

Протопопов Иван Алексеевич

**ПОНЯТИЕ О ТРИЕДИНСТВЕ БОЖЕСТВЕННОЙ ПРИРОДЫ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ**

Статья посвящена гегелевской интерпретации христианского понятия о Боге как Троице. Бог, понимаемый по своей природе как дух, раскрывается, согласно Гегелю, в трех различных формах своего бытия: всеобщее, особенное, единичное, через которые он осуществляет себя не просто как субстанция, но как тождественный с собой в своем отличии от себя абсолютный субъект.

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/3/2013/1-2/35.html](http://www.gramota.net/materials/3/2013/1-2/35.html)

Источник

**Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики**

Тамбов: Грамота, 2013. № 1 (27): в 2-х ч. Ч. II. С. 152-156. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/3.html](http://www.gramota.net/editions/3.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/3/2013/1-2/](http://www.gramota.net/materials/3/2013/1-2/)

**© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [voprosy\\_hist@gramota.net](mailto:voprosy_hist@gramota.net)

УДК 111.82

**Философские науки**

*Статья посвящена гегелевской интерпретации христианского понятия о Боге как Троице. Бог, понимаемый по своей природе как дух, раскрывается, согласно Гегелю, в трех различных формах своего бытия: всеобщее, особенное, единичное, через которые он осуществляет себя не просто как субстанция, но как тождественный с собой в своем отличии от себя абсолютный субъект.*

*Ключевые слова и фразы:* понятие о Боге как Троице; принцип триединства; всеобщее; особенное; единичное; негативность; абсолютный субъект.

**Иван Алексеевич Протопопов**, к. филос. н., доцент

*Кафедра философии и культурологии*

*Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения*

*stiff72@mail.ru*

### ПОНЯТИЕ О ТРИЕДИНСТВЕ БОЖЕСТВЕННОЙ ПРИРОДЫ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ<sup>©</sup>

В «Лекциях по философии религии» Гегель определяет понятие о Боге как абсолютную, вечную идею. Данная идея представляет в его понимании в себе и для себя сущего бога в его вечности, до сотворения мира и вне мира [1, с. 223]. Бог выступает в гегелевской системе творцом мира и природы, которая разделяется в самом себе на две стороны: физическую природу и конечный дух. Мир и природа понимаются, таким образом, как нечто иное, отличное от вечного божественного бытия и сначала полагаются вне Бога. Бог, однако, должен по своей сущности примирить с самим собой это обособленное от него бытие природы, поскольку вечная идея существует в природе как отпавшая от единства с собой. Вечная божественная идея, примиряясь с созданным ею наличным бытием, осуществляет себя у Гегеля как всеобщий дух, который полагает себя в трех определениях, понимаемых исходя из базового догмата христианства о Боге как Троице в виде принципа триединства божественной природы.

Три формы, в которых осуществляется божественная природа, мыслятся у Гегеля как три основополагающих момента соотносящегося с собой понятия, – всеобщее, особенное и единичное, в которых идея переходит из формы в себе сущего духа (Логика), отрицая себя как вне себя сущий в природе, в форму для себя сущего духа (Философия духа): «вечное в себе и у себя бытие, форма *всеобщности*; форма явления, *партикуляризации*, бытие для другого; форма возвращения из явления в самого себя, абсолютная *единичность*» [Там же, с. 224]. С точки зрения субъективного сознания, они определяются следующим образом: «Первая форма есть элемент *мысли*. В чистой мысли бог выступает так, как он есть в себе и для себя, как он есть в откровении, но он еще не проявился. Бог в своей вечной сущности у самого себя, но - открывающий себя. Вторая форма состоит в том, что бог существует в элементе *представления*, в элементе партикуляризации, что сознание связано отношением к другому, это - проявление. Третьим элементом является *субъективность как таковая*. Эта субъективность отчасти непосредственна - чувство, представление, ощущение; отчасти же она есть понятие, мыслящий разум, мышление свободного духа, который только благодаря возвращению свободен в себе» [Там же].

Бог, мыслимый в своей вечной идее в себе и для себя представляет в гегелевской философии религии первое лицо христианской Троицы «Царство Отца»: «Рассмотренный, таким образом, в элементе мышления бог существует, так сказать, *до* или *вне* сотворения мира. Поскольку он, таким образом, есть в себе, он есть вечная идея, еще не положенная в ее реальности, еще только абстрактная идея» [Там же, с. 227]. Самым удивительным образом об этой вечной идее Бога как он есть в себе и для себя и которая определялась в «Науке Логике» как логическая абсолютная идея в ее бытии, независимо от всего остального реального мира и конечного духа, Гегель говорит уже не как о чистом самомышлении в форме понятия, но лишь как об абстрактном мышлении, не достигающем подлинного постижения в понятии, реализующем себя в действительности: «Бог в своей вечной идее выступает, таким образом, еще в абстрактном элементе мышления, а не постижения в понятиях. Эта чистая идея есть то, что мы уже знаем. Это элемент *мысли*, идея в ее вечном настоящем, как она есть для свободной мысли, чье основное определение состоит в том, чтобы быть неомраченным светом, тождеством с собой, - элемент, еще не отягощенный инобытием» [Там же].

Однако Бог как дух вовсе не остается пребывающим в простом единстве с самим собой в логической прозрачности абсолютной негативности своего простого самобытия, но полагает себя в своем реальном бытии через отрицание себя в природе. Как бесконечный дух он должен определить себя через свое отрицание и обрести через отрицательное соотношение с самим собой как иным свое собственное для себя бытие. Именно это происходит через реализацию его триединства: «Бог есть *дух*; в абстрактном определении он, таким образом, определен как всеобщий дух, который обособляет себя; это абсолютная истина, и истинной религией является та, которая имеет это содержание. Дух есть этот процесс, движение, жизнь; он различает, определяет себя, и первое различие состоит в том, что он выступает как сама эта всеобщая идея» [Там же, с. 229].

Первоначально Бог как «всеобщее содержит всю идею, но лишь *содержит* ее; есть лишь идея в себе. В перводелении выступает другое, противостоящее всеобщему особенное, *бог* предстает как *отличное* от *него*, но так, что это отличное есть *вся* его *идея* в себе и для себя, так что эти два определения и друг для друга выступают как одно и то же, как *тождество*, как Одно суть то, что это различие снято не только в себе; мы это не только знаем, но и положено, что они суть одно и то же и, поскольку эти различия снимаются, это различие состоит также в том, что не полагается никакого различия, и, таким образом, одно в другом находится у самого себя. Это сам дух, или, выражаясь языком чувства, вечная любовь. Святой дух есть вечная любовь» [Там же, с. 229-230]. Результатом этого процесса выступает единичное как Дух, определяемый также в виде любви, которая исходит от Отца и от Сына, как уверен Гегель, полностью следуя в этом смысле католическому догмату.

Бог как Святой Дух есть полное осуществление всеобщей божественной природы в ее единичности и абсолютном единстве всеобщего и особенного в виде двух различных лиц, различие между которыми оказывается вовсе не действительным, но лишь идеальным различием. Эти три момента, согласно Гегелю, представляет саму вечную идею Бога как она выражена в христианстве в виде спекулятивного положения о триединстве божественной природы: «бог, вечно в себе и для себя сущее, вечно порождает себя как своего Сына, отличает себя от себя - абсолютное определение, но то, что он таким образом отличает от себя, не имеет *формы инобытия*, а отличное непосредственно есть лишь то, от чего оно отделено. *Бог есть дух*» [Там же, с. 231]. В соответствии с тем как Гегель определял в «Науке логики» понятия соотношения всеобщего особенного и единичного, этот процесс должен был бы иметь следующий вид: Бог как всеобщее вечно порождает себя самого, отличая себя от себя самого в Сыне, как особенном, но при этом Бог остается в ином, полностью в самом себе или возвращается в себя самого, определяя себя в своем негативном единстве с собой в Духе как единичное.

В «Философии религии» Гегель, следуя общему христианскому понятию, определяющему божественную природу в целом в виде Духа, говорит о том, что Бог как Дух есть, скорее, вся вечная деятельность самопорождения божественной природы, так что она остается единой с самой собой в своем отличии от себя: «Когда мы говорим, что бог вечно порождает своего Сына, что бог отличает себя от себя, то мы начинаем говорить о боге, что он делает это и в положенном им другом, целиком оставаясь у самого себя (форма любви), но ведь мы должны знать, что бог есть *сама эта деятельность в целом*. Бог есть начало, он совершает это, но он есть точно так же и конец, тотальность; таким образом, в качестве тотальности бог есть дух» [Там же]. Божественный дух как чистая негативность понятия, таким образом, полагает себя в своем бытии как отличное от себя самого и в этом саморазделении своей негативности вступает в противоречие с самим собой как отличное от себя в ином и в то же время как тождественное в нем себе.

Но поскольку в ином дух всецело пребывает в самом себе, то он снимает это противоречие в самом себе и возвращается в себя как абсолютное негативное единство тождества и различия с самим собой в Духе: «Абстрактный бог, Отец, есть всеобщее, вечная всеобъемлющая, тотальная особенность. Мы находимся на ступени Духа, *всеобщее здесь включает в себя все*; другое, Сын, есть бесконечная особенность, явление; третье, Дух, есть единичность как таковая, но *всеобщее как тотальность само есть Дух*; все трое суть Дух. В третьем, как мы утверждаем, бог есть Дух, но последний является также предпосылкой, третье есть также первое. Это необходимо помнить. А именно, поскольку мы говорим: бог сам по себе, по своему понятию есть непосредственная, разделяющая себя и возвращающаяся в себя сила, он является таковым только в качестве *непосредственно к самой себе относящейся отрицательности*, то есть абсолютной рефлексии в себя, что уже есть определение Духа» [Там же, с. 241].

Бог как Отец есть чистое всеобщее, которое есть безусловное самобытие, которое само по себе - ничто, бездна как чистая абсолютная негативность простым образом соотносящаяся с собой, однако она уже присутствует сама для себя в форме чистого логического мышления или, как говорит Гегель, самосозерцания [Там же, с. 245]. Далее, Гегель переходит к вечной идее Бога в элементе сознания и представления или к различию в вечной идее, которая выражается в Царстве Сына: «Здесь следует рассмотреть эту идею, как она выходит из своей всеобщности, бесконечности в определение конечности. Бог вездесущ, присутствие бога есть именно та истина, которая есть во всем. Вначале идея была в элементе мышления - это является основой, и с этого мы начали; всеобщее, а тем самым более абстрактное должно предшествовать в науке, в научном способе рассмотрения, оно есть первое, но на самом деле оно есть более позднее в существовании, это - в-себе-бытие, но такое, которое позднее выступает в знании, позднее приходит к сознанию и знанию» [Там же, с. 246-247].

Эту идею, как говорит Гегель, следует рассмотреть во втором элементе, в элементе явления вообще. Как «объективность, как некоторое в-себе-бытие абсолютная идея завершена, но она не является таковой с *субъективной* стороны, ни в ней самой как таковой, ни как субъективность в божественной идее, как бытие для нее» [Там же, с. 247]. Мы должны понять этот процесс с двух сторон. Первая сторона: субъект, для которого есть эта идея, - это мыслящий субъект. Даже форма представления, в которой предстает человеку божественная идея в религии, не препятствуют тому, что эта основная форма существует для человека как мыслящего. Субъект вообще выступает как мыслящий; он мыслит эту идею, но идея должна выступать для субъекта как конкретного самосознания или действительного субъекта, через единство, с которым она реализуется в своей собственной субъективности: «идея должна не только быть истинной, субъект должен обладать также *достоверностью* идеи, то есть достоверностью, которая принадлежит этому субъекту как таковому, как *конечному*, эмпирически-конкретному, чувственному субъекту. Эта идея имеет для субъекта достоверность, субъект уверен в ней лишь постольку, поскольку она *воспринята*, поскольку она есть для субъекта» [Там же].

Данное осуществление божественной субстанции в ее субъективности или самосознании происходит через полагание ее действительного различия с самой собой. Вечное «в себе и для-себя-бытие» открывает и определяет себя через «полагание себя от себя отличным, но различие это также вечно снимается, в себе и для себя сущее вечно возвращается в нем в себя, и лишь постольку оно есть дух» [Там же, с. 248]. Различие в самом божественном бытии, таким образом, непосредственно исчезает, поскольку оно есть только выражение отношения бога к самому себе. Это различие есть лишь видимость различия, в котором не достигается действительного инобытия, не возникает разрыва и раздвоения. Божественное бытие как таковое в своем чистом триединстве оказывается только мыслимым бытием, которое еще не осуществлено в своем бытии сознающего самого себя абсолютного субъекта. Последнее же становится возможным только через отрицание себя в этом своем простом единстве с собой. Различные моменты божественной идеи – всеобщее, особенное и единичное – только мыслятся в триединстве как различные в тождественном бытии, тогда как они должны быть действительными различиями этого бытия от самого себя.

С этой стороны определение идеи, как считает Гегель, «следует понять так, что Сын получает определение *другого как такового*, что он есть нечто свободное, существующее *для самого себя*, что он *выступает* как нечто *действительное* вне бога, без бога, как нечто, что есть» [Там же]. Чтобы действительное различие получило свое право, «требуется инобытие, так чтобы различное было инобытием как *сущим*» [Там же]. В такого рода инобытие абсолютная идея переходит посредством сотворения природы, выступая из своего в самом себе бытия, которое в данном случае относится также к понятию о чистом триединстве, и переходя в бытие внешнее самому, в реальную природу. Обращаясь к понятию триединства в его реальном осуществлении, Гегель воспроизводит основные моменты развития духа в своей системе в целом, согласно которым, дух отрицает себя в своем абстрактном бытии при создании природы, затем подвергает отрицанию себя в этом реальном инобытии, полагая себя в своем конкретном для себя бытии в философии духа. Абсолютная свобода идеи состоит в том, что она отпускает себя как другое.

Это другое, отпущенное как самостоятельное, есть мир вообще, в котором абсолютная идея существует как в своем инобытии, отрицая саму себя. Но именно поэтому, Бог в своем изначальном в себе бытии, как утверждает Гегель в «Феноменологии», не обладает подлинным отличием внутри самого себя как мыслящий себя дух или чистая самость и оказывается не осуществлен ещё в самом себе в своей действительности: «дух, который выражен в стихии чистого мышления, сам по существу состоит в том, чтобы быть не только в мышлении, но быть *действительным*, ибо в самом его понятии содержится *инобытие*, т.е. снятие чистого лишь мысленного понятия» [2, с. 389]. Бог как чистое понятие или идея в ее вечном в себе и для себя бытии хотя и существует в себе, но обретает подлинную действительность только путём перехода в иное создаваемое им наличное бытие. Вечный и лишь абстрактный дух становится путём творения мира для самого себя некоторым действительно существующим иным и выступает в непосредственное наличное бытие.

Бытие мира состоит в том, чтобы иметь момент бытия как отрицательный момент становления самой божественной идеи, поэтому мир снимает этот свой разрыв и раздвоение с богом и возвращается к единству с божественной природой в форме непосредственного единства с абсолютным духом. Осуществление Бога в его действительном бытии, в котором он обретает и свое собственное самосознание, происходит, однако, не через создание природы, но через его собственное воплощение в этой природе в виде человека. То, что Христос как Сын Божий называется «богочеловеком – это невероятное соединение полностью противоречит рассудку; но в нем человеком было осознано и стало достоверностью единство божественной и человеческой природы, было осознано, что инобытие, или, как это еще называют, конечность, слабость, ветхость человеческой природы, не является несовместимой с этим единством, подобно тому как в вечной идее инобытие не наносит никакого ущерба единству, каковое есть бог. Таково то невероятное, необходимость чего мы видели. Тем самым положено, что божественная и человеческая природа в себе не являются различными. Бог принял человеческий образ» [1, с. 279].

При этом момент непосредственного существования содержится в самом духе. Природность – не просто внешняя необходимость, но дух как субъект в своем бесконечном отношении к самому себе имеет в себе определение непосредственности [Там же]. Определяя в «Лекциях по философии религии» метафизическое понятие идеи Бога, которое реализует себя в единстве с его познанием со стороны нашего конечного духа, Гегель говорит, что «под метафизическим понятием бога здесь понимается то, что мы должны говорить о чистом *понятии, которое является реальным через само себя*. Следовательно, определение бога состоит в том, что он есть *абсолютная идея*, то есть что он есть *дух*. Но дух, абсолютная идея, есть единство понятия и реальности, так что понятие есть в себе самом тотальность, а тем самым и реальность. Но эта реальность есть *откровение, для себя сущее проявление*» [Там же, с. 215].

Поскольку это проявление себя имеет в себе также момент различия, «то в нём заключено и определение *конечного духа*, человеческой природы, которая в качестве конечной *противостоит* этому понятию; но поскольку мы называем *абсолютное понятие божественной природой, то единство божественной и человеческой природы* есть *идея духа*. Но *божественная* природа сама состоит лишь в том, чтобы быть *абсолютным духом*, следовательно, *единство* божественной и человеческой природы само и есть *абсолютный дух*. Однако в одном предложении невозможно высказать истину. Оба момента – абсолютное понятие и идея как абсолютное единство их реальности – *различны*. Поэтому дух есть живой *процесс*, в коем в-себе-сущее единство божественной и человеческой природы порождается и становится для себя» [Там же, с. 215-216].

Современный немецкий исследователь В. Йешке считает, что, согласно Гегелю, божественное самосознание духа как абсолютного субъекта обнаруживает себя в этом отношении как действительное только в форме

религиозного сознания и представления человека. Дух, «который проходит через сферы логики и философии природы и философии духа, есть знание духа как знание его собственной сущности и всей действительности как абсолютной субъективности. Религиозное представление соответствует этому моменту духовности божественного субъекта как самосознания. Спекулятивная философия не есть знание только исключительно самого божественного субъекта – по крайней мере, на пути методического проявления. Она нуждается, однако, не только в преодолении незнания, но должна понятийно охватывать в мышлении субстанциальное тождество духа в контексте его систематического развития» [4, S. 350]. Божественное мышление как оно есть в самом себе в сфере гегелевской логики, как утверждает Йешке, недостаточно для достижения субстанционального тождества мышления и бытия духа в форме действительного сознающего себя субъекта.

Однако сознание абсолютной идеи как единства божественной и человеческой природы, которую мы имеем в мышлении, должно возникать не просто для точки зрения спекулятивного мышления, а в форме непосредственной достоверности для людей вообще. Чтобы эта идея о единстве божественной и человеческой природы стала достоверностью, необходимо, чтобы она обрела для них форму непосредственного чувственного созерцания или внешнего наличного бытия. Иначе говоря, необходимо, чтобы эта идея предстала для каждого отдельного человека как видимая и воспринимаемая в мире. Таким образом, это единство должно быть дано сознанию, как считает Гегель, в совершенно обычном явлении действительности, в одном этом человеке, который в то же время сознавался бы как божественная идея, как Сын Божий. Субстанциальное единство божественной и человеческой природы, осознаваемое человеком, состоит, в том, что человек выступает в нем как бог, а бог - как человек.

Проблема состоит также и в том, что непосредственно человеческая природа, в которой должна воплощаться божественная, выступает как отпавшая от Бога и пребывающая во зле. Гегель уверен, что человек по своей природе зол, ориентируясь при этом на кантовское понимание природы зла в человеческой природе [3, с. 32–40]. Но зло – это вовсе не нечто противоположное самостоятельной разумной природе человека, напротив, оно выступает принципом и сущностью его познания и возможностью его для себя бытия, с этой точки зрения он трактует и христианский догмат о грехопадении: «Ближайшим образом дело представляется так, что человек стал злым благодаря познанию; в Библии это изображено так, что человек вкусил от древа познания. Благодаря этому познание, интеллигенция, теоретическое и воля вступают в более близкое отношение, природа зла выражается конкретнее. При этом нужно сказать, что познание действительно является источником всякого зла, ибо знание, *сознание* есть тот акт, благодаря которому *полагается разрыв*, отрицательное, *перво-деление*, раздвоение в ближайшем определении для-себя-бытия вообще» [1, с. 260].

Таким образом, именно в своей самости, в которой человек абсолютным образом существует сам для себя, поскольку она отрицает свое единство с изначальной высшей божественной сущностью и с самой собой как непосредственно сущей, человек познает себя. Следовательно, «познание имеет к злу не внешнее отношение - *познание само есть зло*. К этой противоположности относится то, что человек, поскольку он дух, должен становиться для себя бытием вообще, так что он имеет своим объектом свой предмет, то, что есть для него добро, всеобщее, его определение. Дух свободен, и свобода содержит в себе существенный момент этого разрыва. В этом разрыве положено для-себя-бытие и имеет свое местопребывание зло, здесь - источник дурного, но также и та точка, в коей находятся последние истоки примирения» [Там же, с. 261]. Для себя бытие, в котором человек познает и существует для самого себя, - это сущность того зла, которое представляет его в полном ничтожестве в виде произвола, направленного против всеобщего, но также и самость того бытия, в котором осуществляется высшее божественное добро. Воплощаясь в человеческой природе, Бог не просто спасает ее, но, что гораздо более важно, обретает свое собственное действительное бытие и становится абсолютным субъектом.

Со стороны представления это выглядит как добровольное действие самой божественной сущности, которая, объединяясь с человеческой природой, идёт ради неё на смерть; когда Бог, став человеком, сначала умирает, но только по своей человеческой сущности, а затем воскресает в ней вновь. Однако действительная реализация божественной сущности происходит именно через её собственную смерть и самоотрицание в абстрактности и недействительности. На деле, как полагает Гегель, необходимость такого самоотрицания содержится в самом понятии божественной сущности, определённой как в-себе-сущее [Там же, с. 392]. Однако сама смерть здесь понимается двояким образом. Божественная сущность уже в своём воплощении в человеческую природу, в которой она обретает своё действительное самосознание, отрицает себя в своём высшем, но только мысленном бытии, но именно поэтому она в своём воплощенном бытии оказывается отчуждена от самой себя: «абстрактная сущность отчуждена от себя, она обладает природным наличным бытием и действительностью, наделённой самостью; это её инобытие или её чувственная наличность возвращается обратно посредством второго иностановления и устанавливается как снятая, как *всеобщая*» [Там же].

Только благодаря такому своему двойному отрицанию божественная сущность становится для себя самой собой, каковой она сама по себе не была, не обладая действительным для себя бытием и самосознанием. Её непосредственное наличное бытие, воплощённое в человеческой природе, равно как и всё остальное наличное бытие перестаёт быть внешним ей, будучи снятым и возведённым в высшую мыслимую действительность, поэтому такая двоякая смерть божественной сущности есть её воскресение в качестве духа.

#### Список литературы

1. Гегель Г. Лекции по философии религии // Гегель Г. Философия религии: в 2-х т. М.: Мысль, 1977. Т. 2. 573 с.
2. Гегель Г. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
3. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собрание сочинений: в 8-ми т. М.: Чоро, 1994. Т. 6. С. 5–222.
4. Jaeschke W. Vernunft in der Religion. Stuttgart, 1986. 478 S.

**IDEA ABOUT DIVINE NATURE TRINITY IN HEGEL'S PHILOSOPHY**

**Ivan Alekseevich Protopopov**, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor  
*Department of Philosophy and Culturology*  
*St. Petersburg State University of Aerospace Instrument Engineering*  
*stiff72@mail.ru*

The author considers Hegel's interpretation of the Christian idea about God as Trinity. According to Hegel, God, understood in his nature as spirit, is revealed in three different forms of his being: universal, special, and single, through which he actualizes himself not just as substance, but as absolute subject that is identical with himself in his contrast to himself.

*Key words and phrases:* idea about God as Trinity; principle of trinity; universal; special; single; negativity; absolute subject.

УДК 101.11

**Философские науки**

*В статье раскрывается содержание понятий «мировоззрение», «картина мира», «онтология». Мироззрение определяется как совокупность убеждений субъекта относительно значимых для него слагаемых его мира. В качестве его важнейшего компонента выступает картина мира как предметная сторона мировоззрения, состоящая преимущественно из онтологизированных представлений. Онтология рассматривается в качестве философской рефлексии над картиной мира.*

*Ключевые слова и фразы:* мировоззрение; картина мира; научная картина мира; онтология; дисциплинарная онтология; убеждения.

**Рафаэль Юсупович Рахматуллин**, д. филос. н., профессор  
*Кафедра философии, социологии и педагогики*  
*Башкирский государственный аграрный университет*  
*rafat54@mail.ru*

**Дилара Зуфаровна Хамзина**  
*Кафедра права*  
*Башкирский государственный аграрный университет*  
*dilara\_h@mail.ru*

**СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ «МИРОВОЗЗРЕНИЕ»,  
«КАРТИНА МИРА», «ОНТОЛОГИЯ»<sup>©</sup>**

Интерес к указанной в заглавии теме появился во второй половине XX века в связи с активными исследованиями такой формы знания, как научная картина мира. Интуитивно было ясно, что научная картина мира как-то связана и с мировоззрением, и с философией, в особенности с такой её частью, как онтология. Появились исследования компаративистского характера, выясняющие общее и особенное в мифологической, религиозной, научной картинах мира, философии. Маркер новизны на термине «научная картина мира» способствовал тому, что, как грибы после дождя, стали появляться такие понятия, как философская, техническая, языковая, этническая, общенаучная, частнонаучная, духовная, художественная, политическая, социальная картины мира, которые окончательно запутали вопрос о природе этого феномена.

Термин «мировоззрение», появившийся еще в немецкой классической философии (И. Кант, Ф. Шеллинг), даже более полисемантичен, чем термин «картина мира». Он применяется и для обозначения взглядов, убеждений индивида («мировоззрение Г. В. Плеханова»), и для характеристики социальной группы («мировоззрение хиппи»), и для выделения главных ценностных ориентаций людей определенной эпохи («мировоззрение Просвещения»), и для указания типичных черт определенной идеологии («коммунистическое мировоззрение»), и при выделении типа культуры («архаическое мировоззрение»). Каждое из указанных понятий (а их несколько десятков!) характеризуется специфичными признаками, размывающими границы объема этого понятия. Из множества существующих определений мировоззрения нам представляются заслуживающими внимания две его дефиниции: американского религиозного философа Дж. Сайра и корифея отечественной философии Т. И. Ойзермана. Дж. Сайр определяет мировоззрение как «ряд предпосылок (истинных полностью, отчасти или совершенно ложных), которых мы придерживаемся (сознательно или бессознательно, последовательно и непоследовательно), размышляя об основных слагаемых нашего мира» [9, с. 14]. Т. И. Ойзерман в качестве определяющего понятия вместо «предпосылка» предпочитает использовать понятие «убеждение»: «Мировоззрение – систематическое единство многообразия обобщенных, непосредственно связанных с осознаваемыми интересами людей убеждений относительно сущности природных или социальных явлений, или же их совокупности»