая *монада* отличается от другой [1, с. 450 – 451]. 4. Монады созданы Богом, он (и только он) может их уничтожить [1, с. 451]. 5. Монады находятся в постоянном изменении. [1, с. 451]. 6. Все монады обладают двумя основными свойствами – *восприятием* и *стремлением* [1, с. 452]. 7. Монады, которые наряду с восприятием и стремлением, обладают *чувствами* и *памятью*, Лейбниц называет *душами* (у животных). Душа, по его мнению, есть нечто большее, чем простая монада [1, с. 453]; «...я распространяю это и на животных и думаю, что они обладают ощущением и нематериальными (в строгом смысле слова) душами...» [1, с. 479]. 8. Монады, которые наряду с восприятием, чувствами и памятью, обладают *разумом* и способностью познания, Лейбниц называет *разумными душами* или *духами* (у людей) [1, с. 454 – 455]. 9. Не существует совершенно неодушевлённой *природы*, *вся природа одушевлена (гилозоизм)* и имеет разные степени (уровни)

одушевления [1, с. 452]. У Лейбница прослеживается своеобразная *духовная иерархия и эволюция (развитие) монад* в природе: «бессознательные» или «спящие» монады (у минералов и растений) – души (у животных) – разумные души или духи (у людей). («Существует тесная связь между людьми и животными, между животными и растениями и, наконец, между растениями и ископаемыми; ископаемые же в свою очередь находятся в теснейшей связи с телами, которые нашим чувствам и воображению кажутся мертвыми и бесформенными» [1, с. 485].) 10. Любая (всякая) монада является «живым зеркалом Вселенной», «...каждая сотворенная монада представляет всю Вселенную...» [1, с. 459] (*идея духовного единства мира как на микро, так и на макро уровне*). 11. Во Вселенной всё едино (*всеединство*) и *взаимосвязано*, и образует *мировую гармонию*. («...всякое тело чувствует все, что совершается во Вселенной, ... все дышит взаимным согласием...» [1, с. 459].) Вселенная (универсум) – совершенное творение Создателя [1, с. 464].

Лейбниц не объясняет, как на основе духовной (бестелесной) монады формируется телесная, материальная «оболочка» (тело), но в его философской системе постоянно подчёркивается единство, взаимосвязь и *неразрывность духовного и материального*. («...я думаю ... что все духи, все души, все сотворенные простые субстанции всегда соединены с каким-нибудь телом и что не существует душ, которые были бы совершенно отделены от них» [1, с. 474].) Он утверждает, что субстанций (монад), отделённых от материи нигде не существует [1, с. 480 – 481].

На этом онтологическом фоне Лейбниц анализирует *человека*, его *сущность* и *существование*. У философа четко прослеживается *идея единства микро- и макрокосма*, являющаяся логическим продолжением и следствием его идеи духовного единства мира. («...как это тело, вследствие связности всей материи в наполненном пространстве, выражает всю Вселенную, так и душа представляет всю Вселенную, представляя то тело, какое ей, в частности, принадлежит» [1, с. 459]; «...душа есть некий микрокосм, в котором отчетливые идеи являются представлением бога, а неотчетливые – представлением Вселенной» [1, с. 481].) По мнению Лейбница, *человек есть существо космическое*, ибо в его душе отражается вся Вселенная. («...Вселенная отображается в душе» [1, с. 460].) Философ признаёт *бессмертие души*. («...неразрушима душа (зеркало неразрушимой Вселенной)...» [1, с. 462], но он *отрицает метемпсихоз*, реинкарнацию. («...никогда не бывает метемпсихозы или переселения душ» [1, с. 460].) Идею метемпсихоза («переволпщения» душ) он заменяет фантастической идеей *«развёртывания»*, *увеличения живых тел при рождении и «свёртывания»*, *уменьшения живых организмов при смерти*, поэтому он отрицает смерть [1, с. 460]. На формирование учения Лейбница о монадах и о «развёртывании» и «свёртывании» живых тел большое влияние оказало открытие Левенгуком в 70-х годах XVII века (благодаря усовершенствованию микроскопа) неизвестного в то время загадочного мира одноклеточных живых микроорганизмов.

Лейбниц отрицает идею Дж. Локка о душе – «чистой доске» («*tabula rasa*») и утверждает, что «...душа содержит изначально принципы различных понятий и теорий...» [1, с. 465], что «...идеи и истины врождены нам подобно склонностям, предрасположениям, привычкам...» [1, с. 468].

В своей философской системе Лейбниц не обошёл вниманием и вопрос о *существовании человека в мире*. Он, пожалуй, впервые так отчётливо и категорично обострил вопрос о важности *деятельности* в жизни живых организмов, в том числе и в жизни человека. Он утверждает, что «...нельзя понять субстанций (материальной и нематериальной) в их сущности без всякой активности, что активность свойственна сущности субстанции вообще...» [1, с. 477]. Предрасположенность к *активности*, по Лейбницу, заложена Создателем во всех монадах, начиная с самых простых, «бессознательных». («...естественные изменения монад исходят из внутреннего начала...» [1, с. 451]; «Деятельность внутреннего начала, которая производит изменение или переход от одного восприятия к другому, может быть названа стремлением» [1, с. 452].) *Человек*, по мнению Лейбница, – *существо активное, деятельное*. Говоря о человеке и его деятельности, он утверждает, что «...способности без всякой деятельности ... представляют ... только фикции...» [1, с. 482]. Лейбниц возвышает *познание* и *творчество* (как виды деятельности) до божественного уровня. Он говорит, что «...духи ... суть отображения самого божества или самого творца природы, и способны познавать систему Вселенной и подражать ему кое в чем своими творческими попытками, так как всякий дух в своей области есть как бы малое божество» [1, с. 462 – 463].

Таким образом, в философской системе Лейбница космоцентристские идеи (*всеединство* и *мировая гармония*, *всеобщая одушевлённость Вселенной (гилозоизм)*, *идея духовного единства мира как на микро, так и на макро уровне*, *духовная эволюция монад в природе*, *идея единства микро- и макрокосма*) выходят на первый план, оттесняя наукоцентристские идеи на второе место (на периферию). *Человек рассматривается как существо космическое*, он есть микрокосм, в его душе отражается вся Вселенная. Главным принципом *существования человека в мире* является *деятельность*. Его учение опровергает учение о душе – чистой доске, душе без мышления, субстанции без деятельности [1, с. 472].

Философскую концепцию английского философа и епископа *Джорджа Беркли* можно охарактеризовать как *номиналистический, сенсуалистический, субъективированный антропоцентризм* (на фоне теоцентризма), направленный на исследование гносеологических вопросов. Проблему сущности и существования человека Дж. Беркли не рассматривает.

Философские воззрения *Дэвида Юма* являются логическим продолжением и дальнейшим развитием взглядов Дж. Беркли. У этих философских концепций единая методологическая основа. *Номиналистический, сенсуалистический, субъективированный антропоцентризм* привёл Юма к

скептицизму и частично к агностицизму (абсолютизация сенсуализма в ущерб рациональному познанию привела Юма к скептицизму, граничащему с агностицизмом). Общие выводы, не подтверждённые эмпирически, он объявляет не знанием, а привычкой, на основе которой формируется вера в то, что те же последствия при аналогичных действиях будут возникать и в дальнейшем. Он заявляет, что «...философия, которая содержится в этой книге, является весьма скептической и стремится дать нам представление о несовершенствах и узких пределах человеческого познания. Почти все рассуждения сводятся к опыту, и вера, которая сопровождает опыт, объясняется лишь посредством специфического чувства или яркого представления, порождаемого привычкой. ... мы верим во внешнее существование какой-либо вещи или предполагаем, что объект существует после того, как он больше не воспринимается...» [1, с. 588].

На этом «скептическом» фоне он рассматривает *сущность и существование человека*. По мнению Юма, человек является не чем иным, как связкой или «пучком различных восприятий» [1, с. 598]. («Дух – нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия...»; «...дух состоит из одних только восприятий, следующих друг за другом...» [1, с. 598].) Рассматривая вопрос о бессмертии души, Юм подвергает сомнению и доводы тех, кто признаёт бессмертие души, и аргументы тех, кто отрицает бессмертие души (так что остаётся неясным, признаёт он или отрицает бессмертие души). Он задаёт вопрос: «Посредством каких аргументов или аналогий можем мы доказать наличие такого состояния существования, которого никто никогда не видел и которое совершенно не похоже на то, что мы когда-либо видели?» [1, с. 603], тем самым подтверждая свою скептическую позицию.

Но в вопросе о соотношении *свободы воли и необходимости* Юм, вопреки (или даже в противовес) своим скептическим взглядам, высказывается более конкретно и определённее. Он признаёт, что в природе существует (и действует) жёсткая необходимость. («...действия внешних тел имеют необходимый характер и что при перенесении их движения на иные тела в их притяжении и взаимном сцеплении нет ни малейших следов безразличия или свободы»; «...все, что находится в одном и том же положении с материей, должно быть признано необходимым» [1, с. 591].) Он признаёт, что везде действует причинно-следственный детерминизм. («...одно тело или действие является неизбежной причиной другого» [1, с. 591]; «...нет ничего более очевидного, чем постоянное соединение определенных поступков с определенными мотивами» [1, с. 592].) Этот детерминизм, по мнению Юма, присутствует и в поведении человека. («...имеет место постоянное соединение волевых актов с их мотивами...»; «...даже наиболее ревностные защитники свободы воли должны признать такое соединение...» [1, с. 592].) Из вышесказанного можно сделать вывод, что Юм, по сути дела, сводит свободу воли к необходимости, к действию в соответствии с необходимостью. («...этим обусловлена необходимость в целом» [1, с. 592 – 593].)

Таким образом, философскую концепцию Юма можно охарактеризовать как *номиналистический, сенсуалистический, субъективированный антропоцентризм* приведший к скептицизму и агностицизму. Человек, по его мнению, является пучком различных восприятий. Свобода воли человека сводится к необходимости, к действию в соответствии с необходимостью.

Философские воззрения *французских просветителей XVIII века* (Монтескьё, Вольтер, Ламетри, Руссо, Дидро, Гельвеций, Кондильяк, Д'Аламбер, Гольбах) можно охарактеризовать как *природоцентризм на наукоцентристском фоне* (с элементами социоцентризма у некоторых из них). В вопросах теории познания они являются сторонниками *сенсуализма*, в онтологии придерживаются позиций *деизма* (Вольтер, Руссо, Д'Аламбер) или *материализма* и *атеизма* (Ламетри, Гельвеций, Гольбах).

На этом онтолого-гносеологическом фоне ими исследуется *проблема сущности и существования человека*. Французские просветители рассматривают человека как существо природное, как часть природы. Ламетри считает, что человек есть сложная, самостоятельно заводящаяся машина [1, с. 612]. Кондильяк по этому поводу пишет: «...человек, бывший первоначально лишь ощущающим животным [...], становится размышляющим животным, которое само способно заботиться о своем самосохранении» [1, с. 640]. Дидро о человеке высказывается следующим образом: «Мы – инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью. Наши чувства – клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа...» [1, с. 655 – 656]. Гольбах считает, что «человек – произведение природы, он существует в природе, подчинен ее законам, не может освободиться от нее, не может – даже в мысли – выйти из природы» [1, с. 666]. («Все, что мы делаем или мыслим, все, чем мы являемся и чем мы будем, всегда лишь следствие того, чем нас сделала всеобъемлющая природа» [1, с. 668].)

*Душа*, по мнению Ламетри, зависит от тела и умирает вместе со смертью тела («Без пищи душа изнемогает, впадает в неистовство и, наконец, изнуренная, умирает» [1, с. 612].) Человек отличается от животных (тоже машин) только количественно – большей степенью чувствительности и ума. («...эти существа – столь же совершенные машины, как и мы, – созданы, подобно нам, для того, чтобы понимать и чувствовать природу» [1, с. 615].)

Французские просветители уделяют существенное внимание проблеме *существования человека в мире*. Вопрос о соотношении *необходимости и свободы человека* исследует Гольбах. Он утверждает, что во Вселенной везде присутствует причинно-следственный детерминизм. («...все связано во Вселенной: последняя есть лишь необъятная цепь причин и следствий, непрерывно вытекающих друг из друга» [1, с. 680].) Такой же причинно-следственный детерминизм присутствует и в человеческом сообществе. («Во время страшных судорог, сотрясающих иногда политические общества и часто влекущих за собой гибель какого-нибудь государства, у участников революции – как активных деятелей, так и жертв – нет ни одного действия, ни одного слова, ни одной мысли, ни одного желания, ни одной страсти, которые не были бы необходимыми, не происходили бы так, как они должны происходить, безошибочно не вызывали бы именно тех действий, какие они должны были вызвать сообразно местам, занимаемым участниками

данных событий в этом духовном вихре» [1, с. 680 – 681].) Иными словами, по мнению Гольбаха, на всё имеется своя причина, все действия людей не случайны, но чем-то детерминированы. Исходя из этого, свободу воли Гольбах отрицает ввиду причинной обусловленности поведения людей, т. е. необходимость, по его мнению, господствует не только в природе, но и в поведении людей, человеческого сообщества.

Исследуя *образ жизни человека*, Руссо отдаёт предпочтение *первоначальному образу жизни* в состоянии единства и гармонии человека с природой. Он заявляет: «Пока люди довольствовались сельскими хижинами, шили себе одежды из звериных шкур с помощью древесных колючек или рыбьих костей, украшали себя перьями или раковинами, ... они жили свободными, здоровыми, добрыми и счастливыми, насколько могли быть таковыми по своей природе, и продолжали наслаждаться всей прелестью независимых отношений» [1, с. 563 – 564]. Вольтер же, напротив, отдаёт предпочтение *общественному образу жизни*. Он пишет: «У каждого животного есть свой инстинкт. Инстинкт человека, укрепленный разумом, влечет его к обществу, так же как к еде и питью. Потребность в обществе не только не развратила человека, но его портит, наоборот, удаление от общества. Тот, кто жил бы совершенно один, вскоре потерял бы способность мыслить и изъясняться» [1, с. 555].

Руссо обличает сформировавшееся *социальное устройство общества* и *социальное неравенство*, заявляя: «...из свободного и независимого, каким был человек первоначально, он превратился ... в подвластного ... ему подобным, рабом которых ... он становится...» [1, с. 564]. В этом вопросе с Руссо соглашается Гольбах. Он заявляет: «Из-за незнания собственной природы и собственных стремлений, своих потребностей и прав, человек, живя в обществе, утратил свободу и стал рабом» [1, с. 669]. («Он [человек] не понял цели общества и правительства, безоговорочно подчинился таким же, как он сам, людям, на которых под влиянием предрассудков стал смотреть как на существ высшего порядка, как на земных богов. Эти последние воспользовались его заблуждением, чтобы поработить его, развратить, сделать порочным и несчастным. Так вследствие незнания своей собственной природы род человеческий оказался поработленным и стал жертвой дурных правительств» [1, с. 669].)

Монтескьё считает, что *природные условия*, окружающая среда влияют на *формирование человека*, на его поведение и деятельность. По его мнению законы «...должны соответствовать физическим свойствам страны, ее климату – холодному, жаркому или умеренному, качествам почвы, ее положению, размерам, образу жизни ее народов – земледельцев, охотников или пастухов, степени свободы, допускаемой устройством государства, религии населения, его склонностям, богатству, численности, торговле, нравам и обычаям...» [1, с. 541]. По мнению Гельвеция, на *формирование человека* влияет как воспитание, так и различные общие и частные *социальные факторы*. Он заявляет, что «...никто не получает одинакового воспитания, ибо наставниками каждого являются ... и форма правления, при которой он живет, и его друзья, ... и окружающие его люди, и прочитанные им книги, и, наконец, случай, т. е. бесконечное множество событий...» [1, с. 626]. («...умственное неравенство людей зависит и от формы правления в их стране, и от более или менее счастливой эпохи, в которую они родились, и от полученного ими воспитания, и от большего или меньшего желания выдвинуться, и, наконец, от степени высоты и плодотворности тех идей, которые они сделали предметом своего изучения» [1, с. 634].)

В науке Руссо видит угрозу для общества. Он как бы обращается к будущим поколениям, пытаясь предостеречь человечество от негативных последствий технического прогресса (техногенного развития общества): «Народы! Знайте раз навсегда, что природа хотела оберечь вас от наук, подобно тому как мать вырывает из рук своего ребенка опасное оружие» [1, с. 560].

Таким образом, философские воззрения французских просветителей XVIII века относятся к *природоцентризму на наукоцентристском фоне (с некоторыми элементами социоцентризма)*. Человека они рассматривают как *существо природное*, как часть природы. Свободу они отождествляют с необходимостью (Гольбах). Одни отдают предпочтение *образу жизни* в гармонии с природой (Руссо), другие – общественному образу жизни (Вольтер). Одни считают, что на *формирование человека* влияют природные условия (Монтескьё), другие – различные социальные факторы (Гельвеций). Многие критикуют сформировавшееся устройство общества и *социальное неравенство*.

Подводя итог исследованию проблемы сущности и существования человека в философии Нового времени (XVII – XVIII вв.), можно сделать следующие **выводы**.

1. При исследовании философии XVII – XVIII веков сразу «бросается в глаза» отсутствие у неё связи, преемственности со всей предшествующей философией. Философы этого периода отмежвываются от всей «старой», «умозрительной» философии и пытаются создать новую (обновлённую) философию, придать ей статус науки. Они хотят вывести философские знания из первопричин, начал (как теорему из аксиом и определений). Эта тенденция особенно заметна у философов XVII века.

2. В этот период формируется новое философское направление – наукоцентризм (своеобразный «реверсный» вариант природоцентризма), переносщий внимание с онтологии на гносеологию, абсолютизирующий всемогущество человеческого разума, восхищающийся безграничными возможностями научного познания, ставящий своей целью познание и покорение природы в антропоцентристских целях и интересах. Наукоцентризм становится как бы «общим знаменателем», «общим фоном», на котором философы XVII – XVIII веков выстраивают свои философские концепции.

3. Но и в этот период присутствует дифференциация философских систем по различным философским направлениям. Основными философскими направлениями в этот период являются наукоцентризм в чистом

виде (Бэкон, Декарт), а также возникшие на его фоне космоцентризм (Спиноза, Лейбниц), природоцентризм (Ламетри, Кондильяк, Дидро, Гольбах), антропоцентризм (Локк, Беркли, Юм) и социоцентризм (Гоббс).

4. Каждое философское направление по-своему решает проблему *сущности* человека.

4.1 В наукоцентризме (Бэкон, Декарт) человек есть существо познающее, мыслящее («мыслящий дух»).

4.2 В космоцентризме человек рассматривается как духовно-телесное существо (Спиноза), по своей сути он есть существо космическое, микрокосм, отражающий в себе всю Вселенную (Лейбниц).

4.3 В природоцентризме (Ламетри, Кондильяк, Дидро, Гольбах) человек рассматривается как существо природное, он – часть природы.

4.4 В антропоцентризме человек – существо становящееся, формирующееся (Локк), он есть «пучок различных восприятий» (Юм).

4.5 В социоцентризме человек рассматривается как «ограниченный», неполноценный социальный субъект – подданный, поскольку он отчуждает от себя многие свои естественные права, сохраняя за собой право на жизнь и гражданский мир, тем самым превращаясь в «социальный винтик» огромного организма – государства (Гоббс).

5. Что касается проблемы *существования* человека в мире, то у многих философов в этот период на первое место выходит проблема соотношения необходимости и свободы человека, причём с явным уклоном (перекосом) в сторону необходимости.

5.1 Декарт считает, что человек обладает свободой воли, хотя и существует божественное предопределение.

5.2 Спиноза видит свободу человека в осознании необходимости и деятельности в соответствии с необходимостью. В этической теории Спинозы центральную роль играют идеи о преодолении человеком своих страстей (аффектов), о добродетельном образе жизни, о самосовершенствовании и о «познавательной любви к богу», т. е. к миру. Главным принципом существования человека в мире у Лейбница является деятельность.

5.3 Гольбах свободу отождествляет с необходимостью. В когорте французских просветителей XVIII века одни отдают предпочтение образу жизни в гармонии с природой (Руссо), другие – общественному образу жизни (Вольтер). Одни считают, что на формирование человека влияют природные условия (Монтескьё), другие – различные социальные факторы (Гельвеций).

5.4 Юм сводит свободу воли человека к необходимости, к действию в соответствии с необходимостью. Локк считает, что большую роль в становлении человека играет воспитание как совершенствование и самосовершенствование человека.

5.5 Гоббс отождествляет свободу человека с необходимостью.

### Источники и литература:

1. Антология мировой философии : в 4-х т. / ред.-сост. В. В. Соколов. – М. : Мысль, 1969 – Т. II : Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. – 776 с. – (Философское наследие).
2. Беркли Дж. Сочинения / Дж. Беркли. – М. : Мысль, 1978. – 556 с. – ([Философское наследие](#)).
3. Бэкон Ф. Сочинения : в 2-х т. / Ф. Бэкон. – 2-е изд. – М. : Мысль, [1977](#) – Т. I. – 568 с. – (Философское наследие).
4. Бэкон Ф. Сочинения : в 2х т. / Ф. Бэкон. – 2-е изд. – М. : Мысль, [1977](#) – Т. II. – 576 с. – (Философское наследие).
5. Вольтер Франсуа Мари Аруе. Философские сочинения / Франсуа Мари Аруе Вольтер. – М. : Наука, 1988. – 752 с.
6. Гельвеций Клод Адриан. Сочинения : в 2-х т. / Клод Адриан Гельвеций. – М. : Мысль, 1973 – Т. 1. – 648 с. – (Философское наследие).
7. [Гоббс](#) Т. Сочинения : в 2-х т. / Т. [Гоббс](#). – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – 624 с. – (Философское наследие).
8. Гоббс Т. Сочинения : в 2-х т. / Т. [Гоббс](#). – М. : Мысль, 1989 – Т. 2. – 736 с. – (Философское наследие).
9. Гольбах Поль Анри. Избранные произведения : в 2-х т. / Поль Анри Гольбах. – М. : Мысль, 1963 – Т. 1. – 716 с. – (Философское наследие).
10. Гольбах Поль Анри. Избранные произведения : в 2-х т. / Поль Анри Гольбах. – М. : Мысль, 1963 – Т. 2. – 564 с. – (Философское наследие).
11. [Декарт](#) Р. Сочинения : в 2-х т. / Р. Декарт. – М. : Мысль, 1989 – Т. 1. – 656 с. – (Философское наследие).
12. Декарт Р. Сочинения : в 2-х т. / Р. Декарт. – М. : Мысль, 1989 – Т. 2. – 640 с. – (Философское наследие).
13. Дидро Д. Сочинения : в 2-х т. / Д. Дидро. – М. : Мысль, 1986 – Т. 1. – 592 с. – (Философское наследие).
14. Кондильяк Этьенн Бонно. Сочинения : в 3 т. / Этьенн Бонно Де Кондильяк. – М. : Мысль, 1980 – Т. 1. – 334 с. – (Философское наследие).
15. Ламетри Жюльен Офре. Сочинения / Жюльен Офре Ламетри. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1983. – 510 с. – (Философское наследие).
16. Лейбниц Готфрид Вильгельм. Сочинения : в 4 т. / Готфрид Вильгельм Лейбниц. – М. : Мысль, 1982 – Т. 1. – 636 с. – (Философское наследие).
17. Локк Дж. Сочинения : в 3 т. / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1985 – Т. 1. – 622 с. – (Философское наследие).
18. Локк Дж. Сочинения : в 3 т. / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1985 – Т. 3. – 670 с. – (Философское наследие).
19. Руссо Ж.-Ж. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо. – М. : Наука, 1969. – 710 с. – (Философское наследие).
20. Спиноза Б. Избранные произведения : в 2-х т. / Б. Спиноза. – М. : Госполитиздат, 1957. – Т. 1. – 632 с.

21. Спиноза Б. Избранные произведения : в 2-х т. / Б. Спиноза. – М. : Госполитиздат, 1957. – Т. 2. – 726 с.  
22. Юм Д. Сочинения : в 2-х т. / Д. Юм. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1996. – Том 1. – 736 с. – (Философское наследие).

Складановська М.Г.

УДК 130.2 + 304.44

## РОЗВИТОК ЕСТЕТИЧНИХ ПОТРЕБ В ПРОЦЕСІ ІНКУЛЬТУРАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ СТУДЕНТА

Під інкультурацією ми звичайно розуміємо процес засвоєння індивідом цінностей, норм, звичаїв, традицій, освоєння того культурного простору, в якому він живе. Форми, засоби і механізми прилучення індивіда до культури різноманітні: це й родинне виховання, й навчання, спілкування з представниками своєї культури та інших культур, самоосвіта, особистісне самовдосконалення, вплив засобів масової інформації, соціальних інститутів, соціокультурних акцій і програм на свідомість і внутрішній емоційно-почуттєвий світ особистості, її ціннісні орієнтації. Опанування духовної культури сучасною молоддю людиною – одна з найважливіших проблем нашого суспільного життя. Зусилля культурної, освітньої спільноти мають бути спрямовані на дослідження умов і чинників ефективності її розв'язання та їх запровадження в соціокультурну практику.

Мета даної статті – проаналізувати значення розвитку естетичних потреб особистості в процесі екологічної інкультурації сучасного студента.

Під терміном «екологічна інкультурація» ми розуміємо процес засвоєння індивідом естетичних цінностей, опанування екокультурних норм поведінки й ставлення до природи, як зовнішньої, так і своєї внутрішньої. Це процес саморозвитку і самовдосконалення в напрямку формування екологічної свідомості, екологічного мислення, естетичного сприйняття природного світу, розвитку власної креативності. Результат цього процесу – особистість зі сформованою екологічною культурою, розвиненими естетичними потребами, здатна до творчого процесу зародження нових ідей, екокультурних норм і ціннісних орієнтацій. Естетичні потреби людини задовольняються насамперед при сприйнятті краси незайманої природи, її осмисленні, роздумів на вічні теми: місце людини в світі природи, усвідомлення зв'язків людини і природи, її впливу на особистість, відношення людини до світу; прагнення відтворити красу в оточуючому середовищі.

Естетичне сприйняття природного середовища формує чуттєво-емоційний образ світу, зв'язаний з піднесеним почуттям краси, гармонії, відповідності побаченого ідеалу, який може існувати у свідомості людини або бути ще неусвідомленим і зберігатися у пам'яті з дитинства або на рівні архетипів колективного несвідомого. Естетичне сприйняття природи – це не тільки сприйнятливості до краси і виразності природних об'єктів, але й разом з тим здатність усвідомити їх цінність, унікальність. Формуванню цих якостей особистості сприяє спілкування з живою природою і мистецтвом. Саме за допомогою мистецтва, поглиблення власного досвіду духовного спілкування з природою і творчої діяльності ми можемо сподіватися на розвиток сенсорної культури особистості і розкриття в особистості студента творця, митця і захисника природи, її цінності. Отже, естетичний образ залежить від спрямованості особистості, її системи цінностей і світоспоглядання, емоційно-психологічного стану та естетичного смаку. А естетичні смаки формуються під впливом культурного середовища, установок референтної групи та власної активності: прагнення до пізнання нового, самовдосконалення, інтенцій розвитку мислення, роздумів, рефлексії.

Найчастіше людина не диференціює природні об'єкти і своє ставлення до них, а отже переживає їх, а не аналізує за допомогою логіки [1, с.68]. Звідси ми можемо зробити висновок: емоційний вплив на молоду людину естетичного сприйняття природи і спілкування з нею є першою сходинкою в цілеспрямованому процесі формування екологічної культури особистості студента, а без естетичної культури природоохоронні заходи будуть малоефективними.

Зв'язок естетичного і морального аспектів має великі потенційні можливості в процесі виховання і формування особистості. Ще в античному світі існував термін «калогатія», який об'єднував поняття прекрасного і морального. Це є характерним для синкретичного давньогрецького світосприйняття, але ж провідну роль в ньому відіграє розум як спосіб пізнання світу. Середньовіччя стверджувало примат віри над пізнанням, розумом, отожднюючи добро і красу як прояви Божественної суті. Саме в цей час в філософському дискурсі з'являються нероздільні поняття «Істина, Добро, Краса». Італійські гуманісти виділили як специфічні цінності красу (Л.Б.Альберті) і моральність (Л.Валл). Але тільки у XVIII ст. виникає думка про необхідність естетики як самостійної дисципліни, адже духовне буття людини, її стосунки з іншими людьми і з природою не вичерпуються раціоналістичним пізнанням світу, сциєнтистською спрямованістю у світорозумінні.

Особливу увагу поняттям «естетичне» і «моральне» приділив І.Кант. Кант називає моральність людини її красою і зв'язує її етичний зміст з естетичним сприйняттям світу [2, т.5, с.48]. Він розглядає емоційно-почуттєвий світ особистості крізь призму двох категорій – прекрасного і піднесеного. Піднесене хвилює людину, вважає Кант, прекрасне – привабливе. Підґрунтя прекрасного в природі ми шукаємо зовні нас, але підґрунтя піднесеного є в нас, в нашому способі мислення [там же, с.116]. Труднощі, ускладнення, що випало подолати людині на шляху до морального рішення або вчинку викликають захоплення, повагу. Це –