

**научная конференция**

**«СОМНЕНИЕ, ВЕРА, ОПЫТ»**

**(к 300-летию Давида Юма)**

*7 апреля 2011 года*

---

***АГНОСТИЦИЗМ Д. ЮМА И СОВРЕМЕННЫЙ СКЕПТИЦИЗМ***

*В.Г. Сидоров (Краснодар), А.Г. Сидоров (Самара)*

В XVIII в. считалось, что разум безграничен в своих познавательных возможностях: нет, и не может быть, в принципе, проблем, которые были бы не под силу его познанию. В этом отношении творчество Д. Юма предстает как осознание границ и возможностей разума в условиях научного прогресса. В своих работах он первым поставил вопрос о необходимости всестороннего исследования возможностей и пределов разумных способностей человека. Философия XVII-XVIII вв. была органически связана с естествознанием, в котором определяющую роль играла методология механицизма. Его основанием выступали предпосылки, согласно которым мир таков, каким мы его видим, слышим, осязаем и т.д., потому нет ничего в мыслях, чего бы не было в чувствах. Эти положения Д. Юм подвергает серьезному критическому рассмотрению, подчеркивая то, что субъект имеет дело с восприятиями и «идеями», порожденными этими восприятиями, а не с объектами. Восприятия внешнего опыта – это те первичные ассоциации, которые обуславливают чувственные образы памяти – идеи, а также впечатления внутреннего опыта – аффекты, желания, страсти. Более сложные идеи Д. Юм рассматривал как психические ассоциации простых идей друг с другом. Своим анализом он, по существу, заложил основы не только агностицизма, но и феноменализма, показав, что, вопрос о существовании объектов познания остается открытым. Особому рассмотрению он подвергает причинно-следственные связи, кото-

рые, по его мнению, не могут носить объективный характер. Убеждение людей в их объективности основано на психологическом механизме регулярного повторения восприятий каких-либо событий А и Б. Это заблуждение перерастает в устойчивую ассоциацию ожидания, в привычку, наконец, в веру в то, что всякое появление А влечет за собой появление Б.

На рубеже XIX–XX вв. качественные изменения в гносеологическом содержании науки привели к неклассической рациональности, которая во многом обусловила смену «монологизма» мышления классической философии, «полифонией» независимых друг от друга факторов – экзистенциалов, которые и образуют содержательный аспект познавательного процесса. Вследствие этого появляются две тенденции в развитии научной и социальной эпистемологии, в которых, на наш взгляд, нашли свое новое проявление агностические аспекты, столь четко осознанные Д. Юмом. Во второй половине XX в. возникает постмодернизм. С точки зрения его представителей (Ж. Деррида, Ж. Бодрийяр, Ж. Батай и др.) исчезает идеал рациональности, а индивидуальная субъективность наполняется мифами, грезами, интуитивным прозрением. Решающим становится мышление, которое абсолютизирует субъективно-психологический компонент познавательного действия, и придает реальности во всех ее проявлениях только индивидуально-антропологическое измерение. Другое направление, сохраняя ориентацию на рационально-логическую составляющую познавательного процесса, качественно меняет понимание его структуры. Научно-технические разработки приобретают коллективный характер и, как следствие этого, на место индивидуального исследователя становится социально-организованный субъект деятельности – определенный коллектив с четко выраженной структурой внутренней организации. С когнитивной точки зрения его структура и способ функционирования полностью определяются рационально-логической рефлексией. Причем, предметно-чувственные и мыслительные акции отдельного члена данного коллектива способны становиться «мыслями» и «действиями» коллективного субъекта, детерминирующего целенаправленный характер каждого индивида.

Таким образом, современная когнитивистика качественно отличается от классической. Познавательная деятельность индивида «внутри» социально-организованного субъекта оказывается «отдаленной» от реалий объектов

его исследования, что ведет к разнообразным эмоционально-психическим и иным конструкциям этих объектов. Эти конструкции путем споров, дискуссий и других форм коммуникативных действий шаг за шагом превращаются в то, что может быть идентифицировано с действительным миром как таковым. В этой связи возникают новые формы скептической оценки любого акта познания. Так, в силу широкой информативности современного научного знания появляется мнение о его завершенности и даже о «смерти науки». На ее место приходят алгоритмы технической комбинаторики с уже известным знанием, которое уже не является наукой. Более того, происходящая дифференциация научного поиска ведет к тому, что постепенно слабеет потенциал науки, способный давать мощные импульсы к технологическим переворотам. Обществу наука станет ненужной. Рост общественной обеспеченности уже ведет к уменьшению желающих посвятить себя трудному пути научного поиска. К завершению науки ведут к многочисленным негативным последствиям научно-технического прогресса: повышение уровня радиации, загрязнение окружающей среды, качественное изменение продуктов питания и многое другое. Наконец, и система образования все более предполагает получение не столько знаний, сколько навыков практических действий во все усложняющихся отношениях людей. Классический агностицизм юмовской философии, столь критически подошедший к оценке научного знания своего времени не потерял своего значения и в наши дни, получив иные формы своего проявления.

## **ЮМ И ДЕКАРТ: УЧЕНИЕ О МЫШЛЕНИИ**

*С.П. Липовой (Ростов-на-Дону)*

Новоевропейская философия от Бэкона и Декарта до Юма включительно предствляет удивительное единство. Во-первых, все философы – и рационалисты, и эмпирики – усиленно занимаются разработкой фундаментального вопроса о сущности и особенностях человеческого духа. Во-вторых, для нее характерно то, что можно назвать концептуальной диалогичностью. Это такое проявление теснейших связей представителей разных направлений, когда какие-либо «слабости» в концепции одного мыслителя снимаются в концепции последующего без явной полемики этого последнего с предшествующим. Подобная связь учений эмпириков и рационалистов в историко-философской науке изучена явно недостаточно. В отношении учений о мышлении (и о духе в целом) основоположника новоевропейского рационализма Декарта и последнего выдающегося эмпирика Юма специальные сравнительные исследования отсутствуют вообще. А между тем именно объяснение мышления составляет едва ли не главную цель и сложнейшую проблему для каждого философа этого времени. Значит, детальное сравнение указанных концепций составляет важную задачу современных историко-философских исследований.

Начало новоевропейскому типу учений о мышлении положил Ф. Бэкон. Именно Бэкон является основоположником субъект-объектной гносеологии. Он впервые (а не Кант) сконструировал понятие (абстракцию) «чистого разума», т.е. попытался взять разум таким, как будто в нем нет еще никаких знаний. Он же выработал и понятие (образовал абстракцию) «вещей самих по себе», т.е. таких, какие они есть до и независимо от восприятий их человеческим духом. Подобных абстракций, да еще работающих с такой нагрузкой, в истории европейской философии до Бэкона не наблюдается. Выделением этих абстракций и задается всей последующей философии потребность объяснить в отдельности сущность и способ действия «чистого разума» и «вещей самих по себе», а также и способ связи между ними. А важнейшей для мыслителей становится проблема сущности и механизма действия мышления. Декарт довольно часто представляется как совершенно независимый от Бэкона и во всем противоположный ему мыслитель. Однако в теоретическом

отношении дуализм Декарта есть прямое продолжение дела, начатого Бэконом. В своих понятиях абсолютно независимых «мыслящей субстанции» и «протяженной субстанции» он довел гносеологические абстракции Бэкона – «чистый разум» и «вещи сами по себе» – до предельной степени «чистоты». Полное отделение «мыслящей субстанции» позволило Декарту взять мышление абсолютно «чистым», т.е. само по себе, вне всякой связи и с внешними вещами, и с другими модусами души. Посредством процедуры радикального сомнения Декарт получает свой знаменитый тезис «*cogito ergo sum*», который предъявляет, что мысль (действие мышления, особый вид активности) есть способ существования некоей вещи – «я». В нем Декарт выразил фундаментальное и беспрецедентное усмотрение своей философии: условием и началом всякого познания является самосознание. У Декарта налицо и модель ума, или акта познающей мысли. Эта «модель» имеет 4 элемента: 1) духовная индивидуализированная сущность, сознающая себя – «я», или самость; 2) ее способность – *lumine naturale* (интуиция), которая обеспечивает и самосознание, и усмотрение объектов познания; 3) содержащиеся в ней ее некие духовные «точки» – простые понятия (идеи); 4) способность «я» связывать простые идеи в цепи – дедукция. Концепция мышления Декарта была огромным шагом вперед по сравнению с Бэконом. Однако ни один из ее элементов не был Декартом разработан, хотя ни один из них не был и утрачен новоевропейской философией.

Учение Д. Юма о человеческом духе вообще и о мышлении, в частности, стало вершиной грандиозных усилий всех новых мыслителей, а не только эмпириков. Он задумал создать науку о человеческой природе. По предмету она должна стать изучением не тела человека, которым занимается естественная философия, а наукой о человеческом духе, что делает ее моральной философией. А наукой ее сможет сделать только научный метод [1, с. 82]. Юм категорически отвергает отвлечение к метафизике [1, с. 80]. Это указывает на принятие им к разрешению задачи, сформулированной Декартом: познать природу человеческой души и начала совершенного познания [2, с. 309]. Еще более очевидно Юм воспринимает от Декарта и высшую задачу философии – создать высочайшую и совершеннейшую науку – этику. А вот метод Декарта, состоящий в том, чтобы прежде найти «первые начала», а затем вывести из них все остальное знание, Юм как раз категорически не принимает. Этот эпизод во «Введе-

нии» к трактату Юма очень показателен, так как предьявляет прямую полемику Юма с Декартом и показывает воздействие Декарта на всю философию Юма. Чтобы сделать учение о человеческом духе наукой, его нужно поставить на почву опыта. Однако это не обыденный, случайный и хаотичный опыт, а опыт научный. Он образуется из специальных наблюдений и очень специфических экспериментов, которые должны давать точно фиксированные факты. Т.о., понятие факта конституирует не только специфическое понятие опыта у Юма, но и всю его научную методологию [1, с. 84-85]. В отношении духа Юм считает фундаментальным и абсолютно достоверным фактом, что все его действия есть перцепции (восприятия). Этот тезис есть не столько развитие положения Беркли «esse est percipi», сколько полемическое развитие монадологии Лейбница, который впервые всю деятельность монад (в том числе человеческих душ) свел к перцепциям. Юм, разрабатывая концепцию человеческого духа, ни разу не упомянул имени Лейбница. Однако именно понятие перцепции (восприятия) он делает основным в своей концепции человеческого духа. Он дает богатейшую палитру всех перцепций, выстраивает из них стройную систему, состоящую из трех подсистем: познание, аффекты, мораль. И хотя в этой системе Юм как бы «просмотрел» эстетические перцепции, но он хорошо осознавал их значение в составе человеческого духа, часто упоминал о них в изложении учения об аффектах и морали и даже посвятил им специально небольшое сочинение – «Об утонченности вкуса и аффекта» [1, с. 567-571]. В целом Юм создал на основе «научного опыта» очень «богатую» модель ума. В ней четко выделяются взаимопроникающие и взаимоопределяющие сферы человеческого духа; разработан механизм целеполагания как для актов мышления (познания), так и для моральных и эстетических суждений и для поступков – мотивы; указаны «движущие силы» всех действий духа (ума): причинность, ассоциации идей и аффекты. Модель человеческого духа Юма стала не только стимулом, но и базой и непосредственным «материалом» для всех «Критик» Канта.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Юм. Сочинения. М., 1965.
2. Декарт Сочинения. М., 1989.

## **ЧУДО В РЕЛИГИОЗНОМ ОПЫТЕ**

*С.Н. Астапов (Ростов-на-Дону)*

В общепринятом понимании чудо – чрезвычайное, непостижимое и оттого удивительное событие. Д Юм в главе «О чудесах» трактата «Исследование о человеческом познании» рассматривал чудо как свидетельство о нарушении законов природы, а потому противостоящее опыту, основанное на обмане или самообольщении. Он утверждал, что никакое свидетельство недостаточно для установления чуда, кроме того, ложность которого явилась бы большим чудом, чем то, о чем оно свидетельствует. А вера в чудеса связана с тем, что они возбуждают приятные аффекты. В религиозном сознании чудо, несомненно, связано с проявлением сверхъестественного, причем таким проявлением, которое нарушает привычный порядок вещей, ход событий, законы природы. Однако такое понимание чуда противоречит представлению о богоприсутствии в мире, выработанному в монотеистических религиях, в частности в христианстве. Данное противоречие подробно описал А.Ф. Лосев в «Диалектике мифа»: с позиций теистического сознания, божественное присутствие в мире постоянно, а значит, нельзя сказать, что Бог особо вмешивается в мир и чудо носит редкий характер; нарушения законов природы также не происходит, во-первых, потому что Бог не нарушает того, что сотворил, во-вторых, «нарушение» относится не к законам мира, а к представлениям науки об этих законах; в-третьих, чудо вообще не имеет отношения к законам природы, потому что оно есть явление социальное и историческое, совершается для сознания человека. А.Ф. Лосев приходит к выводу, что чудо – вообще не есть событие. Оно представляет собой интерпретацию события, причем такого, которое представляет собой выполнение в личности ее первообраза [1, с.136-160].

Аналогично рассуждал и П. Тиллих, усматривавший в определении чуда вмешательство сверхъестественного в природные процессы и опасность для богословского использования [2, с. 127-130]. Манифестация сверхъестественного как тайны бытия, согласно Тиллиху, не уничтожает те структуры бытия, в которых происходит манифестация. Тиллих выделяет три характерных черты чуда: 1) удивительность при непротиворечии рациональной структуре

действительности; 2) указание на тайну бытия; 3) знаменательность в экста- тическом опыте. Чудо как событие, по Тиллиху, есть не столько факт и происшествие, сколько интерсубъективная корреляция манифестируемого сверхъестественного и верующего индивида. Может сложиться представ- ление, что А.Ф. Лосев и П. Тиллих дают субъективистское понимание чуда, рассматривая его не как эмпирический факт, а как феномен индивидуального религиозного сознания. Но философы, особенно Лосев, не случайно подчер- кивают символизм чуда. В их понимании символ – встреча двух планов бы- тия, двух реальных субъектов. Символ существует для того, кто может вос- принять его смысл, соответственно, и чудо совершается для того, кто готов в него поверить. Чудо – знак, знамение для укрепления веры. Не вера основыва- ется на чудесах, а чудеса на вере. В противном случае будет не вера, а зна- ние о чуде. Ответ на вопрос о месте чуда в религии кроется в ее соотношении с повседневностью. С одной стороны, религия, будучи элементом культур- ной традиции, выступает и элементом повседневной жизни. Но повседнев- ный жизненно-практический опыт – плохое место для религии, поскольку он, если и предполагает веру, то только такую, которая из имеющихся альтерна- тив выбирает самое вероятное, надежное и выгодное. Религиозная же вера, особенно вера в Бога, не может опираться на самое вероятное в жизненном опыте и выбирать самое практичное. В религии происходит выход человека за пределы наличного опыта – экстаз, трансцендентация. Поэтому, с другой стороны, религия в своих актах есть прорыв повседневности, выход из повсе- дневной реальности в иную. Таким образом, религия и повседневна, и экс- траординарна по своей сути. Экстраординарность религии и выражается в феномене чуда.

Чудо – событие, в смысле встречи двух планов бытия: повседневного и трансцендентного. Это событие, сколько бы оно часто не происходило, все- гда носит случайный характер, и по сравнению с объемом повседневного опыта – редкостный, необычный характер. Оно совершается в сознании чело- века, ведь именно человек видит необычность открывающейся ему новой ре- альности. Поэтому чудо является феноменом не только религиозного созна- ния. Но религиозное сознание провозглашает открывающуюся реальность сверхъестественной, доминирующей над повседневной реальностью, пара- дигмальной по отношению к ней. Повседневная реальность помещается в за-

висимость от этой иной (сверхъестественной) реальности, соответственно, возникает необходимость периодического выхода в последнюю и накопления религиозного опыта или обнаружения ее в повседневности в виде чудесных явлений. Чудо не является нарушением физических или иных закономерностей. Оно является нарушением наличного опыта, сложившихся, устоявшихся представлений о мире. Ведь когда происходит чудо, изменяется восприятие лишь одного фрагмента (элемента, момента) действительности, остальные же фрагменты, как и действительность в целом, сохраняют свою повседневную стабильность.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М., 1991.
2. *Тиллих П.* Систематическое богословие. СПб., 1998.

## **РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ: ПРОБЛЕМА ПОДХОДА**

*В.В. Золотухин (Ростов-на-Дону)*

Мировой опыт целенаправленной борьбы с религией в XX в. показал, что человек как родовое существо не может целиком и полностью абстрагироваться от проблемы трансцендентного, предать его забвению, ограничить свои интересы лишь реальностью, данной нам в обыденном опыте. Популярность нетрадиционных синкретических религий, а кое-где примитивных форм религиозности, поверхностное знакомство с традиционными конфессиями – вот неполный список феноменов, указывающих на живой интерес к трансцендентному в светском обществе. Эта проблема может быть поставлена вне мировоззренческого контекста и ангажированности исследователя. Вопрос о конечном статусе религиозного опыта является, по своей сути, онтологическим. Ключевой пункт рассматриваемой проблематики составляет возможность верификации этого опыта и попыток вынесения окончательного суждения о его достоверности.

Можно выделить три основных подхода к проблеме религиозного опыта:

- апологетический (различными средствами обосновывающий его реальность и истинность);
- критический (материалистический, находящий корни этого опыта в человеческой истории, психологии, экономике, условиях жизни людей);
- дескриптивно-феноменологический (устраняющийся от прямого наделяния религиозного и мистического опыта статусом истинности/ложности, рассматривающий и изучающий его как наличную данность).

В истории философии неоднократно предпринимались фундаментальные попытки умозрительного обоснования бытия Бога как Перводвижителя, Первопричины, Первосовершенства, абсолютно необходимого Существа и т.п. Это было связано с рецепцией перипатетизма средневековой теистической философской традицией (к примеру, Ансельм Кентерберийский, Аквинат). И. Кант своими антиномиями чистого разума покончил с попытками логических обоснований божественного бытия, наделяющих, в том числе, и религиозный опыт статусом истинности. Оказалось, что проблема намного сложнее

и глубже, она не сводится к ряду силлогизмов. Феноменология религии (Г. ван дер Леув, Р. Отто, М. Элиаде и др.) стремится рассмотреть основания религиозного опыта, черпая материал из самых разных источников – от верований примитивных народов до мировых религиозных систем. Стараясь принять нейтральную сторону, она, тем не менее, постоянно соприкасается с теистической мыслью. Прекрасным материалом для феноменологии религии и примером авторефлексии философского тезиса является русская религиозная философия (В. Соловьев, С. Булгаков, П. Флоренский, С. Франк, В. Несмелов и др.). Во многих работах этих авторов присутствуют серьезные попытки концептуализации религиозного опыта, схватывания его оснований, облечения в дискурсивную форму. В этой связи интересно сопряжение рациональной аргументации с «прыжком веры», который ведет к признанию безоговорочной истинности религиозной доктрины. Речь может идти:

- в философии – об отбрасывании любых аргументов при разговоре о положениях религии;
- в духовно-эмоциональной сфере – об остром, бурно переживаемом чувстве достоверности превыше всякой иной достоверности и будто бы непосредственно данном знании.

Пример дискурсивного «прыжка», на наш взгляд, хорошо представляет религиозно-антропологическое учение профессора В. Несмелова. В своем фундаментальном труде «Наука о человеке» В. Несмелов, выступая с апологетических теистических позиций, посвящает, по сути, целую главу умозрительному обоснованию бытия Бога. Им выстраивается философское доказательство, которое исходит из противопоставления безусловного характера человеческой личности и ограниченной причинности материального мира. Личность, несмотря на скованность условиями материального мира, в своей основе инакова и несводима к нему. Она не сводится к механистическим закономерностям природы. Абстрагирование от этой скованности, по мысли В. Несмелова, приводит к представлению о полностью безусловной личности, ничем не ограниченной и не связанной с вещным миром, то есть о Боге. В это рассуждение естественно встраивается тезис о человеческой личности как об образе Божьем. Здесь мы видим стройную спекулятивную аргументацию, учитывающую современные автору достижения философской мысли. Однако когда Несмелов рассматривает христианство как «исключительное

решении загадки о человеке», он не предлагает никаких аргументов в защиту своей позиции. Истинный статус христианской религии для В. Несмелова имманентно присущ ей, самоочевиден и не нуждается ни в каком обосновании. Хорошим примером духовно-эмоционального восприятия истин религии могут служить пассажи С. Булгакова, П. Флоренского и других современников В. Несмелова. Упор здесь делается на невысказываемый, невербализуемый и неопиcуемый духовный опыт, переживание. Бытие Бога осознается «прежде всякого анализа», а любое доказательство, по словам Булгакова, «безмолвствует». Законы логики, рационализм и скептицизм, соприкасаясь с религиозным опытом, становятся для адепта абсолютно неактуальными, утрачивают силу. Трансцендентность высшего Существа в религиозном опыте дана не как философский концепт, а как чувство. Оно автоматически влечет за собой признание истинности догматов религии. Понятийные формулы догматов при этом обозначаются как приблизительные и неточные попытки выразить сверхразумное содержание религиозного опыта. Философское рассмотрение подобных феноменов, в свою очередь, становится важным источником информации о формах религиозного опыта.

## **ФИЛОСОФСКИЕ СМЫСЛЫ ПОНЯТИЯ «ОПЫТ»: ПЛАТОНИЗМ И СУБЪЕКТИВИЗМ В ПОЗНАНИИ**

*А.В. Тихонов (Ростов-на-Дону)*

Для исследователей проблематики, связанной с опытом и познанием человека, крайне тяжело систематизировать взгляды Платона о познавательных принципах и еще тяжелее выработать и зафиксировать строго очерченные познавательные принципы в его учении. Это объясняется в большей степени самой природой его учения: разностью тематик его диалогов, неоднозначностью ответа на вопрос о том, чему конкретно посвящен тот или иной диалог, когда и в связи с чем тот или иной диалог был написан. Да и сама диалоговая форма крайне тяжела для того чтобы точно выяснить – словами какого участника диалога и в каком его фрагменте Платон выражает то, что именно он хотел сказать, а не то, что он подвергает критике. Конечно, в самых известных и прозрачных местах его диалогов читателю становятся очевидны главные принципы учения Платона.

Познание в философии Платона – это не голый процесс добычи истины; познание несет «радость» умозрительного характера. Опыт в учении Платона не заключен лишь в рамках того, что может быть ограничено понятиями «теория познания» и «когнитивистика». Этот опыт несет космологическое и онтологическое значения. Содержательную сторону космологии Платона составляет постоянно провозглашаемая нацеленность человека на постижение и следование «благу». В ранних диалогах Платона собеседники следуют стремлению познать «благо», но они не могут реализовать само следование «благу». Несмотря на то что эта группа диалогов содержит в себе темы «идеального» порядка, ряд вопросов метафизического характера, Платон старается показать, что готовиться к их восприятию можно только благодаря использованию особого способа их рассмотрения, то есть благодаря философии. А в позднем диалоге «Филеб» Платон дает описание философского метода постижения «блага»: это «диалектическое» рассуждение, в котором существенным является видение родов сущего (организованных по принципам родов Вселенной) и видение подчинения сущего своему началу. Безусловно, философский опыт есть опыт постижения истинной реальности, и он связан с самим устройством бы-

тия: обращаясь к вопросу определения философа в «Государстве», его роли и особенности занятия философией, мы не можем обойти стороной вопрос об идеях, принципах устройства бытия, не данных для непосредственного, чувственного познания. Так, например, в учебном курсе профессора А. Космана [1], рассуждение о философе в «Государстве» включает в себя смысловые блоки, напрямую касающиеся проблем бытия и идей.

В «Государстве» Платон подчеркивает онтологическую важность занятия философией: увидеть свет трансцендентного означает приблизиться к нему, дать реализоваться первичному тождеству (что требует от человека усилия) «чистой», «лучшей» стороны души с началом бытия, поэтому сама философия у Платона является элементом общей космической схемы. «Усмотрение», понимание причины бытия есть нахождение и реализация связи с этим основанием. Философия выступает возможностью «выдержать созерцание бытия», увидеть идеальный мир; и такое знание является самым важным в управлении государством. Философия – высший род знания для Платона. «Диалектиком» является тот, «кому доступно доказательство сущности каждой вещи» [2, с. 318]. Философия как раз и направлена на постижение идеального основания бытия. Следовательно, «диалектика» в целом тождественна «философии», только «диалектика» обладает еще и «доказательством» этого основания (а не только нацеленностью на его познание). Диалектик тот, кто выделяет сущность вещи, и обосновывает ее, но обоснование («доказательство») возможно только при обращении ко всему объему целого сущего, ко всем случаям его проявления.

Познавательный опыт, представленный в учении Д. Юма, обладает своими особенностями. Делению путей познания на чувственное и рациональное у Юма присуще подчинение «мышления» «чувствованию», поскольку «идеи» есть лишь «слабые образы» чувственных «впечатлений». Поэтому все восприятия, каким бы образом они не получались, делятся на простые и сложные. Чувственные восприятия сопровождают умственные подобно тому, как первичное основание, инициирующее опыт, сопровождает его дальнейшее развитие. «Впечатления» в учении Юма различаются между собой: есть «впечатления ощущений», которые, в отличие от «впечатлений рефлексии», дистанцируются Юмом от прямой связи с рациональной деятельностью. «Впечатления ощущений» происходят напрямую от непознаваемой реальности – области,

существующей вне субъекта. Существует также и присущий субъекту принцип соединения простых идей в сложные. Также к главным особенностям опыта в учении Юма относится рассмотрение нравственной и волевой составляющей его существа через природу впечатлений, что в итоге дает повод обозначить его учение как определенную форму субъективизма, в которой эмпирическая деятельность является основополагающей. Итак, перед нами два разных философских понимания опыта. Первое понимание заключено в утверждении ценности приобретения жизненной мудрости, которая укоренена в бытии и на фоне которой нет различия между тем, что составляет содержание современных представлений о гносеологии и онтологии. Второе понимание раскрывает нам особенности познавательной деятельности субъекта, что приводит в итоге все учение к субъективизму и скептицизму.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Kosman A. Plato and Aristotle: The Genesis of Western Thought. Course Guide. LLC, 2003.*
2. Платон Собрание сочинений в четырех томах. М., 1994. Т 3.

## ***ВОЗМОЖНОСТЬ И ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕДАЧИ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА ЧЕРЕЗ СМИ***

*М.А. Белов (Краснодар)*

По определению словаря Брокгауза и Ефрона, всякий опыт есть первичный источник наших знаний, дающий материал для всякого другого познания. Применяя это определение к опыту религиозному, мы сталкиваемся тем, что в отличие от обычного опыта, который является совокупностью накопленных чувственных и эмоциональных переживаний и приобретается в результате нашей деятельности, опыт религиозный является плодом духовной жизни человека, его отношений с Богом. Вера человека, выстраивая определенным образом его отношение к миру и к надмирному, в итоге определяет и религиозное чувство человека. И мы, по словам С. Франка, который, в свою очередь, развивает мысль Б. Паскаля, «пойдя сначала «наугад» по пути веры, потом обретаем на нем опытное удостоверение его истинности» [1]. Соответственно, религиозный опыт выступает как некоторая совокупность религиозных чувств и переживаний, изначально принятых на веру, а затем оцененных, переработанных человеком. Современное информационное общество опирается на идею определяющей роли информации в жизни людей. Опыт как частная форма этой информации во все времена являлся основным предметом информационного обмена между людьми. И тем выше была его ценность, чем более универсально было его применение. Религиозный опыт воспринимается как универсальный. Однако его непосредственная связь с верой и религиозным чувством человека, а также кажущаяся «необязательность» в повседневной жизни сделали его обособленной частью информационного пространства.

Изначальная и наиболее полная форма его передачи от учителя к ученику, когда духовное и нравственное совершенствование последнего происходило под руководством наставника, не обеспечивала широты распространения. В дальнейшем распространение религиозного опыта приобретает устные формы (проповедь) и письменные (апологетика, публицистика). Совершенствуются и сами эти формы, появляется разнообразие стилей. Церковная проповедь становится формой передачи не только религиозного опыта, но и

иной информации, входящей в сферу как церковной, так и общественной жизни. Сегодня СМИ являются одним из основных агентов социализации. «Сообщество простирается лишь до того предела, до которого простирается действительная передача информации» [2, с. 239]. Распространяя информацию, способствуя передаче опыта, средства массовой информации оказывают непосредственное воздействие на формирование ценностных ориентаций людей, создают и воспроизводят культурные мифы, характерные для данного общества, формируют и поддерживают доминирующую в обществе систему ценностей. В контексте данного исследования интерес представляют религиозные СМИ, в особенности те из них, которые позиционируют себя как православные. Святейший Патриарх Алексий II не раз подчеркивал, что «перед Церковью стоит важная миссионерская задача – научиться вести проповедь с широким использованием тех возможностей, которые сегодня предоставляют средства массовой информации» [3].

Главная цель православной журналистики – свидетельство об Истине Христовой, однако сегодня это свидетельство может быть просто не услышано, если журналист не владеет «языком», на котором говорит его слушатель, зритель или читатель. В последние годы отмечается возросший интерес государственных и общественных организаций к православию и православным СМИ. Пересечение церковной и светской публицистики становится уже знаком времени. Современные масс-медиа сформировались в секулярную эпоху вне Церкви. И сама Церковь относительно недавно стала на равных правах с другими общественными институтами взаимодействовать со СМИ. Этот опыт показывает, что средства массовой информации действительно предоставляют широкие возможности для церковной миссии. Однако во многих светских СМИ образ Церкви подчас создается людьми далекими от Православия. В общественном сознании формируется упрощенный вариант «православности»: без соблюдения канонов и правил церковной дисциплины, без борьбы со своими страстями, без поста и молитвы, без исповедания веры и жизни по вере. Но эта точка зрения губительна для человеческой души, разрушительна для церковной среды и, в конечном счете, пагубна для самого общества. Удаленность от религиозного опыта в личной жизни создает для журналиста большие трудности при освещении религиозных событий. Церковная журналистика до сих пор борется с детскими болезнями неопитства собственных кадров. Перед

ней стоит острая проблема политизации и «пиаризации». Но у православного человека есть четкое понимание того, что он не имеет права засорять информационное пространство пустословием. Если православные СМИ не являются событием веры, то их существование бессмысленно. Правильными же «технологиями», по слову Святейшего Патриарха Кирилла, для СМИ являются синтез веры, культуры и искусства. Таким образом, как никогда важным сейчас для православных СМИ является привлечение кадров, обладающих как профессиональным опытом, так и опытом веры.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Франк С.Л. С нами Бог  
[//http://azbyka.ru/vera\\_i\\_neverie/o\\_vere/frank\\_s\\_nami\\_bog\\_03-all.shtml](http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_03-all.shtml).
2. *Винер Н.* Кибернетика. М., 1983.
3. Доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия // Журнал Московской Патриархии. 2004. № 10.

## **ТРАНСФОРМАЦИЯ ОПЫТА ПРОШЛОГО: ВЕРСИИ СТРАТЕГИЙ**

*Е.В. Золотухина-Аболина (Ростов-на-Дону)*

Проблема человеческого опыта – его получения, переживания, интерпретации, использования и трансформации – одна из самых сложных в философии и психологии, потому что касается наиболее тайных глубин нашего бытия в мире. Понятие опыта достаточно многопланово, включает в себя как совокупность эмпирических впечатлений, предъявляющих нам пространственно-временную действительность, так и целостность наших внутренних переживаний и интерпретаций реальности: мыслей, состояний, страстей, ценностных образов. Д. Юм, чье трехсотлетие мы отмечаем в этом году, уделил особое внимание аффектам человека. По Юму, мы не только нигде не перешагиваем за пределы собственных ощущений, но наши ощущения еще и в немалой степени связаны со страстями – любовью и ненавистью, гордостью и униженностью, завистью и сочувствием. Опыт чувств и оценок, согласно Юму, – важнейший опыт человека. Само слово «опыт» указывает нам на прошлое. Опыт – это накопленное достояние, обретенный инструментарий, совокупность ранее проторенных дорог, имеющих тенденцию продолжаться в настоящем и будущем. Однако стереотипы переживаний, шаблоны оценок, матрицы коммуникативных реакций не всегда позитивны для сегодняшнего дня, не всегда помогают приспособляться к миру и развиваться в нем. Текущий опыт может быть обременен опытом прошлого: психологическими травмами, депрессивными реакциями, страхами, опасениями, сложившейся в ранний период жизни негативной самооценкой и т.д. Прошлое, живущее в настоящем, похоже на застрявшую в теле пулю, которую следует извлечь, чтобы функционирование организма шло нормально. Практически все крупные философско-психотерапевтические направления сегодняшнего дня вырабатывают свои стратегии трансформации опыта прошлого – ради того, чтобы человек был счастливее. Рассмотрим коротко некоторые из них.

1. Аналитическая психология. Аналитическая психология К.-Г. Юнга, как и ряд других направлений психотерапии, усматривает причину негативного влияния прошлого опыта в бессознательном и фрагментарном характере его усвоения человеком. А на это, согласно Юнгу, влияют воспитание индивида,

тип культуры, к которой он принадлежит, они могут создавать условия, при которых ряд содержаний внутреннего мира подавлены и не способны выйти на поверхность сознания и быть осмыслены личностью, человек не переживает себя как целостность, не имеет доступа к своим чувствам, страхам, желани-ям. Чтобы искажения целостности человека, полученные в прежнем опыте, не приносили дальнейших страданий, необходимо восстановить единство теку-щего опыта, дать человеку возможность стать целостным в настоящем. Юнг полагает, что важной стратегией достижения целостности является первоначальное отслеживание или выражение бессознательного в образах (во сне или в спонтанном творчестве), это дает возможность раскрыть смысл ситуации, прояснение которой возможно путем амплификации – сравнения пришедших образов с аналогичными образами в мировой культуре, тогда станет ясно, что хочет «сказать» нам образ. Но прояснение смыслообразов еще не решает проблемы. Решение лежит на пути интеграции, с одной стороны, архетипиче-ских образов бессознательного (индивидуация), с другой – бессознательного и сознания, что Юнг называет «трансцендентной функцией». Однако у Юнга нет пошагового содержательного описания такого объединения. Его терапия – скорее, серия экспериментов с внутренним миром.

2. Нейро-лингвистическое программирование (НЛП). Стратегии работы с прошлым НЛП (Д. Гриндер, Р. Бендлер, Р. Дилтс и др.), хотя и включают в себя обращение к телу и к бессознательному, тем не менее, делают ставку на «разговорный рефрейминг»: наши прошлые обстоятельства и прежние мне-ния о себе и о мире должны быть иначе интерпретированы, соответственно – картина реальности, которая нас не устраивала, должна измениться. На каж-дое негативное утверждение дается контрутверждение, перечеркивающее не-гативный смысл прошлых убеждений и создающее новые смыслы, проводит-ся подробный ценностно-смысловой анализ нашей «карты реальности», вы-ясняются контексты негативных высказываний о себе и мире, с помощью специально построенных фраз пошагово меняются привычные убеждения че-ловека (разумеется, те, которые мешают ему радоваться жизни и достигать успеха). В центре внимания в этом случае оказывается речь, язык, которые и служат формой для трансформации прошлого негативного опыта в новый – позитивный. Личность, способная рационально перестраивать свою речь, из-

менять контексты, расширять свою «карту реальности», становится независимой от негативного опыта прошлого.

3. Наконец, третья стратегия преодоления прошлого негативного опыта условно называется фокусирование (Ю. Джендлин). Если Юнг, стремясь гармонизировать жизнь пациентов, опирался на эмоционально-образный ряд, а представители НЛП опираются на слово, то Джендлин вводит представление о «чувствуемых ощущениях», которые мы переживаем непосредственно в теле, как некие смутные, но индивидуализированные паттерны. Каждый такой паттерн, согласно Джендлину, выражает для нас значимый фрагмент негативного опыта, полученного в прошлом, причем фрагмент подавляемый. Фокусирование на расплывчатом, но внятном ощущении помогает забытой и вытесненной проблеме выйти на поверхность, а человеку, осознающему временную дистанцию от прошлого переживания – прожить его еще раз и выйти из него к новому опыту и новому восприятию, трансформировать его в иное.

В современной работе с внутренним миром есть еще много стратегий трансформации прошлого опыта, каждая из которых требует описания и обсуждения со стороны философов.

## **ФИЛОСОФСКИЙ МИСТИЦИЗМ В ОПЫТЕ И ТРАДИЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО И НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ**

*В.Е. Толыкин, Т.В. Толыкина (Краснодар)*

Современная наука, разрабатывая научную картину мира и сопоставляя ее с религиозной картиной мира, утверждает безусловную непреложность разума, рациональных методов и средств познания и вместе с тем не исключает возможность иных концептуальных подходов, само существование которых свидетельствует о том, что проблема соотношения веры и разума отнюдь не утратила своей значимости и диалог науки и религии продолжается. К вне-научным формам познания относится также мистическое познание. Мистические элементы в большей или меньшей степени присущи всем без исключения и мировым, и сектантским религиям. Более того, они лежат в основе всех первобытных политеистических религий, являются их питательной почвой. Вместе с тем мистика имеет и собственный, отличный от религии смысл. Если религия представляет собой экзотерическое знание (направленное во вне, доступное непосвященным), то мистика есть знание эзотерическое. Направленное внутрь, оно выражает самые сокровенные тайны, доступные только посвященным, способным достичь высот мистического экстаза и слиться с Божеством, воплощающим в себе всю полноту и совершенство мира. В противовес объективированности религии мистика предельно субъективирована, обращена к внутреннему состоянию человеческой души, испытывающей священный трепет перед сокровенными тайнами бытия.

Есть еще одно важное различие между мистическим и религиозным познанием. Религия, как известно, четко разграничивает естественный и сверхъестественный миры. Мистика же не приемлет подобного разграничения, поскольку все, в том числе и реальность, растворяясь в Духе, Высшем Божестве, полностью поглощается им. Мистика не только пронизывает собой религию, но и стремится проникнуть в сферу науки. Речь идет прежде всего об оккультном знании и так называемых оккультных науках (от лат. *occultus* – тайный, сокровенный), направленных на исследование и персонификацию скрытых природных сил, их познание с помощью откровения свыше. Разновидностью оккультизма является парапсихология, объектом исследования

которой становятся явления, выходящие за пределы повседневного жизненного опыта и имеющих в распоряжении человека средств познания. К таким явлениям, получившим название психи феноменов, относятся ясновидение, телепатия, психокинез и другие сферы вненаучного парапсихологического знания. Мы видим, что и в историко-эволюционном, и в содержательном плане религия и мистика столь же близки, сколь и чужды друг другу, несопоставимы в своем видении человека, его познавательных возможностей и способностей.

Еще более сложным с точки зрения методологического анализа является соотношение мистики и науки. Традиционным является утверждение о несопоставимости, несоизмеримости науки и мистики, об их жестком, бескомпромиссном противостоянии. «Многим мистика кажется, – подчеркивает Карл Дю Прель в своей знаменитой «Философии мистики», – каким-то заколдованным царством, отдаленным от науки китайской стеной. Но это заблуждение. К мистике придет неминуемо всякий, кто будет идти по пути строгой логики» [1, с. 436]. Гален, Парацельс, Ван Гельмонт, Паскаль, Нострадамус – таков далеко неполный перечень великих, оставивших глубокий след в истории, имен, в чьих произведениях можно обнаружить причудливое переплетение науки и теологии, глубокой рациональности и столь же глубокого мистицизма. Не случайно столь противоречиво отношение и современников, и далеких потомков Нострадамуса, одни из которых воспринимали и воспринимают его как великого ученого и одновременно как ясновидца и пророка, а другие как лживого и никчёмного проходимца, пророчества которого пусты и бессмысленны.

Мистика с точки зрения ученого, с одной стороны, вплетена в самую ткань научного исследования, а с другой стороны, выражает собой новый уровень познания, ибо естественные науки, дошедшие до исходных понятий об атоме и структуре атомного ядра, исчерпали по существу предмет своего исследования. Перед человеком открываются новые горизонты, новые верхушечные ветви феноменологического древа познания. Именно на этом пути, пути органического синтеза науки и мистики Карл Дю Прель видит реальную возможность удовлетворения высшей духовной потребности человека – уяснить значение мира и самого себя. Он удивительно тонко связывает гелиоцентрическую систему Коперника с тайным учением пифагорейцев и Каббалы, дар-

виновскую теорию эволюции с трансцендентализмом И. Канта и мировой волей Шопенгауэра. Философский мистицизм, претерпевший сложную, противоречивую эволюцию, вплетается не только в общую ткань философского мировоззрения, но и всей человеческой культуры.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Дю Прель К.* Философия мистики. М., 1995.

## **ПРОБЛЕМА ОПЫТА В СОЦИАЛЬНОМ КОНСТРУКТИВИЗМЕ**

*Е.И. Шашлова (Ростов-на-Дону)*

Возникновение конструктивистского дискурса (в том числе и дискурса социального конструктивизма) связано с кантианским переворотом в философии, поэтому мы анализируем понятие опыта, начиная с философии И. Канта. Попытка мыслить априорные понятия, которые даны нам до опыта и с которыми соотносятся предметы, является тем новым методом мышления, который возникает в нововременной науке и становится революционным в философии благодаря Канту. После кантианского переворота в философии, познание объективной реальности имеет своим условием опыт: трансцендентальный субъект является условием объективности, «знание относится только к явлениям, а вещь сама по себе остается непознанной нами, хотя она сама по себе и действительна» [1, с. 25]. Именно потому, что есть реальность сама по себе, мы ее и не можем познать, но весь пафос конструктивизма (и социального в том числе, особенно в концепции Б. Латура) направлен на то, что все реальное познаваемо, так как является результатом деятельности разума. Конструктивизм отказывается от дуализма реальности и мышления. Одно из определений социального конструктивизма сосредоточено в проблемной области онтологии и теории познания и рассматривает социальный конструктивизм в отношении реализма/натурализма/фундаментализма. Это определение показывает, что существует три версии социального конструктивизма, различающихся в вопросе онтологических оснований: социальный конструктивизм как разновидность социологического реализма или фундаментализма, релятивистский социальный конструктивизм и конструктивизм Б. Латура. И понятие опыта, являющееся связующим звеном между реальностью и познанием, по-разному предстает в этих трех версиях.

Социальный конструктивизм как разновидность социологического реализма имеет в качестве онтологических оснований социальные институты, законы, структуры и пр. Так, П. Бурдьё при анализе социальной действительности использует понятие доксического опыта. Докса – это совокупность допущений, воспринимающихся как само собой разумеющихся и не зависящих от какой-либо дискуссии, так как они являются ее скрытым условием [2, с.

499]. П. Бурдье совмещает эпистемологическую проблематику с социальной, используя понятие доксы и в отношении опыта человека и в отношении социальных наук: вследствие того, что был забыт генезис социальных наук, возникла дисциплинарная докса (здоровый смысл; то, что наиболее распространено среди большинства; не истинное, но одобряемое [3, с. 522]).

Понятие доксического опыта соответствует «естественной установке» Э. Гуссерля, однако П. Бурдье анализирует именно социальные условия, делающие возможным такой опыт. Доксический опыт представляет собой абсолютное согласие «между строением бытия и формами познания, между внутренними ожиданиями и внешними событиями мира» [4, с. 292]. Это опыт принятия социального мира как естественного, очевидного и неизбежного. Доксический опыт возможен именно благодаря согласованности объективных и когнитивных структур. П. Бурдье показывает социальный генезис и механизм социального конструирования не только объективных социальных структур, но и того, что составляет габитус – схемы восприятия, мышления и действия [5, 181]. Габитус, по Бурдье, представляет собой социализированное тело, интериоризирующее социальный порядок, «габитус есть одновременно система схем производства практик и система схем восприятия и оценивания практик» [5, с. 193]. Все эти элементы габитуса, выделяемые П. Бурдье, составляют систему диспозиций, в соответствии с которой агент ориентируется в социальном пространстве. В ходе практики агент воспроизводит неосознанно и спонтанно усвоенный жизненный опыт, осуществляя свои собственные стратегии и реализуя цели социального мира. Индивидуальное поведение агента, согласно Бурдье, определяется структурами габитуса. Социальное конструирование – это конструирование опыта субъекта посредством социальных институтов. Такое конструирование включает в себя и конструирование габитуса, и конструирование самих социальных институтов.

Таким образом, проблема опыта в социальном конструктивизме – это проблема механизма формирования опыта субъекта. Поэтому социальный конструктивизм (кроме версии Б. Латюра, который полагал невозможным отделение конструкции от неконструированного/реального/доопытного, социального от несоциального/природного) направлен на деконструкцию, анализ доопытных структур, выяснение, что из человеческого опыта предопределено априорно, а что сформировалось под воздействием социализации, в

процессе формирования габитуса и пр. Этот подход к проблеме опыта реализуется в современных социально-гуманитарных науках (например, социальный конструкционизм К. Джерджена в нарративной психотерапии), а анализ социально-конструктивистского дискурса об опыте позволяет выявить онтологические основания такого подхода.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Кант И. Критика чистого разума. М., 2006.
2. Бурдые П. Поле науки // Социальное пространство: поля и практики. М.,СПб., 2005.
3. Бурдые П. Дело науки. Как социальная история социальных наук может служить их прогрессу // Социальное пространство: поля и практики. М.,СПб., 2005.
4. Бурдые П. Мужское господство // Социальное пространство: поля и практики. М.,СПб., 2005.
5. Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть // Начала. Choses dites. М., 1994.

## **«МИСТИКА» И «МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ» В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

*О.В. Попова (Краснодар)*

Понятие «мистика» имеет несколько значений. Мистика в обыденном языке является синонимом всего таинственного, непостижимого. Католическая теология определяет мистику как эмпирическое познание божественной благодати в человеке. В философии – мистика это понятие, обозначающее стремление постигнуть сверхъестественное, трансцендентное, божественное путем ухода от чувственного мира и погружения в глубину собственного бытия, стремление соединиться с Богом посредством растворения собственного сознания в Боге – мистическое единение. Современники считали мистиками многих поэтов Серебряного века – Ф. Сологуба, А. Блока, Д. Мережковского, А. Белого, В. Иванова, Л. Андреева и др. Но поэтам Серебряного века присущ скорее мистицизм – пристрастие к мистическому, склонность к неопределенному, неточному мышлению. По нашему мнению, славу подлинного мистика, более вышеперечисленных поэтов, заслужил В.С. Соловьев, он выражал свои мистические прозрения, как в стихотворной: «милый друг, иль ты не видишь, что все видимое нами // Только отблеск, только тени, от незримого очами» [1, с. 52], так и в философской форме В.С. Соловьев определял мистику как творческое отношение человеческого чувства к сверхприродному миру. Согласно воззрениям философа, мистика всегда имеет объективно-творческий характер. Она присуща не только отдельному индивиду, но и всему человеческому обществу в целом. «Общечеловеческий организм есть организм сложный. Прежде всего, три высшие степени его общего или идеального бытия, а именно, мистика в сфере творчества, теология в сфере знания и церковь в сфере общественной жизни, образуют вместе одно органическое целое, которое может быть названо старым именем религии» [2, с. 173].

В.С. Соловьев допускал между мистикой и художественным творчеством следующие общие черты – и то и другое имеет своей основой чувство (а не познание и не деятельную волю), своим средством – воображение (а не мышление и внешнюю деятельность); и то и другое предполагает в субъекте экстатическое вдохновение, а не спокойное сознание. «Мистика во внутрен-

нем соединении с остальными степенями творчества, именно с изящным искусством и с техническим творчеством, образует одно органическое целое, единство которого, как и единство всякого организма, состоит в общей цели, особенности же и различие в средствах или орудиях, служащих к ее достижению» [2, с. 173]. Мистическую сферу деятельности Соловьев называл «свободной теургией» или «цельным творчеством». Мистиком Н.А. Бердяев считал духовный опыт, выходящий за пределы противопоставления субъекта и объекта и не поддающийся власти объективации. Мистика Н.А. Бердяева не была близка мистике Я. Беме и М. Экхарда. Русский философ утверждал, что мистика имеет свой внутренний источник света и не нуждается в «фонаре разума». Мистик пребывает в сфере свободы, где свершается трансцендентный прорыв из торжества необходимости в свободу божественной жизни. Но тезис мистиков прежних времен, гласивший, что, когда человеческая природа приведена в состояние совершенной пассивности, в нее проникает божественная природа и действует лишь она, Н.А. Бердяев отрицал. Он заявлял: если человек перестает действовать и действует лишь Бог, отсутствует взаимодействие Бога и человека, нет столь важной «экзистенциальной встречи», а значит, мистический опыт бесполезен. Н.А. Бердяев настаивал, что духовная «мистическая» жизнь не означает безразличного, бескачественного, отвлеченного единства. В ней должно раскрываться конкретное, т.е. обладающее качествами единство. Рефлексия, раздвоение, противоположение не свойственны духовной жизни. «Мистика есть лишь субъективное состояние, ничем не отличимое от галлюцинации и иллюзии, особый вид психологической рафинированности и не более того, если она не свойственна объективной природе человека и мира» [3, с. 9]. Н.А. Бердяев настаивал, что в мистике, нельзя обнаружить путь к спасению, так как мистика – стихия человеческой природы, а не путь, которым утверждается добро и отрицается зло. Он, парадоксальным образом, заявлял, что «мистика есть реализм, ощущение реальностей, слияние с реальностями; рационалистический же позитивизм есть иллюзионизм, потеря ощущения реальностей, разрыв между реальностями мира» [3, с. 12-13]. Мистические школы Н.А. Бердяев не признавал, поскольку считал, что мистика «открытая напоказ», мистика, которой обучают, переходит в «лжемистику». «Наша мистика тяготеет к религии» [4, с. 7], – утверждал он. А.А. Ермичев отмечает, что мистика Н.А. Бердяева это и есть «пер-

воначальная духовная стихия бытия. Прозревающая мистика не что иное, как религия» [5, с. 10].

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Соловьев В.С.* Стихотворения // Серебряный век: Петербургская поэзия конца XIX – начала XX в. Л., 1991.
2. *Соловьев В.С.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1988.
3. *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. М., 2002.
4. *Бердяев Н.А.* Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. М., 2002.
5. *Ермичев А.А.* Три свободы Николая Бердяева. М., 1990.

# **ИНТЕРПРЕТАЦИИ СЛУЧАЙНОСТИ В ФИЛОСОФИИ Д. ЮМА И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

*Л.В. Балахонова (Краснодар)*

В нескольких тезисах попытаемся выявить многообразие интерпретаций категории «случайности» в философии Д. Юма с целью установления связей юмовских представлений с современной философией и методологией науки. Мы опираемся в области философской методологии – на «концепцию универсальной контингенции» [1], а в области историографии философии – на метод Р. Рорти, который, предлагая четыре способа описания истории философии: «доксография», «рациональная реконструкция», «историческая реконструкция», «история духа» (историко-философский нарратив – *Geistesgeschichte*), считает наиболее прогрессивным последний [2]. Сущность гипотезы, которую мы попытаемся доказать, состоит в том, что множественные и разнородные интерпретации Д. Юма относительно проблемы «случайности» отражают альтернативность, вероятностный характер, неопределенность путей развития как фундаментальные свойства и мира, и человека, а современная методология науки, выражающаяся в «концепции универсальной контингенции» продолжает начинания Д. Юма. В теории о причинности Юма можно выделить следующие варианты понимания категории случайности:

1. гносеологическая категория – вероятность, как третий род человеческого познания (наряду со знаниями и аргументами);
2. категория, относящаяся к теории вероятностей и поддающаяся исчислению с целью выведения «закона случая» [3, с. 182];
3. неопределенность, исходящая из противоположности возможностей и альтернатив, а онтологически – «от природы» [3, с. 187];
4. событие или каждый новый опыт, последовательность событий;
5. исключение из общих правил (действие, не входящее «как часть в действующую причину», но часто соединяемое с ней и все же, оказывающее «некоторое действие на воображение»);
6. стечение обстоятельств;
7. «ошибки» или, как говорил Давид Юм, «загадка заблуждения».

Д. Юм отражает и пытается объяснить в своем «Трактате» изменчивость, непостоянство человеческой природы, т.е. то свойство всего живого, что сегодня называется универсальной контингенцией (способностью к случайности, к изменениям), исходящей, как от природы, так и от самого человека. На основании юмовских интерпретаций, случайность в человекомерном (качественном, аксиологическом) измерении является фактором формирования опытности человека (мудрости, знаний, истины) – как показатель столкновения с бóльшим или меньшим числом случайностей на опыте. Д. Юм выразил это следующим образом: «Каждый новый опыт – то же, что новый мазок кисти, дающий добавочную силу краскам, но не умножающий и не увеличивающий рисуемой фигуры» [3, с. 189–190]. Можно предположить, что «краски» – это впечатления, «новые мазки» – новые опыты человека, при которых ни мир, ни сам человек количественно не изменяются, но возможно изменяются качественно? Таким образом, качественное изменение человека, его личностный рост и становление имеют своим источником непосредственно: а) внешний опыт – случайности, исходящие от мира, б) внутренний опыт – впечатления, то есть отражение внешних случайностей-событий.

В результате можно выделить значение размышлений Юма о случайности для современной философской антропологии. Во-первых, из всего вышесказанного можно заключить, что, по Юму, вероятностная природа человеческого опыта дает вероятностное значение истины о поступках человека. Во-вторых, природа человека, проявляющая себя в опыте, отличается непостоянством, неопределенностью, изменчивостью. В позитивном плане человек реализует данные свойства в своих надеждах, ожиданиях, мечтах, творчестве, воображении, самосовершенствовании по средством самонаблюдения и самоанализа – производит процесс самопознания, а следовательно, формируется как «опытная», «живая» и «развивающаяся» личность. И в-третьих, философская мысль Д. Юма – живой пример работы универсального принципа контингенции, предполагающего наличие конструктивной, творческой способности к случайности во всем сущем, в том числе и в человеке [1, с. 188].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Спонтанность и детерминизм / В.В. Казютинский, Е. А. Мамчур, Ю.В. Сачков, А.Ю. Севальников и др. М., 2006.
2. *Юлина Н.С.* Новый облик философии // Философская мысль в США XX век. М., 2010.
3. *Юм Д.* Об аффектах // Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. Т. I. М., 1996.

## **КАНТИАНСКИЙ «СКАНДАЛ ДЛЯ ФИЛОСОФИИ» И ПРОБЛЕМА ВОСПРИЯТИЯ В ФИЛОСОФИИ ЮМА**

*Д.И. Носенко (Краснодар)*

Д. Юм не принимает позицию Беркли в отношении конечной причины всех вещей в Боге. Если всякое познание есть опыт, а он, в свою очередь, равняется чувственному восприятию, то, следуя за Беркли, мы должны сделать вывод, что мы не познаем ничего, кроме наших впечатлений, которые суть сами вещи. Следовательно, наше познание вещей равно нашему самопознанию, то есть самонаблюдению, а раз все человеческое познание состоит в том, что мы воспринимаем в нас известные впечатления, то куда делась его объективность и необходимость вместе с тем? Если же человеческое познание лишено обоих этих качеств, то возможно ли оно вообще? Решение этих задач Юм начинает с определения происхождения наших идей. Данные восприятия отличаются друг от друга степенью живости, с которой они входят в наш ум и прокладывают свой путь в наше мышление или сознание. Самые живые представления суть чувственные впечатления, идеи же – слабые образы этих впечатлений в мышлении и рассуждении. Нет ни одной идеи, акцентирует Юм, которая не проистекала бы из наших впечатлений. Отношение идеи к впечатлению тождественно отношению копии к оригиналу.

Анализируя факт восприятия, Юм проводит деление всех впечатлений на два рода: впечатления ощущения и впечатления рефлексии. Первые возникают в душе от неизвестных причин, вторые – из наших идей. Механизм возникновения впечатлений рефлексии состоит в следующем: сначала, какое-либо впечатление поражает чувства и заставляет нас воспринимать тепло или холод, жажду или голод, удовольствие или страдание; с этого впечатления наш ум снимает копию, которая остается и по прекращению впечатлений – это есть идея; эта идея – удовольствия или страдания, возвращаясь в душу, производит новые впечатления – желание или отвращение, которые и есть впечатления рефлексии, так как извлечены из нее; из опыта нам известно, что всякое впечатление, будучи воспринято сознанием, снова появляется в нем в качестве идеи. Это возможно двумя способами: способность, при помощи которой впечатление сохраняет при своем новом появлении значительную степень первоначальную.

чальной живости и оказывается чем-то средним между впечатлением и идеей Юм называет памятью; в случае, если впечатление теряет эту живость, мы имеем дело со способностью воображения. Память, несомненно, сохраняет ту первичную форму, в которой ей были даны объекты, а всякое отклонение от этой формы при воспоминании чего-либо, вызывается каким-либо недостатком или несовершенством этой способности. В силу способности воображения свободно перемещать и изменять свои идеи, в какой угодно форме не было бы ничего произвольней, если бы этой способностью не руководили некоторые общие принципы. Таким связующим началом, с помощью которого одна идея естественно вызывает другую, выступают отношения сходства, тождества, смежность во времени и пространстве, причина и действие.

Размышляя над восприятием (а точнее – образованием) общих идей, Юм считает вслед за Беркли, что все общие идеи суть не что иное, как идеи особенные, присоединенные к некоторому термину, который придает им более широкое значение и заставляет их вызывать при случае в памяти другие индивидуальные идеи, сходные с ними. Все объекты, доступные человеческому восприятию и исследованию, по природе своей могут быть разделены на два вида: на отношения между идеями и факты. Факты, имеют природу, заключающую в себе возможную противоположность, доказать истинность или ложность которой, демонстративно не возможно. Это побуждает философа исследовать природу той очевидности, которая удостоверяет нам реальность какого-либо предмета, или наличия какого-либо факта, выходящего за пределы непосредственных показаний наших чувств или свидетельств, предоставленных способностью памяти.

Исследование проблемы восприятия фактов Юм начинает с признания заключений о фактах на основании отношений причины и действия. Знание же отношения причинности отнюдь не приобретает априорно, но проистекает всецело из опыта. В пример Юм приводит движение бильярдных шаров, замечая, что у нас нет никаких оснований заключать о движении второго шара по движению первого, не опираясь на опыт. Что же касается прошлого опыта, то он дает нам прямые и достоверные сведения только относительно тех именно объектов и того периода времени, которые данный опыт охватывал. Здесь возникает противоречие: все аргументы, касающиеся существования, основаны на отношении причинности, знание же этого отношения вытекает

из опыта, наши заключения из опыта основаны на предположении, что будущее будет соответствовать прошлому. Продолжать доказывать последнее утверждение не имеет смысла в силу логической ошибки «круг в доказательстве». Откуда эта склонность к аналогии, на основании которой мы судим об объектах в будущем – вопрос, на который Юм отвечает так: связь между данными суждениями не интуитивная; здесь требуется посредствующее звено. Звено это есть привычка, или навык. Поэтому, констатирует Юм, все заключения из опыта суть действия привычки, а не рассуждения. Основанием привычки служит вера. Вера в факты и вера в реальное существование вещей – таково решение Юма, которое, впоследствии Кант назовет «скандалом для философии».

## **ЭМПИРИЗМ, РАЦИОНАЛИЗМ И СКЕПТИЦИЗМ В ПСИХОАНАЛИЗЕ XX ВЕКА: ВОПРОС О ТРАНСФОРМАЦИИ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЗНАНИЯ**

*И.А. Осипов (Краснодар)*

В истории философии проблемы, возникшие единожды, как правило, имеют особенность возникать в других формах, минуя столетия. Это делает их вечными, и вопрос уже не в том, решает их та или иная эпоха или нет, а в том, что каждая эпоха находит подлинно свое решение. Вопрос об истинности мира и разума, его познающего, берет начало еще в античности, в новое время он ставится еще радикальнее. В XX в. эта проблематика уходит в два важнейших направления: феноменологию и психоанализ. Причем последний в своем развитии стал претендовать на звание подлинной науки. Вопрос эмпиризма и рационализма ушел в другую область и в качестве трансформации актуализировался как проблема природного и социального в человеке. Многие мыслители пытались осветить эту тему, перечисляя те или иные уникальные свойства человека. Его определяли как «человека делающего», «человека разумного», «человека играющего», «человека отрицающего» (способного, в отличие от других форм живого, сказать «нет» условиям внешней среды), «человека надеющегося» и т. д. Все эти определения действительно отражают те или иные характеристики человека. Однако дефиниция, сведенная к обозначению существенных задатков человека, принципиально не может отразить его реальной сути. Подход к изучению человеческой личности не может ограничиться намерением зафиксировать ее природу в застывшем, статичном определении. Он должен состоять в понимании отношения человека к миру, природе, другим людям и самому себе, иначе говоря, должен быть изначально динамичным, диалектичным.

Человек не есть законченное, ставшее бытие, сумма каких-то качеств. Его природа открыта, динамична и драматична. Более того, бытие человека есть самый насыщенный и сложный вид бытия, и его изучение требует максимального сосредоточения на всех аспектах человеческой жизнедеятельности. Фрейд впервые стал исследовать личность как некую тотальность, открыв особый метод наблюдения за человеком, основанный на интроспекции. В концеп-

ции Фрейда индивид выступает как «человек желающий», сменяемый страстями и похотью, корни которых лежат в бессознательном. Единственным ограничителем его потребностей является культура, основанная на подавлении антисоциальных влечений человека. Заимствуя многие положения классического психоанализа, Эрих Фромм отказывается от основной установки Фрейда, гласящей, будто проблема человека может быть правильно сформулирована только посредством противопоставления биологических и культурных факторов. Согласно Фромму, человек является изначально социальным существом. Он реагирует на изменения внешней обстановки тем, что меняется сам. Психологические же факторы, в свою очередь, способствуют дальнейшему развитию социального прогресса. Иными словами, биологическая и культурно-историческая составляющие в личности взаимосвязаны. Поэтому акцент следует делать не на раскрытие механизмов удовлетворения отдельных инстинктивных стремлений, а на изучение отношения человека к миру.

Учение Фромма о «природе сознания» опирается на богатую философскую традицию. Вместо того, чтобы проводить демаркационную линию между природной и духовной сферами личности, как это имело место у Фрейда, Фромм считает необходимым обратиться к этико-гуманистической традиции прошлого, представленной, в первую очередь, Юмом, Декартом и Спинозой. Они рассматривали личность, исходя из ее целостности, и полагали, что именно внутренние качества человеческого существа являются основанием для установления моральных норм и идеалов в социуме. Это давнее открытие ориентировало современную антропологию на раскрытие духовно-этических и культурных компонентов человеческой природы. Биосоциальные же факторы составляют лишь периферию личности. Центром ее являются экзистенциальные ценности: свобода, разум, ответственность, любовь, забота, надежда и вера. Фромм критически относится к тем представлениям о сознании человеке, в которых его природа сводится к элементарной сумме биологических и психических сил или к первозданной «*tabula rasa*», на которой культура пишет свой текст. Он отвергает и берклианское определение человека как «сумму ощущений», и ницшеанскую оценку человека как «многообещающего животного», и фрейдовское понимание человека как сексуально детерминированного существа, и марксовское рассмотрение сущности человека как совокупности общественных отношений. Все эти определения, по мнению

Фромм, фиксируют лишь отдельные элементы человеческого бытия, но не дают исчерпывающего ответа на вопрос, что значит быть человеком, личностью. Однако нельзя считать Фромма скептиком, отказывающимся от ответа на один из главных вопросов философии. Для определения сущности сознания человека он предлагает изменить формулировку самого вопроса. В его постановке вопрос должен звучать следующим образом: каковы условия существования человека? Для ответа на него необходимо совместить все узкие, одноплановые исследования в синтетическую теорию о структуре личности и ее внешних связях. Таким образом, концептуальный итог вопроса о сущности сознания человека решается в психоанализе следующими положениями: Во-первых: люди различаются только идеями, обычаями, внешностью, а в сущности сознание остается тем же самым. Во-вторых, представление о сущности человека должно основываться на противоречивости, имманентной человеческому бытию.

## ***ИРРАЦИОНАЛИЗМ НЕПОСТИЖИМОГО В ФИЛОСОФИИ***

***С.Л. ФРАНКА***

*А.В. Тимощенко (Краснодар)*

Согласно Франку, именно в «Я» обнаруживается первичное существо реальности вообще – подлинной «реальности», а не той «объективной действительности», мира субстанций, как его понимала «догматическая метафизика», начиная с Аристотеля, Фомы Аквинского и вплоть до Беркли, Юма и даже еще отчасти Канта: «Я»... есть реальность, в которой «объект» совпадает с «субъектом»... По первичному своему характеру это есть реальность, которая вообще не предстоит нам в роли объекта... не есть нечто, с чем мы извне «встречаемся»... Это есть реальность, открывающаяся самой себе – открывающаяся в силу того, что само ее бытие есть непосредственное бытие для себя, самопрозрачность. Реальность может быть обнаружена, таким образом, путем «поворота сознания» извне вовнутрь, ибо именно «глубины самосознания» – это и есть подлинное бытие. Благодаря этой характеристике сознания становится возможным объяснить данность трансцендентного в процессе познания. Такое понимание познания предполагает переход к онтологическому взгляду на познающего: последний предстоит нам, согласно Франку, не как противочлен предмета познания, а как его со-член в некотором единстве уже не сознания, а бытия. То единство, которое уже у Канта является высшим гносеологическим понятием, есть не единство сознания, а абсолютное единство, объемлющее сознание и бытие. Следовательно, «я» слито с предметом не посредством познания, а изначально, в самом своем бытии. В той мере, в какой жить важнее и первее, чем сознавать, в какой действительность предшествует созерцанию, душевная жизнь есть прежде всего реальная сила и лишь производным образом носитель знания.

Первичным способом данности внешнего мира и его первоосновы является, по Франку, не данность посредством сознания, а данность в форме бытия. Признанию этого факта в европейском рационализме служило помехой то, что бытие обычно ассоциировалось с предметным бытием, которое предстоит нам, и которое мы пытаемся постигнуть с помощью познавания. В силу этого «предстояния» предметного бытия и ощущения того, что оно всегда на-

ходится вне нас, и возникает иллюзия, что именно сознание есть некая изначальная форма нашего существования. На самом деле первично дано нам именно бытие, но не то, которое является бытием для другого, а «чистое бытие-для-себя», возвышающееся над противоположностью между предметным бытием и сознанием, т.е. представляющее собой единство предметного бытия и сознания. Это бытие есть имманентная сфера, которой мы обладаем непосредственно, т.е. через себя самое, а не через посредство сознания; оно переживается нами, а не сознается. Оно есть абсолютное бытие в силу того, что в отношении его существования как имманентно данного нам не допустимо никакое сомнение. Абсолютное бытие не создается сознанием, но им постигается, в то время как сомнение уже предполагает наличие того, в чем сомневаешься: Это последнее бытие неустранимо по самому своему смыслу, и в его лице мы имеем абсолютный факт, который вынуждена признавать всякая теория уже в силу того, что она сама существует. Подвергая анализу европейский рационализм и скептицизм, Франк ставит вопрос: какой именно вид знания в состоянии обеспечить нам имманентную данность трансцендентного бытия? Либо это знание отвлеченное, которое формирует область «данного», либо – знание интуитивное, гарантирующее возможность потенциального обладания бытием. При этом отвлеченное знание представляется как разворачивание в системе понятий того первичного содержания, которое было усмотрено интуитивно.

В отношении к знанию, выраженному в понятиях, интуиция предстает как «созерцательная» или «частная». Этот вид интуиции не является основным в гносеологии Франка, да и в характеристике его немного оригинального. Полнота всеединого может быть познана лишь таким видом знания, который объединяет в себе знание и жизнь. Поэтому своеобразие франковского интуитивизма заключается в дополнении созерцательной интуиции интуицией как «живым знанием» или знанием в форме бытия, что отражает осознание факта укорененности человеческого бытия в жизни Абсолютного. Постигаемое интуицией всеединство имеет характер металогического единства, т.е. содержание его избыточно по отношению к любому знанию, и являет собой вечное становление, движение, творчество. Его можно считать высшей формой знания и в то же время ее идеалом. Преодоление отрицания, требуемое задачей постижения непостижимого, должно заключаться не в отрицании от-

рицания, полагает Франк, а, в своего рода, «возвышении» над ним и в усмотрении его истинного значения. В этом «истинном значении» отрицание сохраняется в качестве конститутивного начала бытия, при этом, опора на всеединое понимание Абсолюта снимает необходимость в скепсисе. То «знание», к которому приходит трансрациональное мышление, неизбежно стоит выше любых возможных форм суждения и определения, поэтому оно должно быть понято как «неведение» – как ведающее, умудренное неведение. Франк утверждает, что это ведающее неведение есть созерцание, переживание, мистическая интуиция и в нем открывается искомая причастность нашего мышления самому бытию. Таким образом, концепция «умудренного неведения» Франка дает современную версию давнего понимания Абсолюта, впервые проявившегося в неоплатонизме и реализованного во всей полноте новоевропейским рационализмом и скептицизмом.

**ПРОБЛЕМА ИСТИННОСТИ УСТАНОВКИ СОЗНАНИЯ:  
ОТ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ МЕТАФИЗИКИ К ФЕНОМЕНОЛОГИИ  
ГУССЕРЛЯ**

*Владимир Плотников (Краснодар)*

Анализ мнений и кажимостей не является главной целью философии, которая должна корениться в изучении самих феноменов и задач, а всякого рода исследовательская и критическая деятельность в данном случае занимает второстепенное значение. Гуссерль исходил из новоевропейского рационализма и трансцендентальной философии Канта, при этом он стремился реализовать идеи новой гносеологической модели, направленной на усмотрение аподиктических истин. Тем самым, объединяя проблему сознания и его восприятия мира, Гуссерль стремился выйти за традиционное представление об их принципиальном различии, но не впасть при этом в солипсизм. Смысл его гносеологической интенции – обращение к объективной реальности внешнего мира, противопоставляемой субъективной рефлексии. Вслед за Юмом, стремившимся к познанию идей, а не впечатлений, Гуссерль ставит перед собой аналогичную задачу, но только в области феноменологии: найти своего рода корни или начала знания. На вопрос, где их необходимо искать, философ давал вполне очевидный ответ: в самих «вещах», феноменах, в привычном смысле, в которых все понятия находят свое предельное основание. Вместе с тем, в процессе отыскания корней этих феноменов средствами своего нового феноменологического анализа, пытаясь дать безжалостно честную оценку своих убеждений, Гуссерль все больше приходил к мнению, что эти корни лежат намного глубже, а именно в сознании познающего субъекта, в котором являются эти феномены, т. е. в том, что он позже назвал «трансцендентальной субъективностью». Возникает вопрос, насколько подобная интенция отличается от проблематики новоевропейского рационализма?

В качестве принципа преодоления скептицизма познания Гуссерль предлагает своего рода двойную рефлексию. Исходя из новых требований, философия должна быть познанием в его самоосмыслении и ответственности перед самим собой. Философскому стремлению к абсолютному оправданию свойственен характер философского самоопределения, а знание с необходи-

мостью должно обосновывать собственные основания. В этом стремлении великий феноменолог очень близок картезианским установкам, и, по сути, подводит нас к вопросу, может ли Абсолют быть источником заблуждений? Ответ для Гуссерля очевиден, что заставляет его пренебречь выводами Беркли и Юма, и, как минимум, выявить в трудах Декарта альтернативу кантовской модели «феноменологической» гносеологии. Декартов принцип достоверности в своей интенции становится основой для гуссерлевской идеи универсальной науки абсолютного оправдания. Причем, философия достигает бытия строгой наукой, будучи очевидной и интенционально направленной на «истинное вещей». Согласно Гуссерлю, именно в этом состоит смысл рационалистического понимания идеи философии как универсальной науки абсолютного обоснования. Философ постулирует данный принцип в качестве универсальной методологии, которая может быть и должна быть реализована на практике. Согласно Гуссерлю, доказательство этой конкретной возможности, ее практическая осуществимость – пусть даже в виде бесконечной программы – означает доказательство необходимого и защищенного от всяких сомнений начала и столь же необходимого и постоянно действующего метода, посредством которого сразу же обрисовывается систематика проблем, которые вообще имеют смысл.

Требование Гуссерля состоит в том, чтобы сознание в начале стремилось удостоверить такие понятия, как «сущность», «действительность», «идея», «явление» в их смысле, посредством ссылки на их соразмерную сознанию данность, в то же время, обходя такую распространенную ошибку, как психологическое или эмпирическое объяснение. Гуссерль весьма жестко критикует утверждение скептицизма о том, что логика, как наука, есть часть психологии, и, таким образом, сущностный фундамент наукоучения следует искать в абстрактной теоретической науке. Гуссерль справедливо утверждает безусловную значимость законов логики и задается вопросом, могут ли они быть включены в психологию, как эмпирическую науку, или же они представляют самостоятельную, универсальную область, к которой с необходимостью может обращаться психология для того чтобы в какой-то степени претендовать на научность. Если бы логические законы обосновывались психологическими, то это породило бы ряд весьма противоречивых следствий. Во-первых, в результате эмпирического основания им был бы присущ харак-

тер неясных правил, которые не в состоянии претендовать на абсолютную и необходимую значимость, будучи индуктивно ограниченными и опосредованными конечной эмпирической данностью. Во-вторых, если бы логические законы основывались на эмпирии, то их подтверждение основывалось бы на вероятности подтверждения, а не на изначальной онтологической данности, что относится, в первую очередь, к правильности акта мышления. Вследствие всего вышесказанного Гуссерль выявляет ошибочное разграничение психологических законов, в которых не делается различий между суждением как формой протекания и содержанием суждения или его идеей. Взамен конечности и ограниченности психологических моделей познания, Гуссерль предлагает исходить из интенции сознания на усмотрение истинных предметов, тем самым, давая возможность реализации познавательного акта. Соответственно, вопросу о предмете предшествует вопрос о способе познания, каковым для Гуссерля, должна стать феноменология.

## **СУБЪЕКТИВНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПРЕОДОЛЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ РЕАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ**

*Валерий Плотников (Краснодар)*

Одной из центральных для новоевропейской философии является проблема истинности познания. Наиболее радикальной ее формой является проблема реальности. В предельно общих чертах эта проблема может быть сформулирована следующим образом: как я могу знать, что мир, запечатленный в моем познании и мир, существующий сам по себе, соответствуют друг другу. Обнаруживается то, что у человека нет никакой возможности сравнить эти два мира, поскольку переход от системы образов и впечатлений, составляющих представление мира, к их источнику предполагал бы то, что мир может быть ухвачен чем-то еще, кроме познания. Так, проблема реальности вращается вокруг вопроса: каким образом в нашей душе происходит переход от восприятия и представления к самому воспринимаемому и представляемому, удостоверяющий нас в его реальности?

В философии Нового времени эта проблема так и не была решена. Мы не находим здесь философской системы, которая, положив за начало существование субъекта познания, смогла бы продвинуться в сферу действительного существования вещей и связей между ними. Итогом ряда философских систем стало признание несостоятельности человеческого ума в вопросе строгого доказательства реальности существования окружающего нас мира, а также наличия в нем причинно-следственных отношений. Характерной особенностью этого периода было то, что именно вера в Бога открывала возможности преодоления проблемы реальности. Однако там, где аргумент веры не имел достаточной силы, все более отчетливо проявлял себя рациональный скептицизм, в той или иной степени присущий всему периоду. Наиболее последовательную позицию в этом вопросе выражают Беркли и Юм. Так Беркли поставил под сомнения материальные основания мира, тогда как Юм – закон достаточного основания. В отличие от Беркли Юм не ставит под сомнение факт существования мира, а также то, что именно внешний мир является источником опыта. Однако согласно Юму причинно-следственная связь не может быть выведена из опыта. Это суждение вполне справедливо, поскольку

ку в нем не содержится отрицания связи между событиями вообще. Причинно-следственная связь между явлениями в каждом отдельном случае или есть, или нет, чего в точности мы не в силах знать. Эти воззрения и легли в основу «радикального гносеологического скептицизма». Важно понять, что скептицизм в философии Юма не является изначальной позицией или методологической установкой, это скорее итог философского разыскания, и он имеет под собой реальные основания.

Скептические выводы в философии Юма характеризуют зрелость и последовательность мысли, которая с неизбежностью приводит к осознанию невозможности выхода за пределы своего «Я». Строго говоря, проблема реальности, в том виде, в котором она поставлена в новоевропейской философии, неразрешима без пересмотра предпосылок как условий постановки вопроса. К числу основополагающих предпосылок относится субъект как отправной пункт философского познания. Другой, не менее важной предпосылкой является то, что мы воспринимаем предметы лишь в той мере, в которой в нашей душе присутствует визуальный, тактильный, звуковой, и т.д. образ предмета, в любом случае познающий субъект не может выйти за пределы самого себя. Идея невозможности выхода субъекта за свои собственные пределы оказала существенное влияние, как на новоевропейскую, так и на последующую философию, но в ней самой, как нам видится, при всей ее видимой простоте и ясности содержится одно скрытое утверждение, нуждающееся в отдельном рассмотрении. Речь идет о «Я» или познающем субъекте, который в новоевропейской традиции мышления нередко отождествляется с душой или мыслящей субстанцией. Необходимость мыслить как-то собственное «Я» заставляет рассматривать его как нечто определенное в своем существовании. Таким образом, процесс чувственного восприятия представляется как процесс принятия в себя чувственных образов и впечатлений. Процесс мышления – есть порождение и созерцание идей в душе. Подобный образ мысли приводит к простому выводу: весь мир, который я воспринимаю, есть представление. Поскольку он дан моему субъекту, то он представлен в нем, следовательно, сознание имеет дело только с тем, что уже «внутри него», и выйти за свои собственные пределы не способно. Представленный способ мысли, в действительности, не совсем верный. Полагание невозможности выхода субъекта за свои собственные пределы главным образом опирается на

гипотезу, согласно которой субъект обладает своими собственными пределами. Но такое понимание субъекта есть скорее форма его представления, его объективация (возможно для самого себя). В действительности субъект несводим к образу субъекта, как бы тщательно он не был бы при этом прорисован. Даже когда в процессе исследования сознания мы обнаруживаем в нем «внутренний мир», все равно сохраняется двойственность между миром образов и впечатлений и тем, кто их созерцает, не принимая в себя. На наш взгляд, имеет смысл рассматривать проблему реальности, не только отталкиваясь от идеи субъекта, как это было в новоевропейской традиции мышления, но и в контексте идеи двойственности субъекта. Таким образом, предполагая двойственность субъекта, можно предположить и двойственность познания, где замкнутость субъекта на самом себе дополняется его открытостью в мир.

## **СООТНОШЕНИЕ ВЕРЫ И РАЗУМА В ВОПРОСЕ О СВОБОДЕ СОВЕСТИ**

*Е.А. Царенкова (Ростов-на-Дону)*

Свобода совести воплощается в миропонимании человека, в его самосознании как автономного субъекта: он критически воспринимает и оценивает мир, он устраивает этот мир сообразно своим целям и возможностям, все, чем он обладает, добыто им самим, а не ниспослано свыше. Современное понимание свободы совести – свобода выбора атеизма, и в то же время не допускается никакое оскорбление религиозных чувств верующих. Условиями осуществления свободы совести является: отделение церкви от государства; равноправие граждан, независимо от их отношения к религии; правовое ограничение церкви навязывать населению религиозную идеологию; запрет принудительных сборов в пользу церкви; отделение школы от церкви; предоставление воспитания подрастающего поколения в ведение государства, предоставление верующим определенных материальных условий, необходимых для удовлетворения их религиозных потребностей, секуляризация церковной собственности. Свобода совести гарантируется Конституцией РФ, а также системой государственного контроля за соблюдением законодательства РФ о культурах. В России реальные права свободы совести появились лишь после революции 1917 г., они были гарантированы Декретом «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», принятым Совнаркомом 20 января (2 февраля) 1918 г. с поправками и дополнениями». Однако реальное взаимоотношение церкви и государства в СССР было представлено как принудительный атеизм, ставший государственным мировоззрением, обязательным для всех граждан.

В Российской Федерации в 1997 г. был принят Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях». Этот закон подтверждает право каждого на свободу совести и свободу вероисповедания, а также на равенство перед законом независимо от отношения к религии и убеждениям, основываясь на том, что Российская Федерация является светским государством, признавая особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и

другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России. Закон содействует достижению взаимного понимания, терпимости и уважения в вопросах свободы совести и свободы вероисповедания. Он регулирует правоотношения в области прав человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания, а также правовое положение религиозных объединений. Данным Федеральным законом пытаются манипулировать как представители светских, так и религиозных организаций. Зачастую у представителя власти в кабинете можно увидеть икону, а деятельность органов государственной власти сопровождается религиозными ритуалами, что способствует формированию у граждан определенного отношения к той или иной религии, атеизму. Следовательно, в наши дни вопрос о свободе совести остается на повестке дня. Свобода совести связана с отношением государства и политических партий к религии и церкви, с системой политических прав и демократических свобод, с вопросами воспитания подрастающего поколения. Отсюда особая острота идеологической борьбы вокруг этой проблемы, в которой сталкиваются реакционные силы, препятствующие действительному осуществлению свободы совести, и силы прогрессивные, стремящиеся к демократическому переустройству общества, к реальному обеспечению гражданских прав и свобод, в том числе и свободы совести.

Примечательной является следующая история. В мае 2009 года в городе Ростове-на-Дону было размещено 16 рекламных конструкций следующего содержания: «Бог возродил нашу любовь», «Мы ощутили силу перемен», «Бог избавил меня от наркотиков», а так же – «Отправь SMS «Книга» на номер ... и получи в подарок книгу». Из содержания рекламы можно сделать вывод о том, что объектом рекламирования является как книга религиозного содержания «Ощути силу перемен», которая раздается бесплатно, так и принадлежность к определенной вере, исповедуемой конкретными организациями или группами – не указанными ни в рекламе, ни в самой книге. Итак, в вышеназванной рекламе присутствуют признаки нарушения требований п. 17 ч.3, ч.ч.7, 11 ст. 5 ФЗ «О рекламе», в совокупности с требованиями ч.8 ст.8 ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях». Удивительно, что нарушение ФЗ со стороны АНО « Центр социальной помощи «Сила Перемен» не были бы замечены ни Прокуратурой Ростовской области, ни УФАС России по Ростовской области, ни СМИ, ни юристами, если бы не звонок

обывателя в Прокуратуру Ростовской области. Мы живем в светском государстве, надеемся на защиту того сокровенного, что определяются как вероисповедание или свободомыслие. Навязывание той или иной веры в таком государстве ненормальное явление. Религиозные организации могут активно заниматься благотворительной деятельностью, что подтверждает ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» ст.18, ч.1-3. На примере АНО «Центр социальной помощи «Сила Перемен» мы видим, что основная цель данного сообщества – не благотворительность, а миссионерская и прозелитическая деятельность. Действие рассматриваемого ФЗ на примере АНО «Центр социальной помощи «Сила Перемен» показывает, что необходимо ужесточить контроль со стороны государства и общественности. Для того чтобы эти принципиальные положения закона стали составной частью правосознания людей, необходим синтез научных знаний и гуманистических по сути убеждений.