

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2020.5.21>

Юровицкая Лариса Николаевна, Юровицкий Станислав Витальевич

Опыт диахронической реконструкции критического сознания в догматической докантианской философии

Целью исследования является рассмотрение феномена критицизма в докантовской философии и становления критической интенции в последовательности философских периодов до XVIII века. Достижение цели обеспечивается решением следующих задач: анализ различных подходов к феномену критического как такового; формулировка понятия критического состояния; рассмотрение обстоятельств, при которых данное понятие может возникнуть. В статье делается обзор базовых философских концепций от античности до французского Просвещения. Научная новизна работы заключается в том, что впервые предпринимается попытка выстроить логику становления понятия критического в философской мысли. Одним из основных результатов исследования является уточнение и переосмысление понятия "кризис философии" в докантианский период.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/9/2020/5/21.html

Источник

Манускрипт

Тамбов: Грамота, 2020. Том 13. Выпуск 5. С. 113-118. ISSN 2618-9690.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/9.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/9/2020/5/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

УДК 1:5; 1:6; 001.8:5; 001.8:6

Дата поступления рукописи: 26.03.2020

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2020.5.21>

Целью исследования является рассмотрение феномена критицизма в докантовской философии и становления критической интенции в последовательности философских периодов до XVIII века. Достижение цели обеспечивается решением следующих задач: анализ различных подходов к феномену критического как такового; формулировка понятия критического состояния; рассмотрение обстоятельств, при которых данное понятие может возникнуть. В статье делается обзор базовых философских концепций от античности до французского Просвещения. Научная новизна работы заключается в том, что впервые предпринимается попытка выстроить логику становления понятия критического в философской мысли. Одним из основных результатов исследования является уточнение и переосмысление понятия «кризис философии» в докантовский период.

Ключевые слова и фразы: кризис; критическое состояние; феномен; мышление; универсум.

Юровицкая Лариса Николаевна, к. филол. н., доц.
Самарский государственный технический университет
yuro-lari@mail.ru

Юровицкий Станислав Витальевич, к. филос. н.
Академия для одаренных детей (Наяновой), г. Самара
yustas79@yandex.ru

Опыт диахронической реконструкции критического сознания в догматической докантовской философии

Та ситуация, в которой оказалась философия к началу третьего тысячелетия, требует от сторонников классического рационализма не только аффективной сдержанности, но и весьма специфической рефлексии, направленной как на анализ причин современного состояния философии, так и на реставрацию классической мысли, которая является единственно возможной для философии вообще. *Целью* данной работы является анализ критической составляющей в докантовской философии и становления критической интенции в последовательности философских периодов вплоть до XVIII века. Для достижения поставленной исследовательской задачи нами применены *методы* диахронической реконструкции, сопоставительного анализа, диалектики общего и особенного.

В отличие от Гегеля, декларировавшего «состояние позорного упадка» философии [2, с. 45], выдающийся мыслитель современности П. Слотердаик констатирует агонию философии: «На протяжении века философия лежит на смертном одре и не может умереть, ибо задача ее не исполнена... Прекрасные, но тщетные взлеты мысли: Бог, Универсум, Теория, Практика, Субъект, Объект, Тело, Дух, Смысл, Ничто – всего этого не существует» [9, с. 9]. «Тщетность» этих «взлетов мысли» заключается, вероятнее всего, в том, что они так и остались в своем времени, не выдержав конкуренции с засильем популярной ныне философии экзистенциализма и постмодернизма, взывающими ко всему ресентиментному в человеческой природе и потому ставшими столь массовыми. Проблема Слотердайка заключается в том, что он, как и подавляющее большинство современных мыслителей, неоправданно соотносит истинность с социальным успехом, упуская при этом, что философия – это дело мышления-в-себе, не прельщающегося посулами сиюминутной социальности. Ю. С. Ветюгова замечает: «Философия находится в кризисе. Это связано с функциями, которые она выполняет в обществе и культуре. До недавнего времени она исполняла роль судьи культуры, но сегодня о ней все больше говорят как о лишней разумной саморефлексии, рожденной классическим западным мышлением, разрушающим другие культуры» [1, с. 41]. Критическое состояние нынешней философии, а также многих других феноменов современного мира заставляет нас рассмотреть критическое состояние как самостоятельное явление, могущее возвыситься до статуса понятия. Этим и обосновывается *актуальность* заявленной темы. До настоящего момента диахронический анализ любого феномена воспринимался чисто исторически, однако в данной работе диахрония означает не рассмотрение последовательной смены концепций, а форму приращения определенности. Следовательно, исторический аспект в диахронии меняется на гносеологический, выводя тем самым рассматриваемое понятие из временной зависимости. В этом заключается *научная новизна* исследования. Наша работа имеет также и *практическую значимость*, поскольку может послужить материалом для лекционных и семинарских занятий как на философских, так и на других гуманитарных факультетах в рамках курсов по истории философии, онтологии и теории познания, философии Нового времени.

Следует отметить, что любой феномен или понятие раскрывают разуму свою сущность только в том случае, если познающий разум понимает их под некоторой формой вечности, о чем пишет Б. Спиноза в своем фундаментальном трактате «Этика»: «Природе разума свойственно постигать вещи под некоторой формой вечности» [10, с. 443]. Другими словами, познание априорной сущности вещей возможно только при использовании

методов классического рационализма, предлагающего единственно возможную форму образования абстрактных понятий, обладающих максимальной степенью всеобщности. В этом отношении принципиально важным становится рассмотрение предшествующей философской традиции.

Главным отличием философии от прочих научных дисциплин является отсутствие зависимости между временем и истинностью. Именно поэтому философия предшествующих эпох не теряет своей актуальности. Греческая мысль с первых своих шагов не только обнаружила динамику в универсуме, но и отмечала подобные процессы в самих вещах. Наиболее наглядным примером этого является ранняя классическая античная теория микро- и макрокосма. Уже в VI в. до н.э. в лице Гераклита Эфесского античная философия приходит к мысли об абсолютизации движения как такового и, как следствие, неизбежности постоянного всеобщего изменения: «Где-то говорит Гераклит, что все движется и ничто не покоится, и, уподобляя сущее течению реки, он говорит, что невозможно дважды войти в ту же самую реку... Гераклит устранял из вселенной покой и неподвижность. Ибо это – (свойство) мертвых. Он приписывал движение всем вещам: вечное вечным и временное временным» [6, с. 142]. Традиционно противопоставляемая ему школа элеатов в лице Парменида, ученика Ксенофана, на наш взгляд, усложнила его теорию, опосредованно введя понятие внутреннего движения: «Бытие мыслится Парменидом как имеющая форму шара масса вещества, лежащая неподвижно, а безвременность бытия у него сводится к формуле: бытие всегда целиком во всей своей совокупности присутствует в настоящем» [7, с. 4]. Таким образом античная философия с самых первых шагов сущностно отрицала понятие статического универсума, невзирая на создание двух моделей такового – у Парменида и Аристотеля. Однако Аристотель, создавший физику естественных мест, как раз и определил движение (*dynamis*) как всякое изменение вообще, о чем пишет Я. Г. Дорфман в своей работе «Всемирная история физики» [4, с. 160]. Развивая мысль Аристотеля, отметим, что изменение не возникает произвольно, и вещь, с которой оно происходит, не может остаться прежней. Таким образом, вещь меняется, исходя из системы причин – внешних или внутренних. Но вещь, адекватная самой себе и той системе отношений, в которую она встроена, не испытывает потребности к изменению. Эти процессы мы наблюдаем также и в мире физической механики. Об этом пишет Ньютон в формулировке первого закона движения: «Всякое тело продолжает удерживаться в своем состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения, пока и поскольку оно не понуждается приложенными силами изменить это состояние» [8, с. 39]. Если же изменение есть фундаментальное свойство универсума, на чем настаивает античная философия, то это означает, что вещь или вступает в противоречие сама с собой, или выпадает из системы гармонических отношений. Это и есть ее критическое состояние, следствием которого будет являться или изменение вещи, или ее исчезновение. Таким образом, античная философия, не вводя напрямую термина «критическое состояние», не только создала теоретические предпосылки к его возникновению, но и, по сути, провела первичный анализ механизма появления критического состояния как феномена.

Конец античного мира и возникновение ряда восточных сект в Римской империи привели к появлению эпохи статуарной веры, наиболее ярко отразившейся в классической схоластике. Конечно, фидеистическое мировоззрение не допускало никаких «критических состояний» ни в человеке, ни в мире, однако настаивало на двойственной природе человека: изначально божественной и последующей – возникшей в результате грехопадения, хотя сама теологическая мысль не допускает подобной формулировки, поскольку не отчуждает подобие от образа. Одним из следствий такого рода представлений является появившаяся еще у Пелагия дискуссия о свободе воли, косвенным результатом которой стало возникновение понятия «кризис веры». Оно характеризуется как своеобразное противоречие между образом и подобием божьим в человеке. Человек, впавший во грех, искажает в себе божественное начало, пребывая тем самым в конфликте со своей собственной природой, что соотносится с еретическим учением Пелагия о человеке как изначально добром существе. Это означает, что он отрицает в себе свои собственные онтологические основания, что и является фундаментальным признаком критического состояния как такового. Хотя феномен критического состояния не был предметом специального рассмотрения схоластической мысли, однако она сама как философско-исторический тип мышления содержала в себе внутреннее противоречие, развитие которого и привело к его неизбежному последующему снятию. Это противоречие заключается в главнейшем для теологии вопросе о природе самого Бога. Казалось бы, христианский Бог вечен, неизменен, бессмертен и всеохватывающ, следовательно, обладает всеми чертами Абсолюта. Отметим, что такое понимание Бога свойственно не только христианскому мировоззрению, но и мусульманскому, и иудейскому, то есть присуще всему средневековому фидеистическому мышлению. Эта тенденция прослеживается у Хаида Ад-Дин аль Кирмани в работе «Успокоение разума», у Омара Хайама Нишапури в «Трактате о существовании», Абу Хаида Мухаммада аль Газали в «Воскрешении наук о вере», Абу Али ибн Сины в «Книге о душе», «Указаниях и наставлениях», «Книге знания», у Моисея Маймонида в «Путеводителе растерянных» и т.д. Тем не менее средневековый фидеизм, при всем внешнем отрицании, не мог избежать сущностного мировоззренческого двоения: «Град земной» vs «Град божий», ад vs рай, двойственная природа человека, двойственная (а то даже и троичная) природа самого Бога – эти и многие другие примеры свидетельствуют, что заявляемого фидеистической мыслью монизма в ней на самом деле не наблюдается. Косвенным стилистическим признаком этого дуализма является формирование в Средневековье мощнейшего феномена, так называемой средневековой комментаторской культуры, в которой и отразились первые попытки средневековых философов выйти за пределы эллинистического понимания перипатетизма и на основании его критики сформировать новый схоластический перипатетизм. Зачастую комментаторская культура понимается как феномен исключительно лишь европейского

высокого Средневековья, и хотя, безусловно, в ней он был представлен в своей полноте, мы также должны отметить его существенное влияние и на средневековую арабскую философию (в первую очередь у Аль-Кинди, Аль-Фараби и Ибн Рушда), и на средневековую еврейскую философию (у Саадии Гаона, Ибн Габироля, Моисея Маймонида, Авраама ибн Дауда, Льва Герсониды и т.д.). Кроме того, заметное влияние комментаторская культура оказала на средневековых восточных философов-неоплатоников, а именно на основателя грузинской философии Иоанэ Петрици в работе «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диодоха», а также на одного из основателей армянской философии, представителя Александрийской школы Давида Анахта в работе «Толкование “Аналитики” Аристотеля». По поводу Иоанэ Петрици Г. В. Тевзадзе пишет: «Самый характер комментариев Петрици на “Первоосновы теологии” Прокла свидетельствует о том, что он – представитель новой эпохи в средневековой философии, а именно той, которая отказывается от простого собирательства и повторения мнений авторитетов, стремясь к оригинальному осмыслению мировоззренческих проблем» [11, с. 5]. Относительно Давида Анахта А. Ф. Лосев замечает: «Философско-исторический подвиг Давида Анахта заключается в теории и методе виртуозного сплетения абсолютной, т.е. бесконечной предельно-обобщенной истины, и отдельных по природе своей конечных моментов человеческих исканий» [5, с. 36]. Это свидетельствует о том, что комментаторская культура в Средние века выходила за границы Европы и, по сути, являлась общеплатоническим феноменом той эпохи. Приспосабливая философию античных авторов к реалиям своего времени, средневековые мыслители зачастую не могли избежать некоего осторожного критицизма, формируя, тем самым, критико-логический аппарат, столь свойственный их эпохе. Таким образом, феномен комментаторской культуры, которая достигла своего апогея, разумеется, в поздней схоластике, являлся отражением фидеистического стиля мышления и, как следствие, обладал схожей с ним противоречивостью.

Эти примеры средневекового стиля мышления скорее свидетельствуют об онтологическом дуализме в духе будущей концепции картезианства, но с одной принципиальной оговоркой: содержательный дуализм фидеистической философии обуславливается ее внутренним противоречием: с одной стороны, божество, как уже было указано, наделяется онтологической полнотой. С другой стороны, оно действует, исходя из этических категорий – таких, как добро, любовь и т.д., воплощая в себе их полноту. Таким образом, оно представляет собой онтологическую абсолютизацию этических понятий, возводя их в ранг реально действующих в универсуме сил. Из этого следует, что неразведение средневековой мыслью двух прецедентов закона достаточного основания неизбежно влечет за собой их взаимную фальсификацию, которая приводит к последующему снятию всей схоластической традиции в целом. Это и происходит в эпоху Возрождения, представляющую собой, как полагали ее крупнейшие идеологи, реставрацию античной мысли. На деле же их борьба со схоластически понятым перипатетизмом привела к воскрешению Платона, что обнаруживается со всей очевидностью в трудах таких выдающихся представителей той эпохи, как Г. Галилей, Н. Кузанский, Э. Роттердамский, Л. Валла и т.д. Средневековая мысль, не владея, разумеется, термином «критическое», невольно отразила его смысл в самом своем содержании, показав двойственную структуру мира и мысли. По сути, знаменитый спор об универсалиях есть квазивыражение ее внутренней противоречивости. Поскольку кризис – это не момент времени, а процесс снятия своих собственных оснований, то можно с уверенностью утверждать, что критическое состояние мысли эпохи статуарной веры началось с того момента, как она провозгласила умопостижимый характер определенных божественных атрибутов, признавая в целом непостижимость божества как такового, что выражается в разделении Фомой Аквинским разумных и сверхразумных истин: «Итак, существуют две истины о божественных умопостижимых [вещах]: одна – доступная для разумного исследования, вторая – выходящая за пределы природных способностей человеческого разума; и ту, и другую Бог предлагает людям принять на веру, и это правильно» [12, с. 43]. Последовавшее в результате такого подхода многовековое фидеистическое столоверчение, разумеется, вызывало неприязнь наиболее острых умов эпохи Возрождения. Но своей борьбой с ним они воскресили вроде бы уже канувший в Лету призрак платонизма. В свое время Аристотель очистил философию от многих платоновских заблуждений, что было блестяще понято и использовано представителями арабской средневековой философии. В эпоху Возрождения же сам Аристотель понимался как бесплодный схоластический архаизм, и как бы ни казалось самим представителям Возрождения, их эпоха было не чем иным, как борьбой средневековой и античной культур, борьбой платонизма и перипатетизма. Если что и было точно воскрешено из античности в эпоху Возрождения, так это старый и уже давно и однозначно решенный философский спор. Это привело к тому, что в самой философской мысли сместились акценты, перейдя с онтологии, логики, гносеологии и этики на антропологию, эстетику и социальную мысль. Поэтому переход от средневековой философии к возрожденческой – это истинный первый кризис философии. В историко-философской традиции принято считать, что первый кризис философии приходится на позднеримскую эпоху, когда формирующееся христианство сломало традиционную античную систему мысли. Не ставя сам этот факт под сомнение, мы, тем не менее, утверждаем, что этот период нельзя назвать кризисом мысли. То есть этот кризис философии не был спровоцирован ее внутренним содержанием, ее внутренней логикой. Кардинальное изменение в философии произошло под влиянием внешних факторов: экономических, политических, культурных, религиозных и т.д. Так, к примеру, знаменитые античные школы философии не выродились, а были насильственно закрыты политическим указом. Христианская мысль, в свою очередь, не была столь уж революционна в философии, как ей это зачастую приписывают. Она, конечно, разительно отличается от классической греческой

традиции, но она легла на уже подготовленную Платоном и неоплатониками почву. Таким образом, ее шоковый для философии эффект оказался фактически сnivelирован. Кроме того, христианство изначально носило социально-идеологический характер, что опять же было абсолютно своевременным и современно Римской империи II-III вв. Все это убеждает нас в том, что кризис античности в философии только выразился, но не содержался в ней. Из этого следует, что этот период мысли корректнее называть ложным кризисом философии.

В отличие от вышеописанной ситуации, именно переход от средневековой философии к возрожденческой имеет полное право претендовать на титулатуру «первый кризис философии». Те социальные, политические, экономические, культурные и религиозные тенденции, которые мы наблюдаем в Возрождение, не являются революционными по отношению к предшествующей им эпохе. При всей диаметральной противоположности пафоса Возрождения и пафоса Средневековья, именно оно зародило те тенденции, которые в Возрождение стали восприниматься как абсолютно противоположные предыдущему периоду. Конечно, Возрождение было прямым потомком Высокого и Позднего Средневековья, но по своей внешней атрибутике они настолько отличны друг от друга, что внутреннее родство между ними обнаруживается далеко не сразу. Философия же Возрождения есть прямое отрицание схоластической традиции: ее приемов, методов, содержания, логики и области интересов. Тот негативный образ, который складывается в обыденном псевдокультурном сознании при употреблении слова «схоластика», в значительной степени обязан своей негацией великим гуманистам Возрождения: Ф. Рабле, С. Брандту, Дж. Бруно, Ф. Бекону и т.д. В немалой степени поспособствовали этому также в чуть более позднюю эпоху Просвещения французские мыслители, в первую очередь, Вольтер. Однако сама философия Возрождения – это всего лишь симптом кризиса мысли, сама она в кризисе не пребывала, поскольку у нее не было своей собственной сущности, своего собственного содержания. Это была лишь копия античности, в своих лучших образцах превзошедшая оригинал. Это подтверждается также и тем, что переход от философии Возрождения к философии Нового времени прошел очень мягко, без тех социальных и культурных потрясений, которые сопутствовали предыдущей эпохе. При переходе от Возрождения к Новому времени кризиса не случилось. Это заставляет нас считать, что философия Нового времени – это обретенное Возрождением его собственное содержание, причем обретенное в тот момент, когда его историческое время уже ушло. Вместе с тем только философия Возрождения впервые в истории мысли демонстрирует критические интенции по отношению к предыдущему и своему собственному опыту. Именно благодаря критической мысли гуманистов эпохи Возрождения у последующих поколений и сформировался тот миф о схоластике, который появился как побочный продукт борьбы гуманистической мысли со схоластической. Таким образом, в после-схоластическую эпоху философия впервые обретает опыт критической рефлексии по отношению к своему собственному содержанию. Мыслители того времени полагали, что предшествующая им традиция не просто исчерпала себя, она выродилась в обрядовую абстрактно-логическую игру формулировок, начисто лишенную предметного содержания. Они были убеждены, что предыдущая философия находилась в кризисе, а их непосредственная задача – вывести ее из этого кризиса. Именно с такой их системой ценностей и связано формирование тех гуманистических идеалов, которые они распространили не только на сферу мысли, но и на искусство, социальную и политическую жизнь.

Кризис как феномен нуждается не только в своем преодолении, но и своем выражении. Если снимается он посредством преодоления определенных онтологических начал на основании других качественно новых, отрицающих свою противоположность через снятие, то логос кризиса, т.е. совокупность способов его выражения – это и есть критика, включающая в себя и ряд сопутствующих ей форм: критическое сознание, критическое мышление и т.д. Поскольку кризис нуждается в выражении, он сам с неизбежностью и порождает критическое сознание, которое рано или поздно приводит к его снятию. Именно такую ситуацию мы и наблюдаем в описываемую нами эпоху: осознание всех противоречий эпохи статуарной веры и выстраивание новой системы онтологических начал привело к тому, что сама эпоха оказалась снята без очевидных к тому внутренних предпосылок. Схоластическая инерция мышления была столь велика, что гуманистам, прекрасно это понимавшим, пришлось выстраивать качественно новую систему ценностей, создавая условно-ложный апеллят к античности, используя, тем самым, признаваемый в Средневековье авторитет старшинства. В силу того, что общество как феномен вообще достаточно инертно, гуманистические идеалы в нем оказались настолько сильны, что продолжали действовать даже тогда, когда чисто философская составляющая Возрождения уже уступила место последующим эпохам. Появившись как отрицание средневековой мысли, Возрождение повело с ней непримиримую борьбу, чтобы, в свою очередь, быть снятым последующей эпохой – Новым временем, которое в этой триаде исполняло функцию отрицания отрицания. Оно синтезировало в себе интерес к онтогносеологической проблематике и любовь к абстрактному логицизму, унаследованные от Средневековья. Эту методологию Новое время наполнило реальной научной фактографией и той стилистической живостью мысли, которую оно получило от Возрождения. И, таким образом, если Возрождение понимается как антитезис Средневековья, то Новое время является их синтезом. Кроме этого, Новое время переняло от Возрождения и критический подход, создав из него впоследствии канон научного мышления. Как мы уже указали, инерция Возрождения была достаточно велика, и поэтому критический подход распространился на все области жизни грамотного человека XVI-XVII века, сформировав, тем самым, одну из основ общеевропейской культуры – здоровое и критическое отношение к реальности.

Новое время, будучи в определенном смысле слова сущностным содержанием Возрождения, раскрыло критическую интенцию как форму отношения к действительности и как способ ее познания. Переосмыслив

схоластический *disputatio* и возрожденческие диалогические жанры, философия Нового времени сделала критическую полемику не способом сведения счетов, не способом доказательства неправоты одной из сторон, а формой рефлексии, в которой отрицание становится положительным мировоззренческим базисом для выстраивания той или иной системы тезисов. Неслучайно мыслители Нового времени уделяли так много внимания формально-логическому доказательству: с одной стороны, это была дань схоластическому логизму, а с другой стороны, признание за ним статуса одного из главных критериев научной верифицируемости, за что ратовали многие ученые Возрождения.

Вместе с тем формально признанного статуса понятие критики в Новом времени еще не получило – это произойдет только в конце XVIII века. Но очень симптоматичным является то, что в споре о природе субстанции победу над ультимативными дуалистической и монистической концепциями одерживает плюралистическая, не исключающая предыдущих, но включающая их в себя в качестве момента. Типичным примером такого рода критической полемики является знаменитый заочный спор Лейбница и Локка о принципах познания: в противовес Локку, утверждавшему в «Опытах о человеческом разумении» примат сенсуализма, Лейбниц пишет «Новые опыты о человеческом разумении», в которых отстаивает и убедительно доказывает противоположную рационалистическую позицию. Отметим, что своим решением не публиковать эту работу при жизни Лейбниц продемонстрировал высшую форму критического сознания: критику идей, а не оппонента, их высказывающего. Формирующееся критическое сознание философии Нового времени сделало философию этой эпохи не уделом узкой элитной группы лиц, как это было в Средневековье, а социально значимым феноменом для всей науки в целом, способным формировать мировоззрение поколений. Поэтому взаимная критика мыслителей была не просто конфликтом взглядов – это был конфликт мировоззренческих систем, каждая из которых имела принципиальные последствия как для философии и науки, так и для европейской цивилизации в целом.

Эта ситуация имела два далеко идущих следствия: во-первых, растущая социальная роль философии заставляла ее обратить внимание на сам феномен социума, что в принципе не характерно для средневековой мысли и на системном уровне не часто встречается в эпоху Возрождения. Нельзя сказать, что социальные вопросы были центральными в эпоху Нового времени, но оно подготовило для них почву, на которой социальная философия стремительно выросла в XVIII веке. Во-вторых, поскольку общество по самой своей природе противоречиво, конфликтно и антагонистично, то не могущая дистанцироваться от предмета своего исследования философия переняла эти черты, и, как следствие, философские процессы в XVIII столетии утратили свое единообразие по сравнению с предыдущими эпохами. Если в Средние века или в Возрождение непреодолимой разницы между национальными философскими школами не существовало, то немецкое, английское, французское и итальянское Просвещение заметно разнятся между собой. Это был тот период, когда философия начала использовать отточенный схоластическими спорами и новоевропейскими научными дискуссиями критический аппарат по отношению к социальному миру. В сочетании с возросшим авторитетом самой философии это дало немедленный эффект во многих областях жизни Европы XVIII века. Особенно следует в этом контексте отметить философию французского Просвещения, весь обличительный, социально-критический пафос которой был направлен не просто на анализ французского общества того времени, а на выработку определенной программы социальных действий, которую впоследствии и претворили в жизнь лидеры якобинской революции. Таким образом, критическое мышление начало использоваться не только для установления истинности каких-либо априорных понятий, но и для изменения повседневности. Из этого следует, что знаменитый 11-й тезис Маркса был несколько несправедлив по отношению к предшествующей ему философии. Учитывая последующее развитие мысли, необходимо отметить, что эпоха французского Просвещения – это период максимальной действенности социально-критического пафоса философии. При этом, скорее всего, сами мыслители французского Просвещения не представляли всех деструктивных для общества последствий, вызванных их философией. Единственным исключением из этой системы является Леже-Мари Дешан, очень четко видевший, куда ведет Францию социально-политическая, реформаторская программа французских просветителей. В «Истине или истинной системе» он характеризует концепцию Ж.-Ж. Руссо следующим образом: «...он сочинил труд бесполезный и даже... усугубил наши бедствия, осудив наши нравы со свойственной ему энергией и не указав избавления от них... Нужно полагать, что он бы этого не сделал, если бы видел гражданское общество таким, каким оно должно и может быть» [3, с. 182]. Это означает, что почти никто из французских философов той эпохи не понимал реальной действенной силы критической мысли, законов формирования общественного мышления и принципов работы критического мышления вообще. Но эти задачи стали основополагающими для их немецких современников.

Выводы

1. Становится очевидным, что критика как способ отношения мысли к действительности являлась неотъемлемым качеством философии с момента ее становления. Однако вплоть до конца XVIII века критика не рассматривалась как самостоятельное понятие, а использовалась мыслителями на некоем интуитивном уровне.

2. Природа философского мышления требует критического отношения к первично наблюдаемым феноменам, ибо их умопостигаемая сущность не всегда напрямую следует из их наблюдаемой формы. Этот изначальный посыл, усвоенный античной натурфилософией, сохранялся на протяжении всего рассмотренного нами периода, однако до постижения себя в качестве феномена, взятого в своей тотальности, критика

возвыситься еще не могла, поскольку для этого необходим поистине революционный поворот мышления, который был осуществлен лишь И. Кантом.

Список источников

1. **Ветюгова Ю. С. Ю.** Хабермас о кризисе философии в современной культуре // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 6 (32). Ч. 1. С. 39-41.
2. **Гегель Г. В. Ф.** Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
3. **Дешан Л. М.** Истина, или Истинная система. М.: Мысль, 1973. 532 с.
4. **Дорфман Я. Г.** Всемирная история физики. С древнейших времен до конца XVIII века. М.: ЛКИ, 2010. 350 с.
5. **Лосев А. Ф.** Философско-исторический подвиг Давида Непобедимого // Философия Давида Непобедимого: сб. статей. М.: Наука, 1984. С. 26-36.
6. **Маковельский А. О.** Досократики: в 2-х ч. Казань: Литео, 2017. Ч. 1. 211 с.
7. **Маковельский А. О.** Досократики: в 2-х ч. Казань: Литео, 2017. Ч. 2. 242 с.
8. **Ньютон И.** Математические начала натуральной философии. М.: ЛКИ, 2008. 704 с.
9. **Слотердаик П.** Критика цинического разума. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001. 583 с.
10. **Спиноза Б.** Избранные произведения: в 2-х т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. Т. 1. 629 с.
11. **Тевзадзе Г. В.** Философское мировоззрение Петрици // Петрици И. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. М.: Мысль, 1984. С. 3-24.
12. **Фома Аквинский.** Сумма против язычников. Книга первая. Долгопрудный: Вестком, 2000. 463 с.

Attempt of Diachronic Reconstruction of Critical Consciousness in Dogmatic Pre-Kantian Philosophy

Yurovitskaya Larisa Nikolaevna, Ph. D. in Philology, Associate Professor
Samara State Technical University
yuro-lari@mail.ru

Yurovitskii Stanislav Vital'evich, Ph. D. in Philosophy
Samara State Academy for Gifted Children (Nayanova)
ystas79@yandex.ru

The study aims to examine the phenomenon of criticism in pre-Kantian philosophy and formation of critical intention in succession of philosophical periods up to the XVIII century. The aim is attained by solving the following tasks: to analyse different approaches to the phenomenon of the critical as it is; to define the notion of critical state; to consider the circumstances under which this notion may present itself. The article reviews the basic philosophical conceptions from the antiquity to the French Enlightenment. The study is novel in that it contains the first attempt to construct the logic of formation of the notion of the critical in philosophical thought. One of the main results of the study is redefinition and reinterpretation of the notion "crisis of philosophy" in the pre-Kantian period.

Key words and phrases: crisis; critical state; phenomenon; thinking; universe.