

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 174:334.784

П. В. ЛЕВИЦКАЯОмский государственный
технический университет

ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТЕЙ В ДИАЛЕКТИКЕ КОРПОРАТИВНОЙ И ОРГАНИЗАЦИОННО- УПРАВЛЕНЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННОЙ КОМПАНИИ

Данная статья посвящена исследованию аксиологической составляющей управления человеческим капиталом на основе сопоставления двух типов культур как отражения единства формальной и неформальной стороны культуры современной компании. Автором систематизированы модели взаимодействия ценностей, лежащих в основе культуры организации. В заключение даются рекомендации по формированию культуры организации на основе консолидации корпоративных и организационно-управленческих ценностей.

Тенденции современного общества отражают рост значимости человеческого капитала в структуре современной организации [1]. Концепция человеческого капитала была окончательно легитимизирована и получила международное признание к концу XX века, когда была присуждена Нобелевская премия по экономике Т. Шульцу (в 1979 г.) и Г. Беккеру (в 1992 г.) за их оценку значимости индивида как фактора экономического роста, согласно которой «человеческий капитал начинает рассматриваться как ценный ресурс, гораздо более важный, чем природные ресурсы или накоплен-

ное богатство. Именно человеческий капитал, а не оборудование или производственные запасы, являются краеугольным камнем конкурентоспособности, экономического роста и эффективности» [2].

Обобщая различные трактовки понятия «человеческий капитал», можно выделить три основные составляющие [3]:

1) здоровье, которое из общего психосоматического, физиологического состояния человека превращается в определенный образ жизни, направленный на поддержание его жизнедеятельности;

2) образование, которое определяет максимально достижимый данным индивидом социальный статус и создает объективно-субъективные основания для его карьерного роста, где объективными основаниями являются требования для определенного вида деятельности и должности, связанные с образованием, а субъективными — способность индивида применить в производственной деятельности, полученные в процессе обучения навыки и умения, увеличивающие его способность к креативности и инновационной деятельности;

3) культура, задающая модели поведения и ценности индивида, определяющая характер его реализации в процессе трудовой деятельности.

Сегодня требуется новая управленческая парадигма, как подчеркивает В. Хруцкий, во-первых, направленная на человека, на то, чтобы сделать людей способными к эффективному совместным действиям, во-вторых, неотделимая от культуры, в-третьих, формирующая эффективные коммуникации. В качестве таковой выступает управление культурой на основе ценностей — реализация в компании регулярного управления на основе общих, согласованных и разделяемых сотрудниками ценностных приоритетов.

В связи с этим актуальным становится аксиологический подход к исследованию феномена культуры организации. Аксиологический подход, агрегируя достижения антропологического, исторического, социального подходов, ставит в основу ценностной концепции понимание культуры как совокупности материальных и духовных ценностей. Система ценностей предстает в данном подходе как базовый компонент культурного пространства, основания и регулятора социально-культурной практики.

Культура с этой точки зрения рассматривается и как нечто внешнее для человека, и как одновременно содержание его сознания и деятельности. Если рассмотреть эту позицию, то в данном случае именно аксиологический подход раскрывает культуру как сочетание единичного и общего. Ядром культуры при таком понимании выступают ценности и интересы, с которыми они связаны.

Таким образом, проблема исследования ценностей становится одной из базовых для современных российских компаний. Однако исследование ценностей в науке осложняется путаницей в подходах к пониманию «корпоративной» и «организационной культуры». Подходы, которые используются при исследовании культуры организации можно дифференцировать следующим образом:

1. Применительно к специфике влияния культуры на организационную эффективность каждый из существующих подходов может быть определен как «прагматический» (культура рассматривается как инструмент повышения эффективности деятельности организации и проводник организационных изменений), или как «феноменологический» (организационная культура не может быть источником повышения эффективности, и тормозит попытки нововведений).

2. В соответствии с пониманием механизмов возникновения и формирования культуры организации подходы могут быть разделены на «рациональный» (культура привносится в организацию ее руководством или ее основателями) и «генетический» (культура представляет собой результат всей истории организации).

3. В соответствии с взглядом на факторы, влияющие на образование и формирование культуры можно разделить подходы на «экстерналистский» (организационная культура формируется в тесной зависи-

мости от национальной культуры и следует требованиям окружающей среды) и «интерналистский» (культура формируется в соответствии с организационной структурой, выстроенной руководством компании и т.п.).

4. В соответствии с представлениями о влиянии культуры на поведение членов организации теоретические подходы можно разделить на «направляющие» (культура рассматривается как непосредственно определяющая индивидуальное поведение с помощью совокупности усвоенных ценностей и норм) и «ограничивающие» (культура — это репертуар способов восприятия и интерпретации ситуации, который оставляет индивиду некоторую свободу в этих рамках).

5. В соответствии с пониманием влияния культуры на организационные изменения и способность организации к адаптации можно выделить «резистивный» подход (рассматривающий ее как проводник изменений) и «кондуктивный» подход (рассматривающий культуру как препятствие для изменений).

В конечном итоге, все эти подходы могут быть сублимированы в две большие группы: прагматическую и феноменологическую, в соответствии с их общим отношением к роли культуры в организации [4]. Прагматический подход может быть охарактеризован как рациональный, интерналистский, направляющий и резистивный. Напротив, феноменологический подход рассматривает организационную культуру как надрациональный феномен, сопротивляющийся изменениям, генетический, экстерналистский, ограничивающий и кондуктивный.

Подходы, содержащиеся в этих группах, описывают культуру с диаметральных точек зрения, представляя собой, по сути, проекции культуры на узкие срезы восприятия, обусловленные потребностью в решении конкретных задач. При этом, по нашему мнению, выбор только одного подхода в качестве основополагающего при изучении культуры организации не является целесообразным, так как каждый из данных подходов не является самодостаточным и взаимоисключающим.

Сопоставляя результаты анализа родовых понятий терминов «организационная культура» и «корпоративная культура» в преломлении описанных подходов можно утверждать, что путаница в применении этих терминов в науке возникла именно из-за неточного указания авторами того подхода, который ими используется.

Так, суждение о том, что корпоративная культура тождественна организационной, возникает при рассмотрении культуры как таковой, безотносительно подхода. Мнение, что одна культура является частью другой характерно для авторов, придерживающихся только одного подхода — феноменологического либо прагматического. Важно, что при феноменологическом подходе организационная культура является частью корпоративной, а при прагматическом — наоборот. Мнение, что корпоративная или организационная культура присуща одним организациям и отсутствует у других, вызвано сужением точки зрения для акцентирования определенных свойств и справедливо для узкого исследования по определенной теме. А суждение, что корпоративная культура и организационная культура — разные феномены появляется, если автор оперирует двумя подходами, рассматривает проблему с разных точек зрения.

Рассмотрение культуры организации с точки зрения двух подходов обусловлено диалектическими отношениями двух сторон функционирования организации. Наряду с системой межличностных отноше-

ний в организации существует формальная (административная) система обезличенных связей и правил. Таким образом, неформальная и формальная стороны социальной организации представляют собой динамическое единство, которое проявляется во взаимодействии между ее сотрудниками. Неформальная составляющая компании объединяет организационные связи и процессы, не запланированные программой деятельности организации, которые возникают самопроизвольно и непреднамеренно. Неформальная структура организации определяется «близостью и взаимными симпатиями индивидов, сходством систем их ценностей и социальных параметров, таких, как социальное происхождение, классовая принадлежность, статус, размер дохода и др.» [5]. Формальная организация интегрирует официально установленную структуру статусов, программу деятельности и совокупность норм и правил, предписанных данной социальной системой. Отношение к формализации выявляет две основные проблемы современной организации как предмета исследований:

— соотношение личных и безличных факторов. Наряду с системой межличностных отношений в организации существует формальная (административная) система обезличенных связей и правил. Поэтому организация представляет собой единство неформальных и формальных отношений;

— соотношение индивидуального и общего в организациях. Все члены организации имеют собственные цели и интересы, которые могут быть связаны с достижением организацией общих целей. Организация объединяет индивидуальные интересы сотрудников вокруг общих целей на всех ее уровнях;

Последователи прагматического подхода предпочитают опираться именно на формальную структуру организации. При исследовании организации на основе прагматического подхода культура рассматривается как одна из подсистем, выполняющая функцию адаптации организации к окружающей среде и идентификации ее сотрудников. В этом смысле культура описывает атрибут или свойство группы и представляет собой «совокупность поведений, символов, ритуалов и мифов, которые соответствуют разделенным ценностям, присущим организации» [6]. Основываясь на данном подходе, можно выделить, что на уровне функционирования структуры возникает искусственно формируемая культура — организационно-управленческая культура в качестве некоторой надстройки над деятельностью, интегрирующей все формальные взаимоотношения членов группы как субъектов. Управление в данном случае понимается как функция организованных систем, обеспечивающая сохранение определенной структуры, упорядочивания ее элементов, сохранения качественной специфики, реализацию программы и цели деятельности.

Р. Х. Холл говорит об организационно-управленческой культуре как о «контексте организации, в которой формируется структура»; он рассматривает ее в качестве части конфигурации внутренних организационных факторов, сформированной во взаимодействии со структурой производимого продукта, он отмечает, что организационно-управленческая культура «составляет контекст для будущих переделок структуры» [7].

Б. З. Мильнер также рассматривает организационно-управленческую культуру как «систему общепринятых в организации значений в постановке дела, в формах отношений и в достижении результатов деятельности, которые отличают данную организацию от других» [8].

Таким образом, по отношению к сотруднику организационно-управленческая культура выступает как совокупность ценностей и норм, регламентирующих его поведение в соответствии с целями и потребностями организации.

Интерес к прагматическому подходу определяется теми возможностями эффективных решений проблем управления, которые могли бы быть достигнуты с его помощью. Исторически этот подход тесно связан с функционалистским подходом в социологии организаций. Он рассматривает организационно-управленческую культуру с точки зрения функций, которые она выполняет в организации. В частности, рассматриваются различные формы влияния, которое оказывает культура на целеполагание и целедостижение в организации. Здесь характерно восприятие организационной культуры как рационально выстроенной подсистемы, которая может помочь организации эффективно разрешать возникающие проблемы.

Сторонники феноменологического подхода, опираются на неформальную сторону культуры, которая включает «неписанный набор ценностей, стандартов и норм поведения». Данный подход трактует корпоративную культуру как обозначение сути организации. Исходя из этого, корпоративная культура не свойство, которым обладает организация, а то, чем она является по существу. Этот подход чаще всего ассоциируется с феноменологической моделью организации, когда организации понимаются и анализируются главным образом не в экономических или материальных терминах, а в терминах экспрессивных, мыслительных или символических. Авторы, придерживающиеся этого подхода, как правило, отрицают возможность целенаправленного прямого воздействия на формирование корпоративной культуры. Анализ источников позволяет сделать вывод, что авторы используют понятие «корпоративность» для описания неформальной составляющей культуры организации. Корпоративность образуется на основе потребности сохранения и взаимореализации интересов. Корпоративность выступает как функциональное единство рационального и чувственного, объективного и субъективного. Индивиды используют корпоративность как способ обособления от внешней аудитории своих интересов и истинных намерений, ценностей. Истоки корпоративности обнаруживаются в семейственности, принципе преемственности, обособлении людей в малые группы. Именно историческая преемственность — та основа, на которой строится эмоциональная близость группы людей. Корпоративность выступает принципом объединения малых групп в рамках организации для достижения целей, она нивелирует статус личности.

Корпоративность выражается в способе взаимодействия обособленной группы, объединенной общностью интересов и имеющей свой эксклюзивный статус в рамках организации. Причем содержание взаимодействий и взаимоотношений отдельного человека и группы, опосредуется спецификой функционирования самой организации. В этом смысле корпоративность есть не что иное, как принцип, раскрывающий взаимоотношения личности и группы, личности и общества, группы и общества.

Таким образом, можно сказать, что корпоративность — система внутренних связей и отношений между людьми в рамках организации на основе совокупности рациональных и чувственных принципов, приводящих к устойчивости и внутреннему единству, эмоциональной стабильности (ненапряженности).

Управление культурой в феноменологии представляется весьма проблематичным, т.к. последствия этого влияния мало предсказуемы. Кроме того, культура в этой логике не может быть оценена как позитивная или негативная, поскольку она приобретает эти черты в контексте решения той или иной задачи или ситуации.

Сущность корпоративной культуры, по нашему мнению, определяет система значимых и официально не закрепленных в организации ценностей, воздействующих на членов организации и получающих выражение в их поведении и действиях. Корпоративная культура функционирует во внутренней среде организации, а система ценностей обособляет ее от внешнего воздействия. Важным в содержании корпоративной культуры является ее функция формирования «чувства сопричастности», комфорта.

Опираясь на обозначенный подход существования феноменов «корпоративной» и «организационно-управленческой культуры» необходимо дать определение корпоративным и организационно-управленческим ценностям. Организационно-управленческие ценности выступают как критерии оценки совокупности основных стандартов и норм, которые оказались достаточно эффективными в процессе хозяйственной деятельности организации, а потому являются формально закрепленными и передаются новым членам в качестве правильного образа восприятия, мышления и отношения к конкретным проблемам в деятельности организации. Эти ценности формируют определенные модели поведения сотрудника с позиции требований к функциональному месту и должностным обязанностям в общей структуре организации. Организационно-управленческие ценности, являясь основным компонентом организационной культуры, могут не разделяться в полной мере членами организации. В свою очередь, корпоративные ценности — критерии оценки значимости совокупности норм, стандартов и правил поведения для корпоративной группы людей, выраженные в принципах внутреннего единства и сотрудничества, формирующих уникальный статус группы и обеспечивающие ее целостность.

Следует отметить, что подход разделения ценностей в зависимости от типа культур организации позволяют исследовать модели взаимодействия ценностей на нескольких уровнях. По нашему мнению, взаимодействие этих ценностей происходит через конфликт. Взаимодействие можно систематизировать следующим образом:

1. Организационно-управленческие и корпоративные ценности, дополняя друг друга, формируют единую систему ценностей компании.

2. Организационно-управленческие ценности противостоят корпоративным ценностям, что приводит к диссонансу в восприятии организации целевыми аудиториями из-за несовпадения декларируемых и истинных ценностей.

3. Организационно-управленческие ценности базируются на корпоративных, что обуславливается сильным влиянием неформального руководства.

4. Корпоративные ценности трансформируются под воздействием организационных. Этот вариант обладает самой большой практической значимостью, поскольку позволяет управлять процессом становления управленческой парадигмы в требуемом собственниками направлении.

При этом процесс взаимодействия ценностей происходит через корпоративность. Таким образом, корпоративность становится основной сферой столкновения корпоративных и организационно-управленческих ценностей при встраивании их в систему личных ценностных ориентаций специалиста, что порождает процессы трансформации, интеграции и конфликта ценностей.

Можно сделать вывод о том, что при нейтрализации конфликта ценностей как условия формирования корпоративности, сама корпоративность становится сильным мобилизующим фактором, позволяющим направить усилия сотрудников в направлении общей цели организации, создать благоприятный социально-психологический климат.

В связи с этим при формировании культуры организации необходимо осуществлять следующее:

1. Проводить диагностику существующей культуры в организации, а также осуществлять ревизию ценностей, разделяемых сотрудниками организации. На основе списка выявленных ценностей сформировать единую систему ценностей, которые должны стать критерием выбора способов достижения организацией своих целей.

2. Встраивать организационно-управленческую культуру не только с учетом ценностей руководства, но и работников среднего и низшего звена.

3. Доносить ценности компании до каждого сотрудника через корпоративную символику, этические кодексы и общепризнанные правила и стандарты взаимодействия как внутри компании (между персоналом), так и с внешней средой (партнеры, заказчики, потребители и т.д.).

Библиографический список

1. Демин, П.С. Человеческий капитал как фактор европейской экономической интеграции Республики Беларусь // Белорусский журнал международного права и международных отношений. — 2003. — № 3.
2. Дятлов, С. А. Теория человеческого капитала: Учеб. пособие. — СПб.: СПбУЭФ, 1996. — С. 38.
3. Корицкий, А.В. Введение в теорию человеческого капитала. Гл.1. http://sibupk.nsk.su/New/04/chairs/c_ectheory/kapital/book1.htm
4. Щербина, С.В. Организационная культура в западной традиции: природа, логика формирования и функции // Социологические исследования. — 1996. — №7. — С. 47-55.
5. Роджерс, Э. и Аргавала — Роджерс, Р. Коммуникации в организациях: Пер. с англ. — М.: Экономика, 1980. — С. 90.
6. Липатов, С.А. Организационная культура: концептуальные модели и методы диагностики // Вестник Московского университета. — Сер. 14, психология. — 1997. — № 5. — С. 55-65.
7. Холл Р.Х. Организации: структуры, процессы, результат. — СПб.: Питер, 2001. — С.75.
8. Мильнер Б.З. Теория организации: Учеб. пособие. / Под ред. Б.З. Мильнер — 2-е изд., перераб. и доп. — М.: ИНФРА-М, 2002.

ЛЕВИЦКАЯ Полина Викторовна, аспирант кафедры философии и социальных коммуникаций.

Статья поступила в редакцию 04.03.08 г.

© П. В. Левицкая

ВСЕОБЩЕЕ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТОЛПЫ И ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

На основании анализа взаимодействия и взаимовлияния человека и культуры (традиционной и массовой) выделяются два типа всеобщего — всеобщее по распространенности и всеобщее по предельности. Ориентация человека на один из двух типов всеобщего не сет с собой определение места и роли человека в обществе и культуре: будет ли он являться человеком толпы или же находиться за ее пределами, позиционируя себя как индивидуальность, обладающая уникальностью, неповторимостью.

Человеческая жизнь тесно сопряжена с культурой. И связь эта проявляется не только в том, что человек пользуется «продуктами» культуры или же создает новые. Человек так или иначе проявляет, раскрывает себя, свою сущность посредством культуры. При этом и сама культура играет очень важную роль в определении и становлении человеческой индивидуальности: культура задает перспективу, по которой индивидуальность начинает развиваться, а затем последняя развивает саму культуру, если перерастает ее.

Культура дает знать о себе там, где деятельное отношение человека к миру (в форме познавательной активности, в виде предметного соприкосновения с внешней природой и т.д.) сталкивается с особенностью, уникальностью, неповторимостью человеческого бытия. Речь идет, прежде всего, о культуре как границе и пределе деятельной активности людей.

Культура, предстает как базисный, изначальный или фундаментальный способ человеческого бытия. Именно в культуре наиболее отчетливо проявляется проблема взаимоотношения общественного и индивидуального, массового и индивидуального, всеобщего и единичного и т.д.

Общая черта любых культур состоит в том, что ее представители с необходимостью находят в каждой из них свой идеал положения отдельного человека в мире. И это понятие «отдельного человека», «индивида» определяется в том или ином отношении к всеобщему. Индивид всегда «не как все» и уникален независимо от степени личной яркости, от осознания своей исключительности, от масштаба проявления «себя» как индивидуальности. Такое «Я», по словам Л. М. Баткина, «напрямую воплощает всеобщность в форме особенного» [1].

В истории философии можно встретить различные трактовки загадочной человеческой индивидуальности. Так, например, всеобщее и совершенное положение индивида древний грек обозначал через понятие «добрый муж», или «герой», или «мудрец». Для римлянина это «гражданин». Для индуса то был «атаман»: глубинное «Я», сопричастное лону сущего. Отдельная душа в череде перевоплощений подвластна закону «кармы» и успокаивается в йоге, в нирване, избавляясь от своей тягостной отдельности. Для китайца идеальный индивид — безмолвный даосский учитель, стремящийся через медитацию к слиянию с мировой целостностью. Средневековый европеец пользовался в подобных случаях представлением о «праведнике», или о «простеце», или, в более частном повороте, о рыцаре с его «честью». Ренессансный гу-

манист назвал это «универсальным» или «доблестным» человеком [2].

Односторонность индивидуальности, если такова и возможна, возмещается через общение: «С помощью связей, возникающих из глубин человеческой сущности, один человек должен усвоить богатство другого» [3]. Признавая право других людей жить в соответствии личным идеалам, воззрениям и ценностям, возможно, совсем иным, он присваивает такое право и для себя. При этом единство каждого человека осуществляется в качестве множества, индивидуальность отдельного человека определяется через его включенность в множество.

Основой всякого индивида в античных и иудео-христианских социокультурных моделях вплоть до эпохи Возрождения была социальная и религиозная общность, к которой он принадлежал. При этом обособленность «Я» оценивалась отрицательно. «Я» воспринималось никак не само по себе, но лишь в контексте причастности [4]. Это, конечно, не означает, что в эти времена не было своеобразных, уникальных людей. Они были, иначе мы до сих пор оставались бы на начальной стадии развития человечества. Однако это совсем не означает, что такие люди и общество в целом дорожили личной оригинальностью, неповторимостью, или признавали эти качества естественными человеческими свойствами. Эти своеобразные люди выделялись служением надличному, образцовой отрешенностью каждого «Я» от себя, но внутри определенной общности.

Как только своеобразие индивида начало признаваться самоценным жизненно-духовным состоянием, человеку сразу же пришлось задумываться над новым его отношением к самому себе и к всеобщему. Существование индивида стало требовать высшего обоснования. Согласно Л.М. Баткину, такое обоснование должно осуществляться «не через абсолютное, надличное, тотальное всеобщее, а через «Я-вселенную», на внутренней границе ее с другими личными мирами» [5].

Всеобщее, как оно обнаруживает себя применительно к пониманию культурной жизни, неизбежно обременено особенностью человеческого бытия. Любая человеческая деятельность в культурном мире может быть охарактеризована как неповторимая уникальность (особенность). Именно культура выступает как жизненно-практический «принцип индивидуации» человеческого бытия во всех его возможных проявлениях [6].

Культура становится посредником реализации всеобщего в индивидуальной форме. Культура вооб-

ще должна быть «заинтересована» в формировании индивидуальностей, которые выходят за ее пределы. Ведь, отчасти, благодаря именно таким индивидуальностям возможно дальнейшее развитие культуры. Примеры, подтверждающие это, можно найти в любой сфере культурной жизни: литературной, музыкальной, художественной и т.д. В этом случае всеобщее — это то, к чему должен стремиться самосовершенствующийся человек, и чья свобода задана самой культурой, «выталкивающей» его за пределы достигнутого. Перерабатывая, видоизменяя созданное культурой ранее, он создает нечто совершенно новое. Можно сказать, что всеобщее такого типа направляет человека на совершение подвигов, на преодоление границ культуры и, в какой-то степени, своих собственных границ.

Массовая культура, как противопоставление культуре традиционной, в этом смысле представляется иной, она закрывает перед индивидуальностью всеобщее. Оно охватывает все и всех и, по сути, фиксирует предел как непреодолимый. Человек, подчиняющийся этой культуре, ориентирован на повторение и послушание, на стремление стать подобным эталону («быть как кумир»). Массовая культура как раз и направлена, в этом случае, на формирование человека толпы.

Проводя дальнейший анализ взаимодействия и взаимовлияния человека и культуры (традиционной и массовой) можно обнаружить еще один отличительный критерий: способность и нацеленность человека на рекорд, высший результат. Это определяется вроде бы просто: есть в культуре некий запредельный ориентир, ради которого можно жертвовать, в том числе и удовольствиями, или есть только доступное, которое может достичь каждый. *Всеобщее по предельности и всеобщее по распространенности* возможно различаются не столько по содержанию культур, сколько по способу мотивации и ориентации человека в культуре.

В отличие от известной Книги рекордов Гиннеса, которая представляет собой систематизацию предельных, высших результатов, полученных в различных областях человеческой деятельности, рекорд в контексте наших рассуждений — это самоцель, в случае с преодолением предела рекорд есть осмысленный переход границы.

Индивидуализация, с содержательной стороны, в случае перехода границы, означает создание новой культуры, осознание самого предела и его условности. В случае рекорда она характеризует собой повторение прошлого типа действия и доказательство состоятельности и уникальности индивидуальности в рамках старых границ. Ориентация индивидуальности на рекорд представляет собой особенное проявление всеобщего, стремление индивидуальности выделиться и превзойти других, ориентация на преодоление границы (предела).

Итак, ориентация культурой индивидуальности на преодоление и осознание ее границы от единичного к всеобщему представляет собой первый тип все-

общего — *предельности*, а ориентация на границу от единичного к особенному раскрывается как второй тип всеобщего — *распространенности*. Характерно, что первый тип ориентации (предельности) связывался в традиционных культурах с религиозным контекстом, а всеобщее выступало как привилегия божественного. Отвлекаясь от религиозного контекста можно определить предельный тип всеобщего как бесконечное стремление, в отличие от второго типа всеобщего распространенности, как стремление к конечному.

Под воздействием всеобщего предельного типа человек стремится не только изменить окружающий его мир, сделать его лучше, но, прежде всего, он стремится к самосовершенствованию собственного «Я». Это стремление как раз и проявляется как бесконечное. Совершенствуясь внутренне и привнося это стремление в окружающий мир, человек создают свое культурное пространство.

Сопоставление двух типов всеобщего напоминает сопоставление Ф. В. Й. Шеллингом науки и искусства. Наука, по его мнению, есть бесконечный ряд попыток воплотить само бесконечное в конечном, а искусство в своем произведении, воплощает в конечном бесконечное, так что второе несет с собой то, к чему безуспешно стремится первое.

Становится очевидным, если механизм распространенного всеобщего доминирует в обществе, то будет преобладать толпа, масса. Можно, таким образом, предположить, что человек, попадающий под воздействие всеобщего распространенного типа, будет человеком толпы (массы).

Таким образом, ориентация человека на один из двух типов всеобщего (предельное или распространенное) несет с собой определение места и роли самого человека в обществе и культуре: будет ли он являться человеком толпы или же находиться за ее пределами, позиционируя себя как индивидуальность, обладающая уникальностью, неповторимостью.

Библиографический список

1. Баткин А.М. Европейский человек наедине с собой. — М., 2000. — С. 8.
2. Баткин А.М. Европейский человек наедине с собой. — М., 2000. — С. 18-19.
3. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. — М., 1985. — С. 34.
4. Баткин А.М. Европейский человек наедине с собой. — М., 2000. — С. 11.
5. Баткин А.М. Европейский человек наедине с собой. — М., 2000. — С. 47.
6. Бытие человека в культуре. — Киев, 1991. — С. 43.

ВАЛЕВИЧ Елена Степановна, аспирант, ассистент кафедры философии.

Статья поступила в редакцию 02.11.07 г.

© Е. С. Валевиц

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ ИММАНУИЛА КАНТА: РАССУДОК И РАЗУМ

В статье анализируется концепция трансценденций человеческого бытия в философии И. Канта. Рассудок имеет конститутивное применение: посредством категориальных схем, направленных на чувственные созерцания, происходит упорядочивание опыта, разум — это способность создавать единство правил рассудка по принципам.

Средневековые мыслители считали трансценденциями универсальные, высшие определения бытия: «сущее» (ens), «единое» (unum), «истинное» (verum), «благое» (bonum) и др. В их учениях термин «трансцендентальный» обозначал такие аспекты бытия, которые выходят за сферу ограниченного существования эмпирического мира. Трансцендентальные предикаты схоластической философии представляли собой логические требования и критерии познания вещей вообще, но не качеств вещей самих по себе [1]. «Unitas transcendentalis» означало «трансцендентальное единство в отношении свойств, определяющих сущность вещи», «veritas transcendentalis» предполагало «упорядочение признаков, присущих какой-либо вещи», а «bonitas transcendentalis» — «полноту (совершенство) в многообразном, их единство» [2]. В свою очередь, термином трансцендентный средневековая философия обозначала то, что выходит за пределы «имманентного» — чувственного опыта и эмпирического познания мира. К ним относились прежде всего предметы религиозного и метафизического познания. Схоластика различала имманентные и трансцендентные причины и действия: первые существуют в самих объектах, вторые же находятся за пределами их наличного бытия [3, с. 129]. Трансценденции, следовательно, оказывались свойствами, предикатами Бога и лишь в той мере характеризовали человека, в которой он являлся творением Бога, Его образом и подобием.

В учении Иммануила Канта (1724 — 1804 гг.) значение этих понятий принципиально изменилось. Осуществив «коперниканский переворот» в философии, немецкий мыслитель впервые в истории европейской мысли стал исследовать человека как активного субъекта познания, целеполагания и практики, как существо общественное в своей моральности. В его теории человек рассматривался как представитель рода человеческого, человечества в целом. При этом деятельность человека была сведена Кантом к деятельности *трансцендентального субъекта*, его теоретического и практического разума.

Учение о трансценденциях человеческого бытия было разработано философом в его трех «Критиках» и примыкающих к ним трудах [4, с. 78 — 167]. В этих работах Кант противопоставляет априорное (доопытное) и апостериорное (опытное) как виды познания. По его мнению, априорные принципы познания пред-

ставляют собой субъективные формы синтеза чувственного созерцания и мышления, конституирующие понятие опыта. Эти формы мышления философ называет трансцендентальными, противопоставляя, таким образом, трансцендентальное трансцендентному. Трансцендентальное — это такое доопытное, которое применяется к чувственным данным, делая тем самым возможным и опыт, и всякое познание и воление вообще. В свою очередь, трансцендентными Кант называет такие понятия разума, применение которых всегда выходит за рамки опыта.

Наряду с делением знаний на эмпирические (апостериорные) и «чистые» (априорные), немецкий мыслитель делит знания на *аналитические* и *синтетические*. Первые являются *поясняющими*, а вторые — *расширяющими* суждениями. Аналитические суждения через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия, между тем как синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нем. Именно синтетические суждения обладают трансцендирующей способностью осуществлять приращение нашего знания.

Все эмпирические суждения, как таковые, — синтетические, полагает философ, поскольку их предикаты черпают из опыта новое знание. С другой стороны, все аналитические положения суть априорные суждения, так что аналитических апостериорных суждений не бывает. Исходя из этого, Кант формулирует основную задачу чистого разума: «...**Как возможны априорные синтетические суждения?**» [5, с. 117]. Ведь благодаря синтетическим априорным суждениям расширяется наше познание.

Пытаясь ответить на этот вопрос, немецкий ученый расчленяет познавательную способность теоретического разума на три различных способности: *чувственность*, *рассудок* и собственно *разум*. Каждой из них соответствует свой вопрос, а именно: «**Как возможна чистая математика? Как возможно чистое естествознание? ...Как возможна метафизика как наука?**» [5, с. 118 — 119]. Первые два вопроса рассматриваются рассудком, обращенным либо на чувственность, либо на самого себя; третий вопрос относится к области разума. Трансцендентальные формы чувственности и рассудка делают возможным само приращение нашего знания. Посредством чувственности

предметы нам даются, мыслятся же предметы рассудком.

Философ расчленяет чувственность на материю и априорные формы. По его мнению, материя пассивна и бесструктурна, а форма, наоборот, активна и придает многообразию явлений единство. Существуют две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания — *пространство* и *время*. Благодаря этому, по Канту, возможны априорные синтетические положения. Наша природа такова, что созерцания могут быть только чувственными; они содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способностью же мыслить предметы чувственного созерцания обладает рассудок, именно он обладает трансцендирующей способностью самостоятельно производить представления.

В полном соответствии с рационалистической традицией кенигсбергский мыслитель считал, что мышление есть познание через понятия. «Чистые» рассудочные понятия он назвал *категориями*. Рассудок вообще имеет дело с категориями, которые, как и априорные созерцания, суть не знание, а только формы мышления. В неразрывной связи с понятиями Кант рассматривал суждения. Философ разделил суждения на четыре группы, каждая из которых включает в себя три вида: количества (общие, частные, единичные); качества (утвердительные, отрицательные, бесконечные); отношения (категорические, гипотетические, разделительные); модальности (проблематические, ассерторические, аподиктические). Соответственно этому Кант выделил четыре группы категорий: количества (единство, множественность, целокупность); качества (реальность, отрицание, ограничение); отношения (присущность и самостоятельное существование, или акциденция и субстанция; причинность и зависимость, или причина и действие; общение, или взаимодействие); модальности (возможность — невозможность, существование — несуществование, необходимость — случайность).

Категории как формы мышления даны рассудку априорно, полагал философ, они не могут быть выведены из опыта. Таким образом, главной задачей аналитики понятий является решение вопроса о том, каким образом категории рассудка могут априорно относиться к предметам как объектам научного познания. Отрицание способности чувственного познания адекватно отражать объективно существующие предметы привело Канта к убеждению, что связь многообразного вообще не может быть воспринята через чувства и, следовательно, не может содержаться в чистой форме чувственного созерцания. Такая связь многообразного осуществляется самим рассудком.

В системе Канта именно категории в своей взаимосвязи являются **трансценденталиями рассудка**. Поскольку трансцендентальная дедукция категорий представляет собой конструирование доступных познанию объектов как результат применения категорий к созерцаниям, источник всех возможных видов связей кенигсбергский мыслитель усматривал в самом понятийном мышлении, т.е. в трансцендентальном единстве самосознания как априорной данности. *Первоначальное синтетическое единство апперцепции*, которому подчинены данные в созерцании представления, полагал философ, представляет собой результат активности самого рассудка; оно совершенно не зависит ни от каких условий чувственного созерцания. Другой важнейший вид связи, или синтеза, априорно присущий рассудку, — *трансцендентальное*

единство апперцепции. Оно представляет собой то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте и приводит к конструированию для человеческого сознания познаваемого им предметного мира.

Кант утверждает, что при применении понятий к качественно отличающимся от них созерцаниям (явлениям) должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой — с явлениями, и делающее возможным применение категорий к явлениям. Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, интеллектуальным, а с другой — чувственным. Именно такова *трансцендентальная схема*. По аналогии с таблицей категорий Кант строит таблицу схем, которая включает в себя схемы количества (число), качества (реальность, отрицание), отношения (субстанция, причинность, взаимодействие), модальности (возможность, действительность, необходимость). Схемы чистых рассудочных понятий суть истинные и единственные условия, способные дать этим понятиям отношение к объектам. По аналогии с таблицей категорий Кант строит и таблицу основоположений, которая включает в себя четыре группы: аксиомы созерцания, антиципации восприятия, аналогии опыта, постулаты эмпирического мышления вообще. Этими основоположениями устанавливаются принципы научного осмысления чувственных восприятий.

Итак, в системе Канта рассудок имеет конститутивное применение: посредством категориальных схем, направленных на чувственные созерцания, происходит упорядочивание опыта. Это делает возможным само существование естествознания как науки: обусловленная априорностью всеобщность и необходимость лежащих в основе научного познания понятий, правил их соединения в суждения и применения к созерцаниям имеет своим следствием то, что научным истинам также присущ всеобщий и необходимый характер.

Но если рассудок — это способность создавать единство явлений посредством правил, то разум — это способность создавать единство правил рассудка по принципам. Следовательно, разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок, чтобы с помощью понятий а priori придать многообразным его знаниям единство, которое можно назвать единством разума. Философ определяет понятия разума, которые выступают предметом исследования метафизики, как *трансцендентальные идеи*. Идеи представляют собой понятия разума, которые превышают возможность опыта, поэтому во внешних чувствах им нельзя дать соответствующего предмета. «...Эти понятия трансцендентны и выходят за пределы всякого опыта, в котором, следовательно, никогда не бывает предмета, адекватного трансцендентальной идее» [5, с. 359].

Кант разделяет трансцендентальные идеи теоретического разума на три вида. Эти идеи суть *душа, мир, Бог*: «Мыслящий субъект есть предмет *психологии*, совокупность всех явлений (мир) есть предмет *космологии*, а вещь, содержащая в себе высшее условие возможности всего, что можно мыслить (сущность всех сущностей), есть предмет *теологии*» [5, с. 363]. При попытках достигнуть научно-содержательного знания о мире в целом разум с неизбежностью впадает в заблуждения. Свидетельством этого служат *антиномии чистого разума* — противоположные друг

другу суждения, каждое из которых с точки зрения формальной логики является истинным.

Антиномичность идей чистого разума доказывает, по Канту, тщетность усилий разума познать сверхчувственные сущности, которые по отношению к познающему субъекту выступают как вещи в себе. Стремясь познать абсолютную полноту мироздания, разум покидает почву опыта и пытается проникнуть в сферу *трансцендентного*, где ему требуются совершенно иные понятия, чем те чистые рассудочные понятия, применение которых только *имманентно*. Но в результате такого *трансцендирования* разум вовсе не получает знания о том, что представляют собой душа, мир и Бог.

Поэтому расширение теоретического разума за пределы опыта не может быть конститутивным принципом познания. Это значит, что такое трансцендирование не дает нам возможности познавать сущности или мироздания, т.е. вещи в себе. Но не будучи конститутивным принципом познания предметов самих по себе, такое расширение все же имеет регулятивное значение. «Регулятивный принцип требует, чтобы мы допускали безусловно..., как вытекающее из сущности вещей, систематическое единство как *единство природы*, которое не только эмпирически познается, но и а priori, хотя и в неопределенной еще форме, предполагается» [5, с. 585 – 586]. Он направляет и расширяет наше опытное знание, указывает человечеству путь ко всеобщим и систематическим принципам, формирует идеал научного знания и в конечном счете оберегает нас от иллюзий и заблуждений на пути познания.

В практической философии, рассуждает далее Кант, разум занимается определяющими основаниями воли, которая представляет собой способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самое себя для их произведения. Практический разум имеет первенство по отношению к разуму теоретическому. Он способен осуществлять *трансцендирование* за пределы опыта с целью обоснования своих моральных правил и законов. «Но действительно ли расширяется таким образом наше познание посредством чистого практического разума, — пишет философ, — и *имманентно* ли в практическом разуме то, что для спекулятивного было *трансцендентным*? Конечно, но *только в практическом отношении*. В самом деле, мы этим не познаем ни природы нашей души, ни умопостигаемого мира, ни высшей сущности потому, что они сами по себе; мы имеем лишь понятия о них, объединенные в *практическом* понятии *высшего блага* как объекта нашей воли, и совершенно а priori через чистый разум, но только посредством морального закона...» [6, с. 467 – 468].

Практические основоположения, содержащие в себе общие определения нравственной воли, Кант подразделяет на «максимы» и «законы». *Максима* — это субъективный принцип воления, значимый для воли единичного лица, а *закон* — это объективный принцип воления, имеющий силу для воли каждого разумного существа. Законы, которые выражены через должное существование, Кант называет *императивами*. Они делятся им на гипотетические, исполнение которых связывается с наличием определенных условий, и категорические, которые обязательны при всех условиях. Философ уточняет, что существует только один *категорический императив*: «...Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к сред-

ству» [7, с. 270]. Кенигсбергский ученый видит в нем априорную форму нравственного сознания, трансцендентально данную практическому разуму. **Всеобщий моральный закон**, с одной стороны, расширяет сферу применения разума за пределы опыта, а с другой стороны, направлен на упорядочение самого опыта. По мнению Канта, правовые отношения людей регулирует **всеобщий правовой закон**: «...Поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом...» [8, с. 140] Право как раз и представляет собой «совокупность условий, при которых произвол одного [лица] совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы» [8, с. 139]. Итак, всеобщий моральный закон (и его выражение в сфере легальности — всеобщий правовой закон) в системе Канта являются подлинными **трансценденталиями разума**. Трансцендирование практического разума, считает философ, осуществляется соответственно двум применениям трансцендентальных идей — регулятивному и конститутивному.

При регулятивном применении разум имеет «целью привести к высшему систематическому единству посредством идеи целесообразной каузальности высшей причины мира» [5, с. 583]. Такое единство рассматривается в качестве идеала, к которому должно стремиться и который в высшей степени способен наводить ум на гипотезы, но на который нельзя смотреть как на реальность, утверждаемую а priori. При конститутивном применении трансцендентальных идей, полагает Кант, нам даются понятия тех или иных предметов, с помощью которых происходит упорядочение опыта. При этом «должно быть а priori дано *намерение*, т.е. цель как объект (воли), который... представляется практически необходимым через императив, непосредственно определяющий волю (категорический); этот объект здесь *высшее благо*» [6, с. 468]. И при регулятивном, и при конститутивном применении трансцендирование практического разума осуществляется как развитие и совершенствование индивида, личности и общества, человечества.

Таким образом, высшее предназначение человека (индивидуума и человечества в целом) состоит, по Канту, в реализации идеалов **Истины, Добра (Блага) и Красоты**, как в регулятивном, так и в конститутивном применении. При этом созидание нравственно совершенного мира оказывается для человека гораздо более важной задачей, чем познание мира или созерцание его гармонии и красоты.

Библиографический список

1. См.: Eisler R. Transzendentalia // Eisler R. Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants Sämtlichen Schriften / Briefen und handschriftlichem Nachlass. — B., 1930. — S. 539.
2. Transcendens (лат.) — перешагивающий, выходящий за пределы, transcendentalia (позднелат.) — трансценденталия, transcendentia (позднелат.) — трансценденция.
3. См.: Копцев И. Д. Проблемы логоса и лексиса философской терминологии в «Критике чистого разума» // Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр. — Калининград, 1994. Вып. 18. — С. 129.
4. См.: Бурханов Р. А. Трансцендентальная философия Иммануэля Канта. — Екатеринбург, Нижневартонск, 1999. — С. 78 — 167.
5. Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. — М., 1964. Т. 3. — 799 с.
6. Кант И. Критика практического разума // Соч.: В 6 т. — М., 1965. Т. 4. Ч. 1. — 620 с.

7. Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. — М., 1965. Т. 4. Ч. 1. — 620 с.

8. Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Соч.: В 6 т. — М., 1965. Т. 4. Ч. 2. — 479 с.

КРОТИКОВА Татьяна Игоревна, аспирант.

Статья поступила в редакцию 08.02.08 г.

© Т. И. Кротикова

УДК 16

Е. А. КОЛМАКОВА

Омский государственный
аграрный университет

ОБЪЯСНЯЮЩАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В НАУКЕ И МИФОЛОГИИ

В данной работе определены понятия «рациональность» и «образ рациональности». На основании этого представлен и описан один из образов, который основан на процедуре объяснения. Проанализирована общая модель объяснения и показано, как она реализуется в мифологии. Кроме того, представлены различные типологии объяснений и по каждой из них приведены примеры из греческих мифов.

Понятие рациональность — абстрактное понятие (в нем мыслится свойство, предикация), размытое (не обладает резкостью объема и ясностью содержания), поэтому его определений существует множество и зачастую философы идут по пути замены определения этого понятия сравнением с каким-то другим, либо перечисления признаков, которые являются, по их мнению, существенными или указывают на синонимы этого понятия: такие, как логичность, соразмерность, адекватность, каузальность, целесообразность, эффективность и др. Мы будем понимать под рациональностью совокупность устойчивых и принятых тем или иным сообществом людей правил, норм и стандартов деятельности разума как теоретического, так и практического. При этом предполагается, что в разных сообществах правила, нормы и стандарты могут быть различными, однако сами принципы рациональности неизменны.

В современных исследованиях распространена точка зрения, согласно которой нелишенными рациональности признаются формы духовной деятельности, ранее не рассматривавшиеся в подобном ракурсе. Говорят о рациональности не только, например, политики и политической идеологии, права и морали, но также искусства, и даже магии, религии, мифологии и др. На этом основании существует множество типологий рациональности. Новизна представленного здесь подхода состоит в том, что исследуются образы рациональности, которые понимаются как результат и идеальная форма отражения в познании и культуре правил, норм и стандартов деятельности разума. Следовательно, образ рациональности есть результат рефлексии над понятием рациональность в его конкретно-исторической форме. В сфере познания и культуры происходит смена образов рациональности, что обуславливается доминирующим в деятельности, в том числе и познавательной, видом познания, то есть наукой. При этом ни один образ рациональности не представлен где-либо в чистом завершенном виде. Они все в известной степени являются взаимодополняющими друг друга, как, например, являются взаимодополняющими виды познания. Разные образы выполняют разные функции в культурно-историческом процессе.

Один из таких образов — исторически первый, о котором далее пойдет речь, назван объясняющей рациональностью. Вообще, объяснение, начиная с Нового времени и до сегодняшнего дня, является целью и функцией науки, а также идеалом научности. Однако, как далее будет показано, объяснение, предложенное в мифе, соответствует общей модели объяснения.

Что же такое объяснение? Как отмечал еще Дж.-Ст. Милль, объяснить значит найти причину, ответить на вопрос «почему произошло данное событие». С этой операцией каждый человек знакомится в дошкольном возрасте, когда родители стараются растолковать и показать ему, что можно и что нельзя, а он все спрашивает: а почему? Далее в течение всей жизни в процессе общения и повседневного познания мира, решая встающие перед нами проблемы, мы постоянно сталкиваемся с предлагаемыми нам объяснениями мира и сами кому-то что-то объясняем и доказываем.

Однако наука с XVII века начинает выделяться как специфическая привилегированная форма деятельности именно в силу того, что она стремится все проверить, объяснить, доказать, максимально абстрагируясь от личности ученого, эмоций, ценностей, ориентирована на получение объективного знания («гипотез не измышляю» И.Ньютона). Сама реальность подвластна законам логики, состоит из причинно-следственных связей, чужда целям и ценностям. Такое понимание проблемы характерно для классической науки и философии.

Итак, постепенно объяснение становится атрибутом научного знания, идеалом научности, целью рационального исследования.

Исторически сложилось две традиции, установившие каждая свои условия, при которых объяснение можно считать удовлетворяющим требованиям научности: аристотелевская и галилеевская. Для первой объяснение (так называемое телеологическое) есть ответ на вопрос «для чего (с какой целью) нечто произошло». Эта традиция не получила такого распространения в период Нового времени, как вторая — галилеевская, но именно она трансформировалась в особый метод для социально-гуманитарного позна-

ния. Галилеевская же традиция вполне современна. Она дала начало пониманию объяснения как поиска причин (так называемое каузальное или механистическое объяснение).

Какова же в целом схема, или механизм объяснения? Впервые целостную модель каузального объяснения представил К. Поппер, продолжили и развили ее К. Гемпель и П. Оппенгейм. Позже анализ данного понятия был проведен Г. Х. Вригтом в работе «Объяснение и понимание».

Г. Х. Вригт предложенную К. Гемпелем модель назвал «подводящей теорией объяснения». Последний исследует объяснения через закон: так называемые каузальные объяснения. Их существует два вида: дедуктивно-номологические и индуктивно-вероятностные. В первой модели, чтобы ответить на вопрос, почему произошло E , мы указываем на некоторые другие события (факты) E_1, \dots, E_m (если они предшествуют E , то носят название *антецеденты*) и на один или несколько общих суждений или законов L_1, \dots, L_n таких, что из них и того факта, что имеют место (существуют) другие события (E_1, \dots, E_m), логически следует E . Нетрудно заметить, что эта схема представляет собой разновидность дедуктивного условно-категорического силлогизма *modus ponens*:

Всегда если A , то B

A

B

B называется *экспланандум* (объясняемое), A — *эксплананс* (объясняющее, которое составляют некоторые события (факты) и общие положения (законы)). Примером дедуктивно-номологического объяснения может служить, например, метеорологическое объяснение погоды (экспланандум) путем указания метеорологических условий в предыдущее время (антецедент) и использования законов метеорологии (эксплананс).

В сущности, это стандартная модель научного объяснения, но, чтобы соответствовать критериям научности, она должна удовлетворять следующим логическим требованиям:

- заключение (то есть экспланандум) должно логически вытекать из посылок;
- в числе посылок (эксплананс) должно содержаться хотя бы одно общее положение;
- посылки должны быть эмпирически подтверждены в эксперименте или опыте;
- посылки должны быть истинными.

Объяснение через закон посредством индуктивно-вероятностной модели строится по той же схеме, что и дедуктивно-номологическое. Отличие лишь в том, что роль закона выполняет вероятностная гипотеза: «Если имеются E_1, \dots, E_m , то *весьма вероятно*, что произойдет E », то есть допускается непоявление E . Тем не менее, это тоже модель научного объяснения.

Описанные объяснения, т.е. посредством подведения единичного явления под известное общее положение, выступающее в форме закона (каузальные, как их назвал Г. Х. Вригт в виде дедуктивно-номологических или индуктивно-вероятностных) являются самыми употребляемыми, причем не только в науке, но даже в повседневной жизни.

В основе несколько другой типологии объяснений, которую предлагает Е. П. Никитин, положены три основания деления. Первое: характер эксплананса; второе: характер экспланандума; третье: характер взаимосвязи эксплананса и экспланандума. Он создает целую разветвленную классификацию подвидов объяснений [1]. Мы ограничимся лишь некоторыми из них, теми, которые выделяет С. Ф. Денисов [2].

В основу его типологии положена специфика номических (закономерных) связей, которые могут быть причинно-следственными, функциональными, структурными, субстратными и др. Исходя из такого основания, он выделяет **причинные** объяснения (при ответе на вопрос «почему» указывается причина, породившая событие; очень часто применяются в человеческой повседневной жизни), **функциональные** объяснения (апеллирование к регулярно порождаемым предметом или явлением следствиям, например: мутация — это приспособление к изменившимся условиям климата, природной среды; используются в биологии, кибернетике, социологии); **структурные** объяснения (апеллируют к внутреннему строению объекта; используются, например, для объяснения физических и химических свойств элемента с помощью положений о структуре атомов этого элемента; получило распространение в химии, лингвистике); **структурно-функциональные** (для объяснения используются как знания о структуре объекта, так и о его функциях) и, последнее, **субстратные объяснения** (объяснение посредством материала, из которого состоит объект: «для всякого x , если x — алмаз, то x состоит из углерода»; широко применяется в технических науках).

Кроме каузальных объяснений, Вригт упоминает телеологические. С. Ф. Денисов их еще по-другому называет интенциональными, в основе их — интенция (стремление, направленность) субъекта, цель, намерение. Как уже говорилось, данная традиция обязана своим появлением Аристотелю. Однако если античный философ полагал, что цели ставят любые предметы и явления, то в XIX — XX вв. они приписываются лишь мыслящему субъекту. Близкий к последнему вид объяснения назван Денисовым рациональным (обращение к мотивам действия субъекта). Примером такого объяснения (правда, не являющегося научным) может служить ответ на вопрос «Почему камень падает?» А. Шопенгауэра: «Потому что так хочет камень!» Последние два вида объяснения представляют собой неявные номологические объяснения: эксплананс или эксплананты не содержат в явной форме номических связей, но имплицитно эти связи в них содержатся. Подчеркнем еще раз, что опора на закон в любом случае должна быть. В противном случае объяснение не будет считаться научным. Такие объяснения (неявные номологические) наиболее распространены в гуманитарных и социальных науках. Хотя, с другой стороны, на вопрос о том, есть ли вообще объяснения в социально-гуманитарном знании, до настоящего времени нет однозначного ответа.

Итак, общая схема для любого объяснения представлена в форме условно-категорического силлогизма *modus ponens*. Теперь мы рассмотрим, приложима ли данная схема к исторически первой форме объяснения мира — мифологии. Для того чтобы обосновать тезис о том, что миф есть первое проявление объясняющей рациональности, ответим на вопрос: укладывается ли мифологическое объяснение мира в описанную нами схему. За основу мы взяли материал античной мифологии.

Попробуем выявить структуру и законы логики чудесного в мифе. Вслед за Я. Э. Голосовкером мы употребляем понятие «логика» в отношении мифологии, конечно, не в смысле «формальная логика». Он называет ее «имагинативная», то есть логика воображения. Это «не взятые в бетон берега реки, а само движение воды, ее течение» [3]. Это логика процесса вне зависимости от результата (получаем истину или ложь). Как здраво замечает К. Леви-Стросс, если в мифе нет никакой логики, любой субъект может

иметь любой предикат, то почему в разных частях мира «одни и те же мифы воспроизводятся с буквальной точностью»? [4]

Да, в рассуждениях наших далеких предков, на первый взгляд, основание и следствие ничем не связаны — господствует абсолютная свобода, то есть желание рассказчика, для которого нет предела, нет невозможного. Однако объяснение мира, явлений производится по описанной нами схеме. Например, индуктивно-вероятностное объяснение применительно к мифологическому мышлению выглядит так: экспланандум (Е): почему стоит засушливая погода и погибает урожай? антецеденты (E_1, \dots, E_m): люди стали плохо соблюдать положенные обряды, перестали приносить богам жертвы, чем прогневали их, а «если имеет место E_1, \dots, E_m , то весьма вероятно, что произойдет Е (отсутствие дождя)». По этой же схеме объясняется, почему после заклинаний и плясок шамана дождь пошел. А если и не пошел, то это не противоречит индуктивно-вероятностному объяснению, особенность которого в том, что непоявление Е допускается. В отличие от дедуктивно-номологических объяснений, здесь нет закона. Недаром еще Вригт Г. Х. заметил, что данная модель, по сути, не объясняет что-то, а «оправдывает определенные ожидания и предсказания» [5]. В то же время тот путь мысли, который зачастую используется в мифологии, называют трансдукцией: от частного к частному.

Итак, если мы понимаем сущность рациональности как однозначность (причинно-следственных связей), то ее, конечно, в мифе нет. Нет и подведения под закон, потому что нет еще законов, как они понимаются в науке, где имеется целый набор формальных критериев: принципов, допущений и процедур, обеспечивающих объективность, логическую принудительность и результативность в процессе познания. Однако общая схема объяснения в мифе работает как индуктивно-вероятностная. Таким образом, как отмечает Я. Э. Голосовкер, причинные объяснения в мифе присутствуют, но при этом «каузальное объяснение чудесного не менее чудесно» [6]. Пример: невидимость богов получает достаточно разумные, но «чудесные» толкования — боги едят, пьют амброзию и питаются ею или объяснение, предложенное Гомером: вместо крови в жилах богов течет особая лимфа, дающая невидимость и т.п. По типологии С. Ф. Денисова такое объяснение напоминает субстратное.

Следовательно, сама схема объяснения не нарушается в мифе, но только выхода из «рамок логики чудесного» к здравому смыслу нет. Еще пример причинного объяснения: «Чтобы согреться, Эвринома плясала все неистовей, пока не пробудилась в Офione желание, и он обвил ее божественные чресла, чтобы обладать ею. Вот почему северный ветер, который также зовется Бореом, оплодотворяет: вот почему кобылы, поворачиваясь задом к этому ветру, рожают жеребят без помощи жеребца. Таким же способом и Эвринома зачала дитя...» [7]. Причина зачатия — ветер, также иногда причиной могут считаться съеденные бобы или даже случайно проглоченное насекомое. При этом столь же чудесным может быть и рождение: Елена Троянская родилась из яйца, снесенного богиня Немесидой, Афина — из головы Зевса.

Пример структурно-функционального объяснения — мифологический ответ на вопрос, почему боги могут летать, через наличие крыльев: когда-то все боги были крылаты; некоторые остались таковыми, например, вестница Ирида, Эрос, Ника-победа. Гермес-вестник летает в крылатых сандалиях, Афина —

с помощью амбросийных подошв. Иногда боги запрягают божественную колесницу и на ней перемещаются по небу. Однако при необходимости они могут летать и без помощи каких-либо предметов.

Также можно встретить в мифе и подобие неясных номологических объяснений. Пожалуй, они здесь самые распространенные. Примеры телеологических объяснений: над головой Тантала висит камень и грозит упасть, но не падает. Почему? Такова воля Зевса. Он же может приказывать светилам сойти с небосвода, что делает, например, когда не желает, чтобы Земля-Гея нашла для гигантов волшебного зелья, которое предохраняет от стрел Геракла. Также, хотя жизнью и смертью распоряжаются Мойры, по собственному усмотрению перерезающие нить человеческой жизни, но если их «споить» (как сделал Аполлон для друга Адмета), можно спастись на время от смерти; также боги по желанию могут, наоборот, укоротить срок жизни человеку, как, например, фракийскому царю Ликургу. Кроме того, как бы ни был силен герой, если кто-то из богов против него, он терпит поражение: Афина не любила Гектора, поэтому в бою он проиграл Ахиллесу и погиб. Еще одно объяснение через желание «субъекта»: «В начале Эвринома, богиня всего сущего, восстала обнаженной из Хаоса и обнаружила, что ей не на что опереться. Поэтому она отделила небо от моря и начала свой одинокий танец над его волнами...» [8].

При всем при том, перечисляя виды объяснений в мифологии, мы оговариваем, что они «напоминают номологическое объяснение» или «подобны им». Это неслучайно. Ведь, как уже неоднократно отмечалось, любое номологическое объяснение явно или латентно базируется на законе. Особенность мифологических объяснений — в отсутствии таковых (законы формулируются намного позднее наукой). Как пишет Я. Э. Голосовкер, в мифе используются *petitio principii* — «предрешенные предпосылки», когда «правильное дедуктивное доказательство покоится на предрешенном основании или молчаливом допущении, требующем еще доказательства. Положение остается недоказанным» ...» [9]. Таким образом, функцию общих положений выполняет в мифе «энигматическое знание» (от греческого энигма — «загадка», понятие, введенное Я. Э. Голосовкером), на котором всецело строится «имагинативная логика» или логика воображения. Мифологический способ объяснения мира мы назовем квазиномологическим.

Мир мифологии насквозь материален и одухотворен, чувствен. «В нем все духовное, идеальное, ментальное — вещественно. В нем даже метафоры, тропы и фигуры суть вещи. И, наоборот, в нем все вещественное может обнаруживаться как идеальное...» [10]. У древних евреев «дух Божий», который женского рода, сидит, как наседка, на поверхности вод. В эллинской мифологии: расстояние от земли до подземного царства Тартара можно измерить, если сбросить туда медную наковальню (то есть опытным путем!). Она достигла бы дна через 9 дней. Интересны примеры загадок, которые приводит Э. Тайлор. Зулусская загадка: «Кто не ложится ночью, а ложится утром, просыпается после захода солнца и работает всю ночь?» — Загородка скотного двора. Племя басуто: «Кто бросается с вершины горы и не разбивается?» — Водопад. Или: «Кто ходит проворно, без ног и без крыльев, и кого не могут остановить ни года, ни река, ни стена?» — Голос. Полинезийские загадки: «Человек стоит между двумя прожорливыми рыбами» или «Человек, живущий среди сражающихся неприятностей». — Язык. «Кто проходит через долину и тащит за собой свою

внутренность?» — Иголка...» [11]. В мире мифов все живое: интенции, цели, намерения и действия приписываются не только человеку. Это телеологическое объяснение в аристотелевском смысле.

Вместе с тем рассказчик мифа как бы «играет» пространством, временем, качеством и т.д. Боги могут рождаться в любом возрасте, быть вечно юными или старыми. Но если для богов это вроде бы «нормально», то ведь и для людей, оказывается, тоже доступны манипуляции со временем. Пример: «Старцу Иолою надо догнать убегающего Еврисфея, гонителя Геракла, чтобы воздать ему за все зло, причиненное Еврисфеем Гераклу и Гераклидам. Иолой умоляет Зевса вернуть ему на один день, на этот краткий миг былую мощь и юность (опять же рациональное объяснение — через желание человека) (мотив из библейского мифа о Самсоне) — и Зевс выполняет его желание. Мгновенно Иолой становится юным богатырем, догоняет Еврисфея и берет его в плен. Вопрос, каким образом Иолой мгновенно помолодел, для его чудесного превращения снят» [12].

В основе мифологической картины мира лежит не факт, а чудо. Тем не менее Я. Э. Голосовкер убедительно показал, что миф не лишен логики: ему она присуща, но особого рода, название ее — «логика чудесного». Это логика не знания, а заблуждения.

Таким образом, объяснение в мифологии строится по известной нам схеме условно-категорического силлогизма, применяемой и в науке. Отличие от научного состоит в том, что в мифе данная модель объяснения не удовлетворяет основным четырем логическим требованиям выведения: в числе посылок может не содержаться, как это требуется, общего положения (используется трансдукция — от частного к частному), посылки могут быть опытно непроверяемыми и неистинными. В связи с этим мифологические объяснения мы назвали квазиномологическими. Другими словами, главное отличие от объяснения в науке — в

разных экспланантах: общие положения — законы замещаются «энигматическим знанием», на котором строится «имагинативная логика» (логика воображения), которая является господствующей в мифе.

Библиографический список

1. См.: Никитин Е.П. Объяснение — функция науки [Текст] / Е.П. Никитин. — М.: Наука, 1970. — С. 43-96.
2. См.: Денисов С.Ф. История и философия науки [Текст]: Учеб. пособие / С.Ф. Денисов. — Ч.1.: Наука и ее институциональная специфика. — Омск: ОмГПУ, 2007. — С. 93-95.
3. Голосовкер Я.Э. Логика мифа [Текст] / Я.Э. Голосовкер — М.: Наука, 1987. — С. 9.
4. Леви-Стросс К. Структура мифов [Текст] / К. Леви-Стросс // Вопр. филос. — 1970. - №7. — С. 153.
5. Вригт Г.Х. Объяснение и понимание [Текст] / Г.Х. Вригт // Логико-философские исследования. — М.: Прогресс, 1986. — С. 52.
6. Голосовкер Я.Э. Логика мифа ... — С. 28.
7. Грейвс Р. Мифы Древней Греции [Текст] / Р. Грейвс. — М.: Прогресс-Традиция, 1999. — Кн.1. — С. 14.
8. Там же.
9. Голосовкер Я.Э. Логика мифа ... — С. 34-35.
10. Там же. — С. 20.
11. См.: Тайлор Э. Первобытная культура [Текст] / Э. Тайлор. — М.: Политиздат, 1989. - С. 70
12. Голосовкер Я.Э. Логика мифа ... — С. 22.

КОЛМАКОВА Евгения Александровна, аспирант кафедры истории и регионального развития Омского государственного аграрного университета, ассистент кафедры философии и социальных коммуникаций Омского государственного технического университета.

Статья поступила в редакцию 06.02.08 г.

© Е. А. Колмакова

УДК 141.30

Д. В. КИРЬЯНОВ

Нижевартовский государственный гуманитарный университет

МЕТАФИЗИКА БЫТИЯ И ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ ТОМИЗМА

В статье рассматривается генезис метафизических концепций в томистской философии XX века, дается оценка основным направлениям томистской мысли, таким как аристотелевский и экзистенциальный томизм. Особое внимание уделено рассмотрению метафизики Ж. Маритена и его подходу к интеграции философского и научного знания.

Томистское возрождение началось с импульса, который получило исследование средневековой философии, и в особенности мысли Фомы Аквинского, благодаря энциклике папы Льва XIII Aeterni patris в 1879. Лев XIII призвал интеллектуалов католической церкви к пути философствования, в котором «святая вера, подобно дружественной звезде, освещает путь и через все опасности чудесным образом приводит его к воротам истины» [1].

В первые десятилетия XX века основным направлением развития томистской философии являлся

аристотелевский томизм, который был представлен работами школьных профессоров-томистов, среди которых наиболее значительными были Г. Мансер, Й. Гредт, А. Гардейль, М. Д. Ролан-Госселин, Р. Гарригу-Лагранж. Для аристотелевского томизма было характерным принятие 24 тезисов томистской философии как отправной точки их философствования, принятие аристотелевского метода, суть которого заключалась в преобладании метафизики над физической и, как следствие, над любой другой наукой [5]. Развитие этого направления было связано с именем

основателя томистского ежегодника «Divus Thomas» (сегодня *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*), Э. Коммера (Commer) (1847 – 1928). Его работа «Die immerwährende Philosophie» стала программным документом для неотомизма в германоязычных странах. Коммер считает Фому учителем *philosophia perennis*. Среди принципов вечной философии он выделяет в качестве важнейших 1) принцип аналогии сущего; 2) дуализма материи и формы, потенции и акта, сущности и существования. Этот дуализм не означает распад мира на различные самостоятельные принципы, так как он находится в связи с первопричиной. Первопричина есть *actus purus* (чистый акт), чистая действительность, свободная от какой-либо потенциальности. Объединяет 24 тезиса томистское понятие бытия (*esse*). Как указывает Д. Бергер: «Самый глубокий корень томистского синтеза — мысль о бытии. Когда бытие является в *actus purus*, как самостоятельная реальность, тогда происходит коронация Бытия... Понятие бытия является объединяющим элементов всех тезисов» [3, с. 18].

Впоследствии задача построения томистского синтеза потребовала сведения всех принципов к одному ключевому. Доминиканец Г. Мансер (G. M. Manser) (1866 – 1950) указывал, что «без редукции, сведения к простому этих многочисленных, разнообразных результатов учения к одному или немногим основным принципам потеряется единство синтеза во множестве неясных учений и может характеризоваться странными мыслями» [3, с. 19]. В своей работе «Мудрость томизма» (*Das Wesen des Thomismus*, 1932) он выделяет в качестве основного принципа томизма учение об акте и потенции: «Все важнейшие пункты учения и методические моменты должны сводиться к этому принципу» [3, с. 20]. Этот пункт как принципиально важный признавали и такие томисты, как М. Грабман, А. Фаргес, Н. Морис-Дени, Р. Гарригу-Лагранж. Для Г. Мансера теория потенции и акта является отправным пунктом для построения взаимоотношений веры и разума, теологии и философии. «Философия и теология являются, таким образом, двумя независимыми синтезами с их собственными принципами, собственными объектами и собственными методами» [3, с. 22]. Однако это не означает унижения философии. Философия получает признание как фундамент и опора теологии. Мансер имел подкрепление своей позиции в 24 тезисах томистской философии. Первый из 24 тезисов гласит: «Потенция и акт разделяют сущее таким образом, что все что есть, есть или чистый акт, или обязательно соединено из потенции и акта как из его первых и внутренних принципов» [5, с. 698]. По мнению Мансера, «любая христианская философия, любой христианский научный синтез обязан из верности Откровению строиться на аристотелевской доктрине об акте и потенции» [14, с. 481].

С Г. Мансером в этом полностью согласен и Р. Гарригу-Лагранж, который указывает на то, что «реальная потенция, как принятая возможность есть необходимая среда между актуальным бытием и просто ничто. Без реальной потенции нет ответа Пармениду, нет никакого возможного пути согласовать становление и множественность с принципом идентичности, исконным законом мысли и реальности... Если этот принцип не является необходимой истиной, доказательство (бытия Бога) теряет свою демонстративную силу» [6].

Как уже было отмечено, труды первых неотомистов привели к расцвету разнообразных и влиятельных философских движений. Разделение произошло большей частью благодаря применению схоластичес-

ких идей к широкому спектру проблем и вследствие диалога с другими философскими направлениями, такими как феноменология, персонализм и экзистенциализм. Экзистенциальный томизм, представителями которого являются Э. Жильсон (Gilson), Ш. Пегги (Pegis), Дж. Оуэнс (Owens), Дж. Кназас (Knasas), сосредоточился на развитии мысли самого Фомы Аквинского. Фокус метафизики в экзистенциальном томизме сосредоточился на индивидуальном акте существования в противоположность эссенциализму Суареса, рассматривавшего бытие как сущность. Экзистенциальные томисты делали акцент на историческом контексте, экзегезисе мысли самого Фомы Аквината, часто в противоположность его комментаторам XVI – XVII вв.

Одним из наиболее важных вкладов Э. Жильсона в историческое исследование Аквината было открытие им метафизики существования. Жильсон отмечает, что заслугой блаженного Августина было «преобразование метафизики Единого Плотина в метафизику бытия» [12, с. 99]. Причина этого преобразования Августином метафизики Плотина состоит в том, что христианское Откровение указало ему то, что первым принципом является личный Бог, Который создал мир. Поэтому, когда Августин читает в книге Исход, что имя Бога — «Я есмь Сущий» (Исх. 3.14), он понимает сразу, что трансцендентальный источник конечной вселенной «должен быть определен скорее как бытие, чем как единство» [7, с. 73 – 74].

Жильсон указывает на то, что различия философов в их понимании бытия являются фундаментальными, а все остальные различия следуют из этого основного. По его мнению, «всякая христианская философия структурируется и возглавляется ее метафизикой, и различные ответы на вопрос «что значит быть?» приводят к различным видам метафизики» [7, с. 63]. В позднем средневековье, Фома Аквинат прочитал тот же самый пассаж в книге Исход и открыл возвышенную истину, которую он содержит. Аквинат, однако, не делает отсюда вывода, что быть означает быть сущностью. Напротив, Фома акцентирует внимание, что если имя Бога есть «Я есмь Сущий», Бог должен быть чистым актом существования [7, с. 73]. То, что высшая форма бытия является чистым актом (*actus purus*), он уже знал от Аристотеля, так как чистый акт самомыслящей мысли, первого двигателя, есть Аристотелевский Бог. Но то, что чистый акт бытия должен быть чистым неограниченным актом существования, было его собственным открытием. «После того, как Фома сделал это вдохновение из Исхода, «быть» более не означало быть сущностью или формой. Быть означало существовать» [7, с. 73].

Два главных пункта, которые отмечают жильсоновское рассмотрение философии Фомы, состоят в том, что томизм есть христианская философия, и что источник ее силы и уникальности может быть найден в его метафизике существования. Эти две точки тесно связаны. Будучи христианским теологом, Фома открыл имя Бога Исхода. Из имени Божия он пришел к выводу о том, что быть означает существовать. Вся христианская философия Фомы была модифицирована этим открытием. Как последователь Аристотеля, Фома начинает свои доказательства существования Бога с чувственной реальности. Сами доказательства, однако, должны были бы удивить Аристотеля. Дж. Маккул справедливо отмечает, что доказательства Фомы, «основанные на материалах, взятых у Аристотеля, Авиценны и Маймонида, ... должны потерять свою согласованность и убедительность, если они будут изъяты из контекста христианской философии» [11, с. 184].

Другой представитель экзистенциального томизма Р. Гарригу-Лагранж видел в последовательном возвращении к принципам томизма единственную возможность преодоления модернизма, охватившего католическую мысль в начале XX века. Гарригу-Лагранж был убежден, что томизм — это единственный возможный ответ на все проблемы, поставленные посткартезианской философией. В 1946 году вышла его основная работа *La synthèse thomiste* (на англ. *Reality. A Synthesis Of Thomistic Thought*) — солидная монография, объединившая взгляды Гарригу-Лагранжа по всем вопросам томистской философии.

Отправная точка его философского синтеза заключалась в непосредственном охвате умом бытия и первых принципах, которые следуют прямо из этой абстрактной концепции. Для Гарригу-Лагранжа, как и для доминиканских томистов XVI — XVII вв., а также Ж. Маритена, философия, которая берет свое вдохновение у Аквината, была аристотелевской наукой. Это означает, что философия руководствуется аристотелевской метафизикой акта, потенции и четырех причин. Это также означает, что в решении философских проблем необходимо следовать порядку самого Аристотеля: логика, естественная философия, философская психология, метафизика и естественная теология. В трансцендентальном томизме Ж. Марешаля, эпистемология занимает почетное место, которое посткартезианская философия дала ей как отправной точке философской рефлексии. Следуя ранним томистам, Гарригу-Лагранж и Маритен не делают такой уступки, рассматривая эпистемологию как часть метафизики бытия. «Как часть метафизической рефлексии бытия и его форм, эпистемология обеспечивает философа рефлексивной проверкой первых принципов бытия, необходимых для оценки доказательств бытия Бога Аквината и для оценки знания атрибутов Бога, которое аналогия бытия Фомы может дать» [6].

Один из наиболее известных представителей томистской философии XX века Ж. Маритен (Maritain) (1882 — 1973) построил свой собственный синтез, который во многом близок как аристотеле-томистской традиции, особенно томизму Гарригу-Лагранжа, так и экзистенциальному томизму. По мнению Дж. Маккула сочинения Маритена представляют собой наиболее успешную попытку неотомизма достигнуть цели *Aeterni Patris* и объединить современную культуру с помощью мысли Фомы [10, с. 252].

Маритен называет свой подход критическим реализмом, и возражает особенно против господства рационализма и эмпирического рассмотрения знания. Он утверждает, что, несмотря на различия между кантианством, идеализмом, прагматизмом и позитивизмом, все они являются отражением влияния одного влияния — номинализма, т.е. убеждения, что универсальные понятия являются продуктами человеческого разума и не имеют основания в реальности. Маритен сделал метафизически ориентированную философию природы краеугольным камнем своей интеграции спекулятивных наук. В его реалистической философии природы, движущееся сущее, *ens mobile*, непосредственно охватывается интеллектом. Это применение философии природы привело Маритена к прямому, непосредственному реализму в его эпистемологии. «Человеческий разум, даже когда он имеет дело с феноменальными объектами через эмпирические науки, ориентирован посредством своей природы на понимание реального бытия. В аристотелевском порядке спекулятивных наук изучение философии

природы предшествует формальному изучению метафизики» [9, с. 72].

В качестве отправной точки философской рефлексии Маритен указывает на необходимость и возможность непосредственного охвата бытия разумом. «Прямой реализм является отправной точкой для философии, и только неосновательный спекулятивный разум может найти оправдание для отказа от нее» [9, с. 139]. Маритен отвергает картезианство как совершенно произвольное рассмотрение философии. «Картезианская отправная точка — сомнение в реальности универсального — отрывает ум от его живого контакта с бытием» [9, с. 73 — 74]. Маритен был весьма критичен к феноменологии Гуссерля, которую рассматривал как «современное выражение картезианского духа». Он чувствовал, что феноменология была не более чем вариантом «предпосылочной философии» Декарта, стремящейся заключить «в скобки» живое присутствие бытия, которое манифестирует себя в утверждении умом чувственной реальности.

Философское исследование, которое начинается с отправной точки внутри сознания, по мнению Маритена, никогда не может закончиться во внешней реальности. «Маритен защищал идею, что знание должно рассматриваться адекватно объекту интеллекта; т.е. для того, чтобы иметь объективное знание, интеллект должен достичь самого объекта знания, путь, который возможен при условии, если знание начинается с интуиции бытия» [4]. Твердо убежденный в этом, Маритен не показывает никакой симпатии к попытке Ж. Марешаля прийти к согласию с кантианством через трансцендентальную рефлекссию имманентного объекта сознания. Ограничивать себя имманентным объектом, даже если объект рассматривается совершенно в том же смысле, как рассматривал его Марешаль, значит, отказаться от естественной отправной точки философской рефлексии с неубедительным оправданием этого. Маритен указывает: «Прямой реализм есть единственный способ решения проблемы знания. Более того, это единственный метод, на основе которого может быть сделана защита эпистемологического реализма. При отказе от Декарта и Канта открывается живая связь между разумом и бытием. Следовательно, нет возможности для реалистической метафизики с субъективной отправной точки, требуемой их методами. Эпистемолог должен закончить там, где он начал — или в бытии, или в сознании» [9, с. 71].

В отличие от Марешаля, Маритен не допускает, что эпистемология может быть предварительной дисциплиной, занятой оправданием отправной точки реалистической метафизики. У него прямой реализм эпистемологии рассматривается как интегральная часть самой метафизики. «Она является не более чем метафизической рефлексией принципов собственной науки, и оправдание естественной метафизики ума открыто для философа природы в его суждении о чувственной реальности» [9, с. 21 — 22]. Вот почему предварительная рефлексия на философии природы, которая является опорой против некритичного расширения норм и методов эмпирических наук на всю область знания, должна предшествовать формальному рассмотрению самой проблемы знания. Цель этой предварительной рефлексии состоит в том, чтобы установить, что реальное бытие, охватываемое в утверждении умом объекта чувственного опыта, есть камень, на котором построена метафизическая уверенность.

Открытие Маритеном эпистемологии и метафизики Аквината привело его к убеждению, что разум

имеет «интуицию» или непосредственное понимание его собственной динамичной реальности. Много лет спустя Маритен писал: «...под маской бергсонианской длительности в действительности была интуиция бытия, которая захватила меня с того момента» [2]. Маритен основывает свою метафизику бытия на интуиции реальности более глубокой и значительной, чем бергсонианская интуиция длительности. Он пишет: «Я утверждаю, что метафизическая интуиция бытия есть идеатическая интуиция, то есть интуиция, производящая идею. Эта интуиция есть вершина эйдетической интеллектуальности» [8, с. 57]. Бытие охватывается в концепте и утверждается в суждении. Если это так, бытие не может быть процессом движения, как утверждал Бергсон. Бытие должно быть бытием Аквината, сущностью, объединенной со своим актом *esse*. Вопреки Бергсону Маритен утверждает, что интуиция, которая объединяет познающего с метафизической реальностью, должна быть эйдетической интуицией. «Интуиция бытия есть также интуиция его трансцендентального характера и аналогического значения. Недостаточно употреблять слово бытие, говорить «Бытие». Мы должны иметь интуицию, интеллектуальное восприятие неисчерпаемой и непонятной реальности, которая манифестируется как объект этого восприятия. Это есть интуиция, которую делает метафизик» [8, с. 44].

В согласии с другими томистами Маритен использует философию познания Фомы для того, чтобы преодолеть основные недостатки посткартезианской философии. Первым таким недостатком, по мнению Маритена, является однозначная модель научной рациональности, которая характеризует картезианский метод. Отмечая катастрофические изменения, к которым привело использование декартовского метода, Маритен указывает, что «...именно здесь свержение мудрости дало результат, который ... не мог не оказать влияния на саму философию. Философия отныне ограждалась от притока истины и духовности, которые нисходили в нее с наибольших высот души» [13, с. 26]. Декарт полагал, что научная рациональность, одинаковая в каждой науке, основана на абстрактном единстве мыслящего ума. Однако, с точки зрения Фомы, все декартовское рассмотрение науки приводит к фатальной ошибке. «Даже если мыслящий ум, картезианское *cogito*, специфически тот же в каждом мыслящем, реальность может манифестировать себя уму в области специфически отличных интеллигибельностей через формальный признак концепта» [11, с. 133]. Маритен указывает на те катастрофические последствия, к которым привело отвержение Декартом аристотелевской теории абстракции: «Отныне слово «мудрость» подходит лишь для философии. Ее внутренний порядок тоже разрушается. Возрастают амбиции метафизики, она занимает место святыни, она априори водворяется на небесах чистого умопостижения, ... но ее силы убывают, она ориентируется на науку, и, не признаваясь в этом, строит обширные произвольные системы в зависимости от позитивных знаний текущего момента и от сиюминутных состояний науки» [13, с. 26].

Неотомизм как явление в католической философии XX века имел достаточно широкую направленность мысли. Благодаря работам Маритена, он охватил все сферы человеческого бытия. Однако следует отметить, что неотомистские мыслители мало обращали внимания на философию природы Аквината. Связано это было в первую очередь с тем, что со времени Декарта философия природы была объявлена совершенно ненужной для познания мира. К тому же

многие томисты считали, что философию природы Аквината вряд ли удастся совместить с современными научными данными. Следует напомнить, что томистское возрождение XX века ставило перед собой задачу ответить на вопросы современности, вести успешный диалог с современной философией и наукой. Именно диалог с наукой одной из важнейших тем в томистской философии XX века.

Науки имеют свой собственный способ понимания физической реальности, и это было для них одной из причин порвать со старой философией природы. Но это не означает, что не может быть особенного философского способа видения той же физической реальности. И наука, и философия природы имеют дело с одним и тем же субъектом, который есть мир природы или чувственных сущностей. Но они по-разному смотрят на него. Как отмечает Дж. Эррей: «Ученые смотрят на мир посредством измерений и наблюдений, в то время как философы смотрят на него с перспективы его онтологического содержания, сущности вещей, или их основных конститутивных принципов. Ученые фокусируются на чувственных вещах, но в первую очередь и, прежде всего, как наблюдаемых и измеримых» [4]. По мнению Маритена, для ученого не существует пути к полному удовлетворению его онтологической жажды, если он полагает, что нет другого способа познания природы, кроме методов, предлагаемых естественными науками. Без философии природы, метафизик будет не способен отделить чистое бытие его собственной науки от логического бытия математики, материального бытия чувственного опыта, или феноменального бытия эмпирических наук.

С помощью математики и философии природы, однако, метафизическая мудрость может интегрировать эмпирические науки с философией. В маритеновской интеграции научного знания философские и эмпирические науки подчинены метафизике в порядке нисходящей иерархии. Маритен пишет: «Метафизик рассматривает объекты познания исключительно высокой природы и разумности, и отсюда он приобретает соответствующее знание, научное знание, которое абсолютно трансцендентно знанию математика или физика» [9, с. 37]. Как высшая естественная мудрость, метафизика регулирует все низшие науки.

Метафизика бытия и познания по-разному осмысливалась и развивалась различными представителями томизма. Аристотелевские томисты, главным образом, стремились следовать тому представлению томизма, которое было отражено в документах магистерииума. Жильсон посвятил свои исследования выявлению аутентичной мысли Фомы Аквинского, сосредоточившись исключительно на исследовании средневековых текстов. Трансцендентальные томисты пытались построить онтологию и эпистемологию, которая явилась бы преодолением Канта на основании его же собственной методологии. Но наиболее влиятельным и перспективным в контексте диалога с современной философией и наукой явилось направление, развитое Ж. Маритеном. Его интеграция знания явилась наиболее плодотворным переосмыслением мысли Фомы Аквинского в контексте современного научного и философского знания.

Библиографический список

1. Aeteri Patris. His Holiness Pope Leo XIII. On the Restoration of Christian Philosophy. Ch. 17 // [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.newadvent.org/docs/le13ae.htm>.

2. Arraj J. *Mysticism, Metaphysics and Maritain: On the Road to the Spiritual Unconscious* // [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.innerexplorations.com/catchmeta/mmm1.htm>.
3. Berger D. Die „Grundfesten“ des Thomismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Thomismus im Zeitraum der Neuscholastik // *Informaciyn Filoosyfica*, 2002. - N. 1. — PP. 1-46.
4. Corduan W. Review - Out of a Kantian Chrysalis?: A Maritainian Critique of Fr. Marjchal. By Ronald McCamy // [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://apologetique.org/en/reviews/McCamy_Out_of_Kantian.htm
5. Decr. S. Cgr. Studiorum, 27 Iul. 1914 // ENCHIRIDION SYMBOLORUM: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/ Edit.Denzinger H., Schonmetzer A., Editio XXXVI. — Romae, Herder, 1976. - PP. 697-700.
6. Garrigou-Lagrange R. Reality- A Synthesis Of Thomistic Thought // [Электронный ресурс]. — Режим доступа: www.ewtn.com.
7. Gilson E. *The Spirit of Thomism*. - New-York, P. J. Kennedy & Sons, 1964. — 128 p.
8. Maritain J. Preface to *Metaphysics*. - London, Sheed & Ward, 1939. — 152 p.
9. Maritain J. *The Degrees of Knowledge*. - New-York, Scribner's, 1959. — 476 p.

10. McCool G.A. *Nineteenth-century scholasticism: the search for a unitary method*. - New-York, Fordham University Press, 1996. — 301 p.
11. McCool G.A. *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism*. - New-York, Fordham University Press, 1989. — 248 p.
12. Жильсон Э. *Философия в Средние века*. - М., Республика, 2004. — 678 с.
13. Маритен Ж. *Знание и мудрость* // Маритен Ж. *Знание и мудрость*. - М., Научный мир, 1999. — 244 с.
14. Цит. по: Аверинцев С.С. *Между средневековой философией и современной реальностью* // Жильсон Э. *Избранное*. Том I. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. — М., Республика, 1999. — С. 473-488.

КИРЬЯНОВ Дмитрий Викторович, кандидат богословия, аспирант Нижневартковского государственного гуманитарного университета, преподаватель Тобольской православной духовной семинарии, старший преподаватель кафедры теологии Сургутского государственного университета.

Статья поступила в редакцию 08.02.08 г.

© Д. В. Кирьянов

УДК 2

Т. А. КОСТЫЛЕВА

Омский государственный
технический университет

СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНЫХ ДОКТРИН ИУДАИЗМА И ИСЛАМА

В статье выявляются особенности современных социальных учений иудаизма и ислама, отражающих специфику указанных конфессий.

Россия представляет собой многонациональную и многоконфессиональную общность, в которой достаточно сильные позиции принадлежат нехристианским религиозным организациям. Проблема социального служения получила развитие и в учениях российских мусульман и иудеев.

Вслед за православными собственную социальную концепцию разработали российские иудеи, изложив в ней взгляд еврейской общины на наиболее важные аспекты современной жизни [7].

Документ был подготовлен Конгрессом еврейских религиозных организаций и объединений России. В его преамбуле высказывается надежда составителей, что еврейские организации, школы, прихожане синагог, а также евреи, формально ни к каким организациям не принадлежащие, будут руководствоваться данными «основами» в повседневности, а также с их помощью смогут «определять свое отношение к новым вопросам, которые еще поставит жизнь» [10].

Помимо социальных вопросов, составляющих спектр внимания христианских концепций, в «Основах социальной концепции иудаизма в России» рассмотрены положения об отношениях с традиционными религиями России, направления деятельности

синагоги в области предупреждения и борьбы с религиозным экстремизмом и возбуждением религиозной вражды, отношение к стране проживания и Израилю.

В социальной концепции приводятся также условия, следуя которым можно достичь взаимной «свободной лояльности» конфессий и государства. К таким условиям относятся: невмешательство во внутренние дела друг друга, свода вероисповеданий, признание равенства религий перед законом, запрет любой дискриминации и розни по религиозному признаку, право собственности на объекты религиозного назначения, признание религиозными организациями легитимности власти. Участие представителей религиозных организаций в обсуждении готовящихся государственных решений, затрагивающих интересы верующих — это еще одно условие, закрепленное в социальной концепции иудеев, однако, при широком толковании, оно может стать основанием для присутствия представителей религиозных организаций практически на всех совещаниях по важным вопросам.

Довольно консервативно освещено положение женщин в иудаизме, сводящееся, прежде всего, к тому, «чтобы вести дом, воспитывать детей» [10]. С другой стороны, как и в православной социальной концеп-

ции, сделана попытка отступления от жесткой традиции: декларируется социальное равноправие, к тому же женщина освобождается от части повелительных заповедей, которые должны выполняться в определенное время суток в общественном месте.

Брак рассматривается как явление, обеспечивающее эмоциональную и духовную полноценность человека через поддержку и товарищество супруга. В главе «Иудаизм и нравственность» говорится, что, будучи в равной степени носителями образа Божьего и человеческого достоинства, мужчина и женщина созданы для целостного единения друг с другом в любви [10]. Синагога старается сохранить брак, исключая таким образом возможность появления все новых и новых сирот при живых родителях. Признается только одно основание для развода — прелюбодеяние [7]. Весьма современно официальное признание законными браков, заключенных между евреями и неевреями.

Современные способы планирования семьи в иудейском учении обходятся полным молчанием. Зато резко отрицательно Концепция относится к абортam, считая их «угрозой будущему человечества и явным признаком моральной деградации» [10]. Подчеркивается, что верность библейскому учению о святости и бесценности человеческой жизни от самых ее истоков несовместима с признанием свободы выбора женщины в этой ситуации. Видимо, синагога отказывается учитывать различные, вполне понятные для современного человека обстоятельства, побуждающие женщин к подобному выбору, например, медицинские показания или изнасилование.

В связи с недопустимостью манипуляции человеком даже ради самых благих целей, авторы концепции предупреждают об опасности того, что под прикрытием «альтернативной медицины» могут быть легализованы оккультно-магические практики, подвергающие волю и сознание людей воздействию демонических сил. Также специально декларируется, что каждый человек должен иметь право на реальную возможность не принимать тех методов воздействия на свой организм, которые противоречат его религиозным убеждениям. На наш взгляд, это может вызвать ряд негативных тенденций, например, иски к лечебным учреждениям, смерть людей.

Главными причинами, приведшими Россию к демографическому кризису в XX в., по мнению авторов документа, стали войны, революции, массовые репрессии и, конечно, Холокост. В качестве ответных мер декларируется поддержка усилий государства по разрешению сложившейся демографической проблемной ситуации, в частности, путем поддержки научно-медицинских и социальных программ по защите материнства и детства [7]. В отношениях с государством признается «необходимой и обязательной лояльность государственной власти и молитв за нее ради улучшения мира» [7]. Указывается, что в современном мире государство обычно является светским и не связывает себя какими-либо религиозными обязательствами. Его сотрудничество с иудаизмом ограничено рядом областей и основано на взаимном невмешательстве в дела друг друга [7].

В сфере благотворительности и социального обслуживания еврейские религиозные структуры выражают готовность оказывать эффективную поддержку гражданам, оказавшимся в трудной жизненной ситуации (инвалидность, болезнь, сиротство, безнадзорность, безработица, неспособность к самообслуживанию в связи с преклонным возрастом, отсутствие определенного места жительства), участвовать в ре-

шении проблем укрепления института семьи, профилактики детской и подростковой преступности, наркомании, алкоголизма, социальной реабилитации лиц, содержащихся в местах лишения свободы, и тех, кто уже отбыл наказание. Синагога с помощью пожертвований поддерживает деятельность благотворительных организаций и учреждений социального обслуживания граждан, созданных религиозными организациями в целях социальной поддержки граждан, оказавшихся в трудной жизненной ситуации (детские приюты, дома ночного пребывания, богадельни и др.), при условии получения этими организациями соответствующих лицензий в порядке, установленном законодательством Российской Федерации.

Иудеи выражают надежду на финансирование органами государственной власти, в соответствии с законодательством РФ, программ благотворительных центров, созданных религиозными организациями, путем размещения государственных заказов на конкурсной основе для обеспечения выбора и поддержки деятельности наиболее эффективно работающих благотворительных организаций [10].

Неоднозначно отношение к собственности. Авторы концепции, пытаясь найти «золотую середину» между игнорированием материальных потребностей и психологией накопительства, с одной стороны, признают, что каждый человек должен иметь достаточно средств для достойного существования, а с другой — предостерегают от чрезмерного увлечения материальными благами. Указывается, что «материальные блага сами по себе не могут сделать человека счастливым. Любую собственность нужно воспринимать, как взятое у Бога в пользование или как дар Божий» [10].

Но в противоречие с современными представлениями об экономической системе вступают возвращающие нас к средневековым мыслям авторов о собственности религиозных организаций. Основной компонент ее формирования — пожертвования верующих, которые, согласно документу, не должны подлежать какому-либо налогообложению, так как любые посягательства на пожертвования верующих объявляются преступлением против бога и людей.

В тезисах о причинах преступности обнаруживается та же двойственность, что и в вопросе о государстве и собственности. С одной стороны, преступления считаются порождением человеческой греховности.

А с другой — констатация того факта, что «преступности способствуют экономические и социальные обстоятельства, слабость государственной власти или совершение ею противозаконных действий, отсутствие законного порядка» [10]. Рождаются сомнения в целесообразности наказания: возможно ли внутреннее очищение в неизменных социальных обстоятельствах?

Возникающий с необходимостью вопрос о том, порождается ли греховность человека нездоровой общественно-экономической ситуацией или эта ситуация есть результат греховности человека, ответа в документе не находит, как не находит четкого объяснения и в христианской трактовке.

Философский анализ социальной концепции иудаизма убеждает в том, что социально-этическая проблематика является органичной составной частью всей системы иудейского вероучения. Свод принципов, требований и норм, составляющих концепцию, отражает представления иудеев о богоподобности человека, богоустановленности общественного строя и боговрожденном стремлении богобоязненных людей к праведности и милосердию. Документ во мно-

гом демонстрирует надконфессиональный характер представлений служителей синагоги об устройстве социальной жизни.

Главное обстоятельство, обусловившее необходимость создания социальной концепции российских мусульман, — это недоступность для большинства россиян объективной информации об исламе [13]. Этот документ является попыткой официально определить мусульманскую позицию по отношению к немусульманскому миру и светскому государству.

Автор согласен с А. А. Нуруллаевым, который придерживается мнения, что в «Основных положениях социальной программы российских мусульман» многие вопросы прописаны с большим знанием предмета, на высоком богословском уровне, в нем учтены современные реалии и особенности жизни мусульман в светском многоконфессиональном обществе [6].

Достоинством, на наш взгляд, является ориентация на свободное социальное служение, выраженная в «Основных положениях социальной программы российских мусульман». Кроме того, документ примечателен и своей «терпимостью к идеологическому многообразию ислама суннитского толка, преобладающего в России. Социальная программа толерантна также и к инаковерующим и инакомыслящим. В условиях роста межрелигиозной напряженности в России, в том числе и внутри конфессий, такую позицию Совета муфтиев России можно только приветствовать» [3].

Ясно определена позиция основных положений по вопросу обучения религии в школе, которое должно осуществляться на добровольной основе и вне рамок обязательной программы.

Как и в «Основах социальной концепции РПЦ», в социальной программе четко оговорены пределы государственной власти. Однако в данном вопросе позиция авторов этих концепций нетождественна. Особо хотелось бы отметить два положения социальной программы мусульман. Первое — о том, что никакой правитель и никакая власть не могут быть объявлены «божественными», «богочеловеческими» и поэтому не несущими ответственность перед людьми. Признание исламом права народа контролировать власть гармонично вписывается в систему демократических ценностей. Второе — о невозможности призыва религиозными лидерами верующих к мирному гражданскому неповиновению властям, что в особо оговоренных случаях предусматривается в «Основах социальной концепции РПЦ» [11]. Неисполнение своих законных гражданских обязанностей, призывы от имени верующих и религиозных общин к участию в каких-либо акциях гражданского неповиновения и мятежа считаются в исламе недопустимыми. Что же касается моментов несогласия, возникающих у мусульман с правительством или местными властями, то выражать их рекомендуется «исключительно в рамках действующего законодательства, всячески избегая акций, способных нарушить общественное согласие, мир, вести к кровопролитию и беспорядкам» [9].

Основой государства и законодательства в социальной программе считается общественный договор, что соответствует традициям мусульманского богословия. Авторы программы предлагают в рамках сотрудничества государственных структур и исламских объединений заключить общее соглашение мусульман России и федеральной власти и на его основе специальные соглашения с министерствами и ведомствами. Поставлен вопрос о подписании на уровне Президента РФ соглашения государства с Русской право-

славной церковью и с Советом муфтиев России о социальном партнерстве, в котором бы решались вопросы образования, медицинской помощи, воспитания военнослужащих, работа с заключенными, межнационального диалога в России, международных контактов православных и мусульман и т.д. [4].

И все же имеются значительные резервы для совершенствования «Основных положений социальной программы российских мусульман».

Во-первых, авторы документа подчеркивают, что он «устанавливает ряд принципов, необходимых для выработки позиции мусульманских религиозных организаций Российской Федерации в новом тысячелетии» [8], следовательно, в данном документе не обнаруживаются положения социальной программы, которые были бы едины для всех российских мусульман, а не каких-либо их организаций. Таким образом, название документа не вполне соответствует его содержанию. Существует предложение более приемлемого, на наш взгляд, названия для настоящего документа — «Основы социальной концепции Совета муфтиев России» [6].

Во-вторых, несмотря на заявленную в документе идею единого соглашения мусульман и власти, говорить о ее практической реализации рано. Для сотрудничества государства с религиозными объединениями мало расширять контакты государственных органов с общественными, в том числе и с религиозными объединениями, с целью решения конкретных проблем. Сегодня необходима разработка соответствующей правовой базы социального партнерства государства и религиозных объединений, в первую очередь долгосрочных программ. Существующие законопроекты (разработанные С. Ю. Глазьевым, А. В. Чуевым) не предусматривают партнерства со всеми религиозными объединениями. А достижение договоренностей с избранными объединениями неизбежно приведет к неравенству [5].

В-третьих, заслуживает расширения раздел «Ислам и социальные проблемы». Спектр затронутых в нем вопросов несравнимо уже, чем в рассмотренных нами социальных концепциях других религиозных конфессий. В нем отражены лишь три проблемы: отношение к неимущим, проблема семьи и вопрос о запрете употребления наркотиков и алкоголя. Важные в условиях переходного общества проблемы труда и его оплаты, собственности, социальной справедливости, охраны здоровья населения нуждаются в более обстоятельном рассмотрении. Тем более что они глубоко разработаны в учении ислама.

В подобного рода документе «нельзя обойти и те новые проблемы, которые ставят жизнь и ответы на которые ждут мусульмане. Среди них: глобализация и глобальные проблемы современности (от решения которых зависит выживание человечества), отношение к таким инициативам ООН как формирование культуры мира и воспитание толерантности, как организация диалога цивилизаций и т.д.» [6].

Представляется, что разработка сейчас социальной концепции российских мусульман есть лишь начало большого процесса. Опыт Римско-католической церкви и Русской православной церкви в подготовке своих социальных концепций, подтверждает тот факт, что для получения основательного концептуального документа необходима достаточно длительная исследовательская работа, многочисленные обсуждения специалистов и обстоятельные экспертизы проекта.

В целом, социальная доктрина безусловно отражает специфику ислама, к которой можно отнести следующее:

1. Ислам обязательно подразумевает строго определенный образ жизни. Ислам основывается не на культе, а на повелениях единого бога, данных через Коран. Поэтому шариат конституирует всю социальную жизнь верующих от семьи до политики так, что элементы обряда имеют производное от веры, вторичное значение и могут варьироваться в жизненных различных ситуациях [2].

2. В исламе нет церковной иерархии. Верующий не нуждается в каких-либо посредниках для молитвы и для прощения грехов. Мусульманский имам — это предстоятель на молитве, богослов, учитель, судья в спорах. Поэтому в исламе нет противопоставления светской и духовной власти, нет извечной борьбы за верховную власть политического лидера (царя, короля) и первосвященника (папы, патриарха) [1].

3. Ислам — религия науки и рациональных знаний. Именно ислам в IX — XIII вв. стимулировал открытие университетов и развитие философии, права, математики, медицины, химии и других наук, широкое просвещение и образование. Отсюда — исконно пристальное внимание к развитию системы образования, к беспрецедентной социальной значимости Учителя, отсутствие запретов на исследование тех или иных научных проблем.

4. В исламе запрещено «умерщвление плоти» (в том числе монашество), и в целом отсутствует присущее христианству противопоставление души и тела, духовного и материального, религии и политики. В данной религии люди, включая правителей, не наделяются божественными свойствами. Исламские каноны представляют собой рациональное право с приоритетом договорных отношений.

5. Ислам подразумевает активное социальное действие. Для ислама абсолютно неприемлемы принципы всепрощения, непротивления злу. Социальная пассивность и смирение с несправедливостью чужды правоверному мусульманину [12].

6. Приветствуется позиция сильной и свободной личности с чувством собственного достоинства, сознанием своей значимости и самооценности.

Отсутствие аналогов термина «служение» в учении ислама не устранило наличие этого феномена в деятельности мечети и жизнедеятельности верующих. Долгом каждого мусульманина является оказание помощи братьям по вере, терпящим бедствия или притеснения в любой части земного шара. Сам факт религиозности человека требует, по Корану, подтверждения благотворительностью: «...кто ложью считает религию? Это ведь тот, кто прогоняет сироту и не побуждает накормить бедного» (Сура 107).

Ислам, являясь традиционной религией более чем тридцати коренных этносов России, способен существенно образом влиять на общественную жизнь в нашей стране, на демократические преобразования, происходящие в ней. Большого внимания при этом заслуживают потенциальные возможности развития социального учения ислама с учетом светского, мно-

гонационального и поликонфессионального характера государства.

Таким образом, сравнительный анализ социальных доктрин позволяет обнаружить единство мировоззренческих посылов, соответствующих духовным и материальным основаниям современности — приоритетность прав и свобод человека, открытость религиозных организаций людям всех вероисповеданий и атеистам, стремление к межконфессиональному сотрудничеству и содействию государственным и негосударственным структурам в решении социальных вопросов. Религиозные организации выражают готовность воспитания граждан не только в соответствии с традиционными духовно-нравственными и патриотическими принципами, но и новыми для них принципами правового государства и гражданского общества.

Библиографический список

1. Грюнебаум, Г.Э. фон. Классический ислам / Г.Э. фон Грюнебаум. — М., 1988.
2. Ислам. — М., 1988. — С. 19-21.
3. Каневский, К.В. Основные положения Социальной программы российских мусульман: ислам и светское государство / К.В. Каневский // Российская юстиция. — 2003. — №4. — С.14.
4. Там же. — С.17-18.
5. Мозговой, С.А. Главные принципы документа «Основные положения Социальной программы российских мусульман» / С.А. Мозговой // Религиоведение. — 2001. — № 2. — С.44.
6. Нуруллаев, А.А. О социальной концепции мусульманских религиозных организаций России // Славянский правовой центр [Электронный ресурс] / А.А. Нуруллаев. — Режим доступа: <http://www.rlinfo.ru>.
7. Об «Основах социальной концепции иудаизма в России» [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://info.aorta.ru>.
8. Основные положения социальной программы российских мусульман. — М., 2001. — С.3.
9. Там же. — С.31.
10. Основы социальной концепции российского иудаизма [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.archipelag.ru>.
11. Основы социальной концепции Русской православной церкви. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.mospat.org.ru>.
12. Полосин, А.В. Ислам в завтрашней России [Электронный ресурс] / А.В. Полосин. — Режим доступа: <http://www.islam-news.ru>.
13. У российских мусульман появилась социальная концепция // Религия и общество. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.religio.ru>.

КОСТЫЛЕВА Татьяна Александровна, кандидат философских наук, доцент кафедры «Дизайн, реклама и технология полиграфического производства».

Статья поступила в редакцию 11.01.08 г.

© Т. А. Костылева

СОБОРНАЯ (СИМФОНИЧЕСКАЯ) ЛИЧНОСТЬ

Рассматриваются тождественные понятия соборная и симфоническая личности в истории философской мысли. Приводится анализ данных категорий, характеризуются их особенности и рассматриваются воззрения различных философов. Названные категории широко использовались с XIX — середины XX века философами Серебряного века и были связаны с различными взглядами на природу человеческого существования и совершенствованием общественных отношений.

В настоящее время в российской социальной жизни все большее внимание уделяется понятию «соборная личность». Понятие «соборная личность» тождественно соприкасается с понятием «симфоническая личность». Необходимость понятия соборная (симфоническая) личность бала вызвана тем, что многие философы и ученые исследовали особенности российского общества, представленного различными социальными институтами.

Понятие соборная (симфоническая) личность раскрывается в работах различных философов: А. Л. Анисина, Е. А. Гончарова, Л. П. Карсавина, Н. Н. Савицкого, В. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова, А. С. Хомякова, Н. М. Чуринова.

По мнению А. Л. Анисина, «соборность» подразумевает отсутствие противоположности между коллективностью и индивидуальностью, а точнее говоря, отменяет собою эти понятия [1]. То есть соборность не выходит из конфликта противоположных начал, ликвидируя их противоречие его воспроизведением на новом уровне, она является скорее исходной точкой, некоторой изначальной данностью.

Как пишет Н. М. Чуринов, понятие соборности, разработанное в качестве «одного из важнейших теоретических соображений... древнерусской философией», понимается «как характеристика всеобщей связи социальных явлений. Она расшифровывает человеческий мир как некую мозаику...» [10, с. 274], кусочками которой являются индивидуумы, общности и социальные явления. Только взятые вместе — причем не в механическом смешении элементов, но в определенном порядке — «эти явления составляют мозаичное панно, раскрывающее творческое совершенство Творца» [10, с. 274].

Словом «соборный» церковнославянский Символ Веры передает греческое слово «кафолический», «katholikos». «Соборный», или «katholikos», — значит «единый по всему и во всем», единый в целом и во всех частях [7].

Идеи соборности русским философским сознанием заложили основы дальнейшего существования этого понятия в рамках русской философии. В первой половине XIX века А. С. Хомяков создает религиозно-философское учение, основой которого становится понятие соборности.

Учение Хомякова направлено на то, чтобы философски осмыслить принципы соборного единства. Опираясь на точку зрения А. С. Хомякова, соборность как термин русского православного богословия противопоставляется коллективизму и индивидуализму

в западном репрезентативном значении и означает, что в Церкви осуществляется добровольное соединение верующих на основе любви к Богу и друг другу, водимое Духом Святым [9].

В плане социальной философии тему соборности систематически разрабатывал С. Л. Франк. Он взглянул на соборность иначе, чем его предшественник. Он приравнивает ее к церкви как идеалу социального и духовного единства людей и к Бого-человечеству как идеалу становления человека в космосе [8].

Подлинный гуманизм обретается в осознании того, что, относясь к человеку, мы на самом деле обращены к Богу. Принцип соборного основания личности можно выразить формулой: «Горе имеем сердца! — Имамы ко Господу!», — имение сердец в согласной обращенности к «миру горнему» как раз и дает возможность употреблять форму «мы» для выражения личной духовной сосредоточенности [1].

Таким образом, в XIX веке понятие соборности и соборной личности было скорее религиозным, так как сама соборность непосредственно связывалась с церковью. В XX в. эти представления несколько изменились: появилось понятие «симфоническая личность», тождественное соборной личности, но являлось светским отражением действительности. Философы стали искать способ предопределения исторических разногласий между интеллигенцией и народом. Принцип соборности показался им путем к предопределению противоречий. Тогда, в начале века, все чувствовали неизбежное приближение чего-то нового, необходимость переоценки ценностей. Теперь при определении соборности философы исходят из идеи всеединства, одним из компонентов которого она является. Это в первую очередь относится к В. Соловьеву, создателю философии всеединства и одному из родоначальников экуменического движения. Его деятели выступали за сближение и соединение всех направлений христианства и других вероисповеданий. В трудах Соловьева речь идет о том, чтобы увидеть мир как осмысленное целое, то есть в его всеединстве. В результате такого подхода мир делается не только прозрачным для нашего ума, но и проницаемым для нашей воли. Соловьев подразумевает, что, усвоив себе «мировой смысл», мы сможем и слиться с ним.

Характеризуя соборную (симфоническую) личность как личность единения, целостности и духовности, затронем концепцию симфонической (соборной) личности в понимании направления социальной философии, известным под именем «евразийства». Это течение сложилось в эмиграции в 20 — 30-е годы

XX века. Затем идеология евразийства концептуально разрабатывалась Л. Н. Гумилевым (именовавшим себя «последним евразийцем») и развивается сегодня так называемыми «неоевразийцами», наиболее ярким представителем которых является лидер партии «Евразия».

В качестве предпосылки полного понимания истинной идеологии, то есть идеологии, представляющей собой теоретический образ действительности, авторы манифеста «Евразийство: Опыт систематического изложения» предлагают учение о личности (просопология). Полноценной личностью здесь признается не индивидуум, но живое и органическое единство многообразия: «Личность — единство множества и множество единства. Она — все единство, внутри которого нет места механическим и причинным связям, понятие которых уместно и удобно лишь в применении к познанию материального бытия» [4, с. 356].

Основные аспекты программы «Евразийства», касающиеся симфонической (соборной) личности, содержатся в работах Л. П. Карсавина, к текстам которого мы преимущественно и обратимся.

Концепция симфонической (соборной) личности противопоставляется евразийцами либеральной концепции личности — самодостаточного и суверенного индивидуума. Множество симфонической личности не есть множество стремлений, состояний и так далее, но множество индивидуумов, «...или — для высших симфонических личностей (народ, человечество) — множество личностей симфонических» [4, с. 357], характеризующееся органическими (или личными) связями. Действительно, человек есть существо общественное; вне общества он ничего не значит. Следовательно, и индивидуум не есть полноценная, самодостаточная личность, он лишь часть социума.

В симфонической личности не все ее моменты достигают полноты личного бытия: некоторые обладают зачаточным (животные) или потенциальным (неодушевленные вещи) личным бытием. Единый мир, осуществляющий свое личное бытие в человечестве, предстает, таким образом, как иерархическое единство симфонических личностей: каждая совокупность людей выступает некоей новой симфонической (или «соборной») личностью. Соборную (симфоническую) личность, реализующую себя только в актуально-личном бытии (в человеческих личностях), Л. П. Карсавин называет «социальной личностью» [9], которые подразделяются на «периодические» социальные личности (учебное общество, партийный съезд и т.д.) и «постоянные» социальные личности (скамья, правительств, нация и т.д.). У всякой социальной личности есть основное задание, основная функция, от многообразия и полноты которой зависит и полнота самой социально-личной жизни.

Евразийцы считали, что смысл существования симфонической личности — этноса — определяется теми культурными ценностями, которые он, как субъект развития, хранит и многообразно видоизменяет. Этот комплекс нормативных ценностей, собственно, и составляет некоторое органическое единство, именуемое культурой.

Л. П. Карсавин пишет: «Индивидуум реагирует на внешние события единично-индивидуально. Как единично-индивидуальные осознает он свои цели, осуществляя их путем единично-индивидуальных же актов. Именно в меру этого он — индивидуум. Всякий акт и всякая реакция соборной личности как таковые не индивидуальны, но являются согласованием множества индивидуальных актов, из которых каждый

специфичен и единично-индивидуален, но тем не менее объединяется с другими в целое... С другой стороны, всякая реакция и всякий акт соборной личности должны быть в некотором смысле и единичными. Иначе невозможны ни взаимодействие соборных личностей, ни осознание соборных актов индивидуумами, ни сознание последними своей укорененности в соборной личности» [6, с. 128].

Из высказывания Л. П. Карсавина следует, что единство симфонической личности скazujeется в согласованности или соборном единстве составляющих ее симфонических же и индивидуальных личностей, единство индивидуальности своих элементов она не уничтожает, но ее обнаруживает и раскрывает. В качестве такого сложного организма субъект культуры переживает определенные стадии своего развития в кругу законченного культурного цикла.

В евразийской иерархии симфонических личностей Церковь занимает главенствующее положение как особая и высшая соборная личность, «...которая предстает как соборное единство ряда церковей-культур», развивающаяся в «дифференциации и индивидуализации... Среди ее симфонических личностей первенствует сначала церковь греческая, потом и донныне русская» [4, с. 370 — 371].

Столь типичное для евразийцев — в контексте отечественной традиции — восприятие мира как Единой Церкви, мира в его целостности и многообразии заметно контрастирует с традиционным для западного, католического мировосприятия четким разграничением церковного и нецерковного. Для католика Церковь резко отграничена от повседневного мира; в нее можно перейти путем формального акта, но у нее нет органической связи, интимной и таинственной, со всем видимо нецерковным. Католичеству внутренне непонятен образ Церкви как закваски, окрашивающей весь мир, непонятна связь прорастающего зерна с питающей его почвой [2, с. 36].

Необходимо еще раз подчеркнуть, что в основе православной доктрины лежит диалектическая традиция, разработанная и утвержденная многими поколениями византийских, славянских и иных философов. Логическая стройность и непротиворечивость ее удачно сочетается с институциональной оформленностью, что заметно отличает учение православной церкви от столь модных в XX веке протестантских культов. Церковью накоплен огромный социальных опыт в сфере идеологического служения, который невозможно проигнорировать. Именно ей принадлежит идея «симфонии властей», представляющая воплощение — в конкретно-политической практике — императива совершенства. Поэтому русские евразийцы в основу своей идеологии кладут именно учение Церкви. Однако вера выступает здесь как своеобразный источник и движущая сила в процессе формирования и самоутверждения культуры и социума.

Таким образом, соборная личность в многообразных своих аспектах обязательно находится во взаимодействии с различными субъектами, что приводит к определенным общественным отношениям между людьми, отношениям между государством и личностью.

Хотя соборность является исконно церковным понятием, оно не потеряло актуальности и в настоящее время, так как не только церковь может выступать в качестве социального института как соборной личности, но и государство. Также социальными институтами признаются собственность, политические партии, семья, трудовые организации, учреждения образования и воспитания, наука, средства массовой информации. Следовательно, все социальные инсти-

туты в государстве являются соборными личностями, поэтому понятие соборная (симфоническая) личность мы главным образом используем в светском варианте.

Все институты, как части единой общественной системы, подчиняются согласованности элементов всякой данной группы общественных явлений между собою, и потому нарушения в одном институте отражаются на функционировании других.

В социальной философии социальные институты соотносятся не только со сферой права, но и с другими областями социальной жизни, общественными отношениями, которые участвуют в процессе оформления общества.

Понятие «социальный институт» философами используется как характеристика оформлений социальности общества, к числу важнейших функций которой относят: регулирование деятельности членов общества в рамках социального взаимодействия; создание возможностей для удовлетворения потребностей в материальной и духовной сферах жизни общества; обеспечение социальной интеграции, прогрессу или устойчивости общественной жизни; проявление свободы в своих убеждениях и признание такое же право за другими (проявление толерантности в общественных отношениях); социализация личности и социальных групп в систему общественных связей и отношений.

Данные функции тождественны функциям соборного государства как социального института. Соборная личность же, выступающая в качестве социального института, исходя из принципов социальных институтов, не может состояться без толерантности и совершенствования общественных отношений.

Человечество начинает осознавать важность равноправного сотрудничества составляющих его общностей. В связи с этим встает проблема необходимости и возможности ментальной совместимости человеческих сообществ, что обуславливает потребность в развитии толерантности.

Реформирование российского общества протекает на фоне разрушения исторически сложившихся традиционных ценностей и прежних социокультурных оснований. Складываются новые ценности, порой чуждые культурным сообществам. Важно подчеркнуть, что в обществе, переживающем кризис нравственности и морали, потребность в толерантности исключительно велика.

Опыт России, модернизирующихся стран и всего мирового сообщества свидетельствует о том, что толерантность выступает в качестве неотъемлемого компонента социальных институтов.

Толерантность (лат. *tolerantia*) означает терпимость. Такое понимание закреплено в Декларации принципов толерантности, провозглашенной и подписанной ЮНЕСКО 16 ноября 1995 г. (В том же году перевод Декларации с английского «*Declaration of principles on tolerance*» на русский язык был зарегистрирован как «Декларация принципов терпимости».) В ст. 1 говорится, что «толерантность — это уважение, принятие и понимание богатого многообразия культур человечества, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности; добродетель, которая делает возможным достижение мира и способствует замене культуры войны культурой мира; не уступка, снисхождение или потворство; это активное отношение, формируемое на основе признания универсальных прав и основных свобод человека; отказ от догматизма, от абсолютизации истины и утверждения норм, установленных в

международных правовых актах в области прав человека» [3, с. 262 — 263].

Такое определение помогает раскрыть сущность толерантности в социальном аспекте, ее онтологический, гносеологический и аксиологический аспекты.

Социальные аспекты осмысления и понимания феномена толерантности должны базироваться на следующих положениях:

— общество — сложная самоорганизующаяся система, устойчивость которой обуславливается устойчивыми социальными институтами с межличностными, межэтническими и иными различными связями; толерантность составляет одну из фундаментальных основ достижения социального согласия в обществе и в государстве, в частности в соборном государстве;

— общим методологическим принципом изучения феномена толерантности должен выступать принцип гуманизма, т.е. ни при каких обстоятельствах толерантность не приемлет зло, насилие, жестокость, социальную несправедливость, посягательство на свободу, что является также одним из принципов соборного государства;

— на базе культуры, а точнее, социокультурного опыта того или иного народа формируется толерантность, в связи с чем она проявляется в различных формах с учетом этого опыта;

— культура выступает в качестве аксиологического основания толерантного сознания.

Таким образом, проявление толерантности, которое созвучно уважению прав человека, не означает терпимого отношения к социальной несправедливости, отказа от своих или уступки чужим убеждениям. Оно означает, что каждый свободен придерживаться своих убеждений и признает такое же право за другими. Оно означает признание того, что люди по своей природе различаются по внешнему виду, положению, речи, поведению и ценностям и обладают правом жить в мире и сохранять свою индивидуальность.

Опыт ряда стран показывает, что, копируя европейскую (западную) модель модернизации, Россия не может добиться позитивных результатов. Социокультурная импликация западного опыта вызывает напряженность и отторжение.

Соборные начала в русской общественной жизни реализуются, во-первых, на раннем этапе — в ориентации на принцип «симфонии властей», который предполагает четкое разграничение областей ведения и полномочий светской и духовной властей при гармоничном и любовном взаимодействии между ними. При этом существует немалая опасность приписать государству религиозный смысл и значение, а церкви — несвойственные ей и внутренне ее разлагающие государственные функции и задач. Во-вторых, общественная соборность, будучи в какой-то мере перенесением норм церковной жизни на мирские отношения, выражает себя в сословном строении общества, точнее — в осмыслении этого сословного строения, в основе которого лежит общественное служение всех при различии мест и ролей каждого в этом служении.

В соборном государстве, в обществе коллективистского типа не допускается его разделенности, отсутствия сплоченности, порицания национального единства, провозглашения, многопартийности, плюрализма и т. п. Соборное государство имеет следующие особенности:

— является неперменным компонентом всеединства, так как понимание и восприятие соборности всегда связывалось с церковью или христианством, преимущественно православием;

— отражает черты русского национального характера и специфику социальности русского народа и, следовательно, проявляется в национальных обрядах и традициях;

— служит для сохранения культуры общества, поскольку делает возможным накопление и передачу внутреннего соборного опыта русского народа посредством соборной памяти;

— невозможно без личной свободы и добровольного подчинения;

— предполагает не только единство всех со всеми, но и ответственность всех за все.

Общество в соборном государстве, прежде всего, должно быть обществом граждан, в котором статус и права каждого определяются степенью выполнения им своих гражданских и социальных (общественных) обязанностей. Следить за тем, чтобы одно соответствовало другому, поднимая свой голос против любых антиобщественных проявлений — как со стороны отдельных личностей, так и со стороны социальных групп, организаций, государственных и предпринимательских структур — вот главная задача реального соборного государства.

Как пишет Н. М. Чуринов, «соборность это жизнеутверждающее качество коллективистского славянского общества, это закон его жизнеутверждения [10]. Следовательно, следуя данному определению, совершенствование общественных отношений осуществляется в коллективистском обществе, а также естественной оказывается проблема государства как социального института и проблема разработки теории соборной личности как социального института.

Отметим, что в настоящее время теоретически наиболее разработанной, практически апробированной, но тем не менее не ставшей более приемлемой для России, является идея правового государства, определяющая приоритетное положение в обществе государства и права. Эта идея в своей истинности подтверждена многовековой практикой общественной жизни Запада. Россия же с ее коллективистским типом общества, с коллективистским способом производства, общественной жизни и т. д., должна предложить иную идею государства, например естественную для России идею соборного государства, способного реализовать соборную власть.

Характерно, что Восток предложил также идею исламского государства, в своей истинности подтвержденную многовековой практикой исламского общества. Однако идея исламского государства применительно к современным политическим реалиям

пока, на мой взгляд, теоретически менее разработана по сравнению с идеей правового государства. Теоретики, часто не утруждая себя стремлением понять суть идеи, цинично описывают исламское государство. И духовные институты, работающие вместе с государством, рассматриваются ими предвзято как пережитки средневековья.

На необходимость развертывания подобных институтов и бережного отношения к ним указывают не только древние славянские Учители, которые не были заражены западничеством, но и горестный византийский урок, показывающий, почему Византия исчезла с лица Земли.

Таким образом, русская действительность обнаруживает богатый жизненный материал для плодотворной философской мысли в русле соборных идей.

Библиографический список

1. Анисин, А.Л. К соборной онтологии личности / А. Л. Анисин [Электрон. ресурс]: <http://www.russned.ru/stats/43>.
2. Гончаров, Е.А. Симфоническая (соборная) личность [Текст] / Е.А. Гончаров // Теория и история. — Красноярск, 2005. — № 1. — С. 34-41.
3. Декларация принципов толерантности [Текст] // Бетти Э. Риздон. Толерантность — дорога к миру. — М., 2001.
4. Евразийство. Опыт систематического изложения [Текст] // Пути Евразии: Сб. / Под ред. И. А. Исаева. — М., 1992.
5. Ильин И.А. О России [Текст] / И.А. Ильин. — М.: Студия ТРИТЭ, 1991.
6. Карсавин, Л. П. Церковь, личность и государство [Текст] / Л. П. Карсавин // Сочинения. — М.: Раритет, 1993. — 496 с.
7. Савицкий П. Н. О различии православия и Православной Русской церкви, православия и «церковно-православного» / П.Н. Савицкий // Журнальные публикации за рубежом [Электрон. ресурс]: <http://www.evrazia.org/modules.php?name=News&file=article&sid=791>.
8. Франк С.Л. Духовные основы общества [Текст] / С.Л. Франк. — М.: Республика, 1992. — 512 с.
9. Хомяков А. С. Сочинения богословские [Текст] / А.С. Хомяков. — СПб, 1995. — 315 с.
10. Чуринов, Н. М. Идеология, теоретическая строгость и «европейское умственное иго» [Текст] / Н. М. Чуринов // Теория и история, 2005. — № 1. — С. 5-16.

ЯЦЕНКО Татьяна Олеговна, аспирант кафедры социальной работы и социологии.

Статья поступила в редакцию 23.11.07 г.

© Т. О. Яценко

Книжная полка

Философия в вопросах и ответах [Текст]: учеб. пособие / Е. В. Зорина [и др.]; под ред. А. П. Алексеева, Л. Е. Яковлевой; МГУ им. М. В. Ломоносова. — М.: Проспект, 2007. — 336 с. — ISBN 5-482-01409-6.

Материал основного курса философии представлен в виде вопросов и ответов. Авторы, имеющие многолетний опыт преподавания философии — прежде всего в МГУ им. М. В. Ломоносова, — включили в данное пособие именно те вопросы, которые обычно задают студентам на экзамене для проверки адекватности и глубины усвоения курса. Приведенные формулировки вопросов являются модификациями вопросов экзаменационных билетов.

Для студентов и аспирантов нефилософских специальностей, а также всех, кто начинает изучать философию или просто интересуется ею.

Памяти философа, учителя, друга

9 апреля 2008 года внезапно оборвалась жизнь прекрасного человека, ученого, доктора философских наук, профессора **Сергея Ивановича ОРЕХОВА**.

Сергей Иванович родился в 1949 году в поселке Раздольном Красноярского края. С 1968-го по 1970 год проходил службу в рядах Вооруженных сил и принимал участие в боевых действиях на о. Даманский. После армии, в 1971 году поступил на философский факультет Уральского государственного университета. В 1976 году по распределению был направлен в город Омск, где тридцать два года беспрерывно проработал на кафедре философии Омского государственного педагогического института. В 1982 году блестяще защитил кандидатскую диссертацию, а в 2002-м — докторскую диссертацию «Виртуальная реальность: исследование онтологических и коммуникационных основ». С 1992-го по 2002 год заведовал кафедрой философии ОмГПУ. В 2002 году Сергей Иванович был одним из создателей философского факультета ОмГПУ. Читал на факультете базовые курсы по онтологии и теории познания, логике, теории и практике аргументации. В последние годы выполнял обязанности редактора научного ежегодника «Гуманитарные исследования», организовывал на факультете Всероссийскую научную конференцию «Реальность. Человек. Культура». Работал в составе докторских диссертационных советов при ОмГПУ и ОмГТУ.

Сергей Иванович Орехов — один из ярких представителей омской философской школы. За годы научной деятельности им было опубликовано более семидесяти научных работ, в том числе две монографии: «Поиск виртуальной реальности» и «Грани русской философии: поиски смысла». Под руководством С. И. Орехова были подготовлены и защищены одна докторская и две кандидатские диссертации. До последнего времени являлся научным руководителем десяти аспирантов.

Сергей Иванович Орехов находился в числе ведущих профессоров философского факультета ОмГПУ, был оригинальным мыслителем и блестящим лектором, талантливым педагогом. Как человек многосторонних интересов, Сергей Иванович был серьезным специалистом в области компьютерной техники, решавшим на кафедре последние десятилетия все технические вопросы: от комплектующих до программного обеспечения. Удивительным образом Сергей Иванович сочетал в себе строгость, требовательность, острую иронию, прагматизм с метафизической бытийственной глубиной личности, тактичностью, отзывчивостью, пониманием, добротой. Он выстраивал с людьми прямые, открытые, понятные в своей простоте отношения. Мог на просьбу о срочной профессиональной консультации коллеге из другого вуза без промедления и лишних церемоний выслать по телефону гигантское сообщение со списком литературы и подробнейшими комментариями. Профессора омских институтов, университетов и академий рекомендовали своим аспирантам и опытным сотрудникам посещение занятий Сергея Ивановича. В его лекционной аудитории всегда помимо студентов присутствовали слушатели, подчас незнакомые самому лектору, который тем не менее всегда щедро делился знаниями и опытом. С неподражаемой легкостью он генерировал идеи, ложившиеся в основу научных работ его студентов, аспирантов, докторантов, коллег. Лаконизм, быстрота и глубина мысли, точность формулировок отличали авторский стиль Сергея Ивановича.

Философский факультет хранит память о профессоре, не пропадает ощущение, что вот-вот услышишь его мягкие и уверенные шаги, его голос. Близкие и ученики Сергея Ивановича переживают безмерную горечь невозможной утраты, осознавая выпавшее им счастье знать этого человека. Они навсегда сохраняют в своем сердце огромную любовь и нежность к Сергею Ивановичу.

