

Огарева Светлана Станиславовна

К СПОРУ ОБ ИСТИНЕ, ЗНАНИИ И ПОЗНАНИИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭКСКУРС

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/1/2011/7/5.html

Статья опубликована в авторской редакции и отражает точку зрения автора(ов) по рассматриваемому вопросу.

Источник

Альманах современной науки и образования

Тамбов: Грамота, 2011. № 7 (50). С. 16-18. ISSN 1993-5552.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/1.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/1/2011/7/

© Издательство "Грамота"

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

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

5. Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. М., 1911. Т. 1. С. 277.
6. Новиков Н. И. Отрывки // Русская философия второй половины 18-го века: хрестоматия. Свердловск, 1990. С. 161.
7. Хомяков А. С. По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» // Благова Т. И. Родоначальники славянофильства: А. Хомяков и И. Киреевский. М., 1995.

УДК 111.81

Светлана Станиславовна Огарева

Саратовский государственный технический университет (филиал) в г. Петровске

К СПОРУ ОБ ИСТИНЕ, ЗНАНИИ И ПОЗНАНИИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭКСКУРС[©]

Человечество вступило в новый миллениум, так и не разрешив многие спорные вопросы, которые овладевали умами философов на всем протяжении развития мировых цивилизаций, начиная с их постановки древнегреческими мыслителями. Спор о природе истины, отношении философии и науки к действительному знанию, условиям его достоверности и истинности остается актуальным и в наши дни. Конец прошлого века принес с собой мощный мировоззренческий перелом эпох, повлекший за собой крах ряда рациональных теорий в науке, политике и экономике. Это привело к рождению новых культурных и гуманитарных ценностей.

Потому так остро встает проблема философской рефлексии в наш век, возможность переосмыслить и попытаться найти ответы на вопросы, к которым возвращались многие мыслители, после их постановки Иммануилом Кантом: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться? Что такое человек? Данные вопросы по И. Канту «восходят за пределы природы» и имеют трансцендентальный характер. Это значит, прежде всего, что философскую постановку любого из них не в состоянии заменить конкретные науки. Современное обращение к кантовской проблематике привносит в научную дискуссию критический дух, ставя главный вопрос теоретической философии: как возможно научное и философское познание, как возможна наука вообще? Ценность трансцендентального метода Канта состоит в том, что он направлен на само познание как таковое, на виды познания. Современные мыслители заново переосмысливают кантовскую философию, осуществляя, таким образом, поиск нового смыслообразующего разума.

Вопрос познания всегда являлся одним из центральных в философии. Современные же дискуссии вокруг эпистемологии сосредоточены в основном на специфике научной философии, которая трактуется тождественной учению истинного убеждения, необходимо подтверждаемого всякий раз теоретическим образом. Основой данных дискуссий является спор об универсалиях, приведший в средние века к номинализму, ставшего поворотным пунктом в истории европейской мысли. Но истоки зарождения воззрений номиналистической школы следует искать в философии бытия и мышления Аристотеля.

Совершая небольшое историческое отступление, обратимся к некоторым аспектам философии Аристотеля. Известно, что для греческой онтологии между деятельностью бога и космоса существовала жесткая связь. Основанием истины для Аристотеля был божественный разум, и человеческий разум, уподобившись разуму божественному, должен стремиться постичь ее. Античная философия рассматривала себя как «созерцание сущего», которое в свою очередь являлось теорией причины сущего, а значит, оно было созерцанием божественного. В философии Аристотеля много внимания уделялось вопросам познания. Некоторые исследователи видят причину такого глубокого философского анализа мышления в структуре научного метода древнегреческого мыслителя. Аристотель считал, что логическое рассуждение является методом познания, а в «основу всякого доказательства положена некоторая истина, которая уже не нуждается в обосновании, а служит для обоснования следующих ступеней доказательства» [2, с. 121].

Исследуя душу человека, Аристотель идет от познания явления к причине и впервые выделяет два типа мышления: интуитивное и дискурсивное, причем без дискурсивного мышления, интуитивное мышление реально существовать не может. Рассматривая проблему соотношения мышления и чувственного восприятия, греческий мыслитель отмечает, что ум, воспринимая форму вещи, ее не видит, а знает, **что** есть вещь. Связь мышления с бытием осуществляется через понятие истины, которая во взаимосвязи с бытием считается нераздельной. Центр тяжести философской мысли у Аристотеля находится в сфере теоретического разума, а постижение истины становится созерцанием. Философ не считал сущности за пределами миру чувственных вещей умопостигаемыми идеями. Однако, по мнению П. П. Гайдено, противопоставляя свою реалистическую метафизику идеализму Платона, Аристотель не признает реальное существование только вещей чувственного мира, реальный мир, по мыслителю не сводится к чувственному данному, совсем наоборот, область чувственного мира «представляет собой ничтожнейшую... часть целого» [1, с. 73-74]. Такой взгляд отличается от новоевропейского мышления, в котором практический разум занимает главенствующее место, а деятельность, а не созерцание, оказываются в центре внимания.

В Новое время формируются две модели теории познания бытия мира: эмпирическая (Бэкон, Локк, Юм), определяющая опыт и чувственные формы основополагающими в научном познании и рациональная

(Декарт, Спиноза, Лейбниц), ставившая разум выше чувств, которые несут в познание лишь иллюзорное знание. Поэтому, по мнению рационалистов, лишь строгий логический анализ и научная аргументация могут помочь достичь подлинной истинности.

Декарт подчеркивает ненадежность чувственных восприятий, которые приводят к трудности в различении иллюзии и действительности. В «Началах философии» (1644 г.) мыслитель говорит: «Наши чувства не передают нам природу вещей, а лишь научат нас тому, чем они нам могут быть полезны или вредны... Рассуждая таким образом, мы без труда отбросим предвзятые суждения, основанные на одних наших чувствах, и станем прибегать только к рассудку, потому что в нем одном заложены первичные понятия или идеи, представляющие собой как бы зародыши постижения для нас истин» [3, с. 256-257].

Картезианская теория интуиции базировалась на идее тождества мышления и бытия. У Аристотеля мышление также тождественно личному бытию, или бытию как сущности. Форма и материя у мыслителя являются принципами сущего и познания как такового. Декарт своей «способностью самоличного отыскания истины» развил теорию «уникальной личности» Аристотеля. Вслед за древнегреческим мыслителем Картезий идет в вопросе подлинности истинности познания, отдавая предпочтение строгому логическому анализу, однако расходится с ним во взглядах на перцепцию. У Аристотеля познание начинается с ощущения, а Декарт считает чувственные восприятия ненадежными, приводящими к трудностям в различении иллюзии и действительности. Хотя познание и связано с чувственным, тем не менее, само познание является той деятельностью, которая осуществляется интеллектом в своем суждении. «Cogito» Декарта есть действительный акт в процессе познания. Философ считал, что невозможно воспринять что-либо отчетливее и чище, чем Я как ум, являющийся наивысшей основой всякого познания. У Аристотеля субстанция присуща всякой действительности, она есть принцип становления, первая категория, рассматривается мыслителем в онтологическом смысле. У Декарта субстанция осмысливается с позиции субъекта, а онтологические отношения переходят в познавательные, превращая мыслящую субстанцию в основание всякого возможного познания. Данную идею Картезия развил в дальнейшем Кант, определив Я как субъект всего мыслимого, ограничивая вместе с тем данное определение. Философ отказывается от догматической, восходящей к аристотелевской метафизике, постановке вопроса: «Что есть сущее, субстанция?» и ставит свой: может ли научное знание приблизить человека к познанию истины, и насколько он может полагаться в этом на возможности самого разума?

Прежде чем обратиться к рассмотрению проблемы познания И. Кантом, сделаем еще одно историческое отступление, затронув философские идеи Дэвида Юма, представителя эмпиризма, который подверг сомнению картезианский рационализм. Познание, считает философ, основано только на опыте, который, в свою очередь, рассматривается им в качестве ощущения или чувственного восприятия. Нами не может быть познано то, что не дается в опыте. Таким образом, границы познания определяются идеями. Д. Юм не признавал врожденные идеи Локка, считая, однако, что все идеи возникают только на основе чувственного опыта. Идеи разума не могут быть видом общего, а представляют собой лишь особенное. Такова эмпирическая точка зрения шотландского мыслителя.

По мнению К.-О. Апеля, Кант в дальнейшем заменил «эмпирическую психологию познания» Юма на «трансцендентальную логику познания», ставя «разум», «рассудок», «созерцание» на место психологических ассоциативных законов Юма, связывая свой метод исследования с трансцендентальным синтезом апперцепции. Заслуга кенигсбергского философа состоит в том, что он подверг исследованию две противоборствующие концепции: рациональную и эмпирическую и переформулировал специфику теории познания, предлагая трансцендентальную философию в качестве философской аналитики познания. Рассмотрим это более подробно.

Итак, Юм утверждал, что восприятие или впечатление порождает всякое представление, а Я не является основанием познания, так как чувственные впечатления, «перцепции», могут быть самостоятельными и существовать «для себя», не нуждаясь в носителе своего существования. В «Трактате о человеческой природе» философ писал: «Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия» [6, с. 597]. Шотландский мыслитель противопоставляет свою точку зрения концепции Декарта, утверждая, что так как каждая существующая вещь конкретна и единична, то, следовательно, должны быть и разные «единичные восприятия, составляющие дух», который не является субстанцией, в которой пребывают восприятия. Критикует Юм и картезианское понятие, согласно которому «мысль, или перцепция, вообще есть сущность духа», отрицая существование каких либо идей, кроме тех, которые выводятся из некоторых впечатлений, утверждая, что «мы не знаем ничего, кроме определенных частных качеств и восприятий» [5, с. 589]. Юм не признавал априорные идеи и предлагал выводить представления из предмета, ибо почти все рассуждения можно свести к опыту, идя в разрез с декартовской точкой зрения.

Только Канту удалось соединить эти противоположные взгляды Юма и Декарта, характеризуя Я как «трансцендентальную предпосылку» всего познания. Философ рассматривает познавательные способности в контексте априорного познания предметов, смещая метафизический интерес с познания «объекта» на возможности субъектного познания, устанавливающиеся правилами и законами способности суждения. Всякое знание начинается с опыта, но не может быть ограничено им, без производящих условий, лежащих в основании познания, в принципе невозможно всякое знание вообще, считает Кант. Вопрос всякой философии, по мыслителю состоит не в том, как возможна сама способность мышления, а в том, что и насколько, может быть познано разумом и рассудком независимо от всякого опыта. Только метод, для которого существенным

основанием является системное единство общезначимых и необходимых суждений, может стать гарантом истины и ее доказательства. Данное определение сферы познания существенно отличается от эмпирической и рационалистической философии, выходя за их пределы.

Философ убежден, что концепциями «чувственных данных» и «рационального знания» невозможно объяснить переход от знания единичного к знанию всеобщего, от чистых наглядных представлений к понятиям. Декарт доказывал, что бытие чувственных предметов дано только в восприятии, а Юм утверждал обратное, говоря, что до всякого восприятия они должны самостоятельно обладать бытием. Кант считает, что должен быть еще один источник познания, который не зависит от опыта и опытного знания. Такое знание должно быть доопытным, свободным от всякого определенного опыта, т.е. априорным. Вместо врожденных идей разума и сенсуалистского редуccionизма мыслитель предлагает свой трансцендентальный проект, который реализуется через полагание априорного знания и поиск форм необходимого синтеза, делающих опыт в пределах разума возможным и действительным. Философ показал, что само единство синтеза чувственного многообразия предстает уже *a priori* данное вместе с созерцанием, в качестве условия синтеза всякого сознания.

Основанием такого единства является, по Канту выражение «Я мыслю», которое он предлагает назвать чистой апперцепцией: «Я называю его *чистой апперцепцией*, чтобы отличить его от *эмпирической* апперцепции; оно есть самосознание, порождающее представление *я мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением], и поэтому я называю его также *первоначальной апперцепцией*. Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства» [4, с. 125]. «Чистая апперцепция» дает человеку тождество сознания, в котором возникают представления, придает ему осознание своего единства. Именно это сознание внутреннего единства человека дает ему возможность воспринимать предмет как синтетическое единство. Единство трансцендентальной апперцепции человека, являющейся априорной и предшествующей мышлению, обуславливает синтетическое единство воспринимаемого в опыте предмета. Мышление превращает созерцаемый предмет в объект познания, объединяя его в одном сознании, превращая синтетическое единство сознания в «объективное условие всякого познания». Категории и рациональные понятия зависимы от изначального синтетического единства разнородного, которое дается *a priori* в единстве апперцепции. Поэтому синтез «я мыслю» как трансцендентальная, глубинная основа способности суждения и есть то необходимое условие возможности опыта априорного познания. Таким образом, Кант попытался найти ответ на вопрос о возможности чистого и эмпирического познания бытия сущего.

Список литературы

1. Гайденок П. П. Бытие и разум // Вопросы философии. 1997. № 7. С. 121.
2. Гостев А. В. Проблема человеческого мышления в трактате Аристотеля «О Душе» // Там же. № 2. С. 73-74.
3. Декарт Р. Начала философии // Антология мировой философии: в 4-х т. М.: Мысль, 1970. Т. 2. С. 256-257.
4. Кант И. Критика чистого разума // Там же. М.: Мысль, 1971. Т. 3. С. 125.
5. Юм Д. Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе» // Там же. М.: Мысль, 1970. Т. 2. С. 589.
6. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Там же. С. 597.

УДК 2(2Р36)(с173)П57

Ксения Юрьевна Попова
Оренбургский государственный педагогический университет

СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛИ ЮЖНОГО УРАЛА В 1960-Е - 1980-Е ГГ. ©

Государственные органы в 60-е гг. XX века полностью регламентировали религиозную жизнь в стране. Особенно сильно от этого страдали священнослужители. Вся их деятельность находилась под контролем властей, которые имели в составе «двадцаток» и исполнительных органов общин своих информаторов. Поэтому большинству священников данного периода приходилось постоянно лавировать между требованиями властей и желаниями верующих, приспосабливаться к реалиям советской жизни и т.д. Только благодаря своим личным качествам, им удавалось сохранить приходы и продолжать нести слово Божье в народ. В этом нелегком деле силы им придавала лишь вера в Бога, его заступничество.

Несмотря на гонения со стороны властей на церковь в 60-е гг. состав духовенства на Южном Урале существенно омолодился. К религии пришли молодые люди, не испытавшие сталинских репрессий; они отличались более высокой общеобразовательной подготовкой, а многие имели к тому же и духовное образование [10, с. 40]. Так, в 1965 г. всего по Оренбургской области насчитывалось 30 зарегистрированных служителей культа, в том числе 19 священников, 8 дьяконов и 3 псаломщика. Из 27 священников и дьяконов